41

TÜRKİYE DİYANET VAKFI

İSLÂM ANSİKLOPEDİSİ

TEVEKKÜL

(التوكّل)

Allah’a güvenip dayanma anlamında terim.

Sözlükte “Allah’a güvenmek” anlamındaki vekl kökünden türeyen tevekkül “birinin işini üstüne alma, birine güvence verme; birine işini havale etme, ona güvenme” mânasına gelir. Birine güvenip dayanan kimseye mütevekkil, güvenilene vekîl denir. Kaynaklarda çoğunlukla vekil kelimesi kefille eş anlamlı gösterilmişse de Râgıb el-İsfahânî’ye göre vekil kefilden daha geneldir; her vekil kefildir, fakat her kefil vekil değildir. Tevekkül dinî ve tasavvufî bir terim olarak “bir kimsenin kendini Allah’a teslim etmesi, rızkında ve işlerinde Allah’ı kefil bilip sadece O’na güvenmesi” şeklinde tanımlanmaktadır (el-Müfredât, “vkl” md.; Lisânü’l-ʿArab, “vkl” md.; Tâcü’l-ʿarûs, “vkl” md.; Gazzâlî, IV, 259). İbn Teymiyye tevekkülün “kalbin yalnız Allah’a güvenmesi” anlamına geldiğini belirterek bunun sebeplere başvurma ve mal biriktirmeye aykırı olmadığını söyler (et-Tuḥfetü’l-ʿIrâḳıyye, s. 185). Tasavvuf kaynaklarında tevekkül hakkında değişik tanımlar yapılmıştır (Kelâbâzî, s. 101-102; Kuşeyrî, I, 467-478; İbn Kayyim el-Cevziyye, II, 119-122). Teslim (birine boyun eğme, hükmüne rıza gösterme) ve tefviz de (işi birinin tasarrufuna bırakma) tevekküle yakın mânada kullanılmakla birlikte bazı âlimler tefvizin tevekkülden daha geniş kapsamlı olduğunu belirtir (İbn Kayyim el-Cevziyye, II, 143-144).

Kur’ân-ı Kerîm’de tevekkül kavramı kırk âyette değişik fiil kalıplarında, dört âyette mütevekkil şeklinde yer almakta, vekil kelimesi çoğu Allah’ın sıfatı şeklinde yirmi dört yerde geçmektedir. Bazı âyetlerde peygamberlerin inkârcılara kefil olmadığı, onların yaptıklarından sorumlu tutulmayacağı, dört âyette de inkârcıların âhirette kendilerini savunacak bir vekillerinin bulunmayacağı belirtilmiştir. Bir âyette Allah tarafından inkârcı Kureyş kabilesinin yerine inkâra sapmayan başka bir topluluğun getirilmesi, diğer bir âyette ölüm meleğine can alma görevinin verilmesi “tevkîl” kavramıyla ifade edilmiştir (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “vkl” md.). Bu âyetlerde insanların neticede Allah’a sığınacağı bildirilmekte, hükmün yalnız O’na

varacağı (Yûsuf 12/67), Allah'ın bir topluluğu helâk etmek istemesi durumunda onlara hiç kimsenin yardım edemeyeceği (Âl-i İmrân 3/160), inanarak Allah'a sığınanlar üzerinde şeytanın etkisinin bulunmadığı (en-Nahl 16/99), Allah'a sığınanlar için başka bir sığınağa ihtiyaç kalmayacağı (et-Talâk 65/3), çünkü Allah'tan başka bir tanrı olmadığı (et-Tevbe 9/129; et-Tegābün 64/13) ifade edilmektedir. Bu arada bazı peygamberlerin inançlarındaki kararlılıkları ve tevekkülleri örnek gösterilmektedir (meselâ bk. Yûnus 10/71; Hûd 11/56, 88; Yûsuf 12/67). Bir âyette (Âl-i İmrân 3/159) Resûl-i Ekrem'e kamu işlerinde çevresindekilerle istişare etmesi öğütlenmiş ve ardından, "Kararın kesinleşince artık Allah'a tevekkül et, Allah kendisine tevekkül edenleri sever" buyurulmuştur. Talâk sûresinin başlarında Allah'a tevekkül eden kimseye O'nun kâfi geleceği ve Allah'ın mutlaka emrini yerine getireceği bildirilmiş, bu açıklamalar tevekkül düşüncesinin meydana gelmesinde belirleyici olmuştur. Taberî'nin kaydettiğine göre Abdullah b. Mes'ûd tevekkülle ilgili bu âyet için, "İşi Allah'a havale etme hususunda Kur'an'ın en önemli âyeti" demiştir (Câmiʿu'l-beyân, XII, 132).

Tevekkül ve aynı kökten türeyen çeşitli kelimeler hadislerde de geçmektedir. Tirmizî ("Zühd", 33) ve İbn Mâce'nin ("Zühd", 14) es-Sünen'lerinde tevekkül konusuna iki bab ayrılmıştır. Hz. Peygamber'in, "Devemi bağladıktan sonra mı tevekkül edeyim yoksa bağlamadan mı?" diye soran bir sahâbîye, "Önce bağla, sonra tevekkül et" yolundaki cevabı (Tirmizî, "Ḳıyâme", 60) ilgili kaynaklarda tevekkülden önce tedbir almanın gerekliliğine delil sayılmıştır. Hadislerde bildirildiğine göre Allah, aç karına sabahlayıp akşama tok ulaşan kuşları doyurduğu gibi kendisine tam bir teslimiyetle tevekkül edenlere de rızıklarını verecektir (Müsned, I, 30, 52; İbn Mâce, "Zühd", 14; Tirmizî, "Zühd", 14). Bir iş için evinden çıkan kimse, "Bismillâh, Allah'a inandım, O'na dayandım, O'na tevekkül ettim; güç kuvvet yalnız O'nundur" derse Allah onu en hayırlı şekilde rızıklandıracak ve kötülüklerden koruyacaktır (Müsned, I, 66; benzer ifadeler için bk. Ebû Dâvûd, "Edeb", 103; İbn Mâce, "Duʿâʾ", 18). Resûlullah'ın teheccüd namazı sırasında yaptığı uzunca bir duada şu ifadeler yer alır: "Allahım! Sana teslim oldum, sana inandım, sana tevekkül ettim, sana yöneldim" (Buhârî, "Teheccüd", 1; Müslim, "Müsâfirîn", 199; Ebû Dâvûd, "Ṣalât", 119). Diğer bir hadiste Allah'a tevekkül edip üfürükçülük, uğur-uğursuzluk, dağlama şeklindeki Câhiliye kalıntısı

uygulamalardan uzak duranların sorgusuz cennete gireceği müjdesi verilmiştir (Buhârî, “Ṭıb”, 17, 42; Müslim, “Îmân”, 273). Kelâbâzî bu hadisi “Allah’a duyulan güven, tevekkül ve hoşnutluktan dolayı sebepleri terketmek” diye açıklamıştır. Ancak Kelâbâzî kişinin tevekkülünü zedelemediği, dinine zarar vermediği sürece zenaat, ticaret, ziraat gibi işlerle uğraşmayı sûfîlerin mubah gördüğünü belirtir (et-Taʿarruf li-meẕhebi ehli’t-taṣavvuf, s. 24, 85). Hz. Peygamber’in güçlü müminin zayıf müminden daha değerli ve Allah’ın sevgisine daha lâyık olduğunu ifade ederek kişinin tam bir azimle faydalı olanı elde etmeye çalışmasını, güç bir durumla karşılaşılması halinde Allah’ın takdirine rıza göstermesini öğütlemesi ve yakınmanın şeytanın etkisine kapı açacağı uyarısında bulunması (İbn Mâce, “Zühd”, 14) tedbir ve çalışmayla tevekkül ve takdiri birlikte gözetmek gerektiğini ortaya koymaktadır.

Kur’ân-ı Kerîm’de ve hadislerde tevekkül, müminlere ait temel bir sıfat şeklinde ele alınıp mütevekkillerden övgüyle söz edildiğinden İslâm’ın ana ilkeleri arasında kabul edilmiş, bazı sûfîlerin tevekkül anlayışını şiddetle eleştiren İbnü’l-Cevzî, Takıyyüddin İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye gibi Selef âlimleri de bu düşünceyi benimsemiştir. Ebû Hanîfe el-Fıḳhü’l-ekber’inde müminlerin iman ve tevhidde eşit, amellerde ise derece derece

olduğunu belirttikten sonra imanın muhtevasını teşkil eden mârifetullah ve Allah sevgisi gibi unsurlar yanında müminlerin tevekkül yönünden de birbirine eşit sayıldıklarını, bunun ötesinde ise derece farklılıklarının olacağını belirtirken tevekkülün inanç boyutuna dikkat çeker (İmâm-ı Azam’ın Beş Eseri, s. 75). Allah’a inananların O’na tevekkül etmesi gerektiğine dair âyetler tevekkülün imanla alâkasını, müminlerin Allah’a tevekkül ederek inkârcılardan gelen baskılara karşı direnmesini isteyen, bu hususta peygamberlerden örnekler veren âyetler de kavramın amelle ilişkisini göstermektedir. İḥyâʾü ʿulûmi’d-dîn’in otuz beşinci bölümünü tevhid ve tevekkül konularına ayıran Gazzâlî’ye göre tevekkül derin bir bilgi ve zorlu bir amel işidir. Tevekkülün aslı imandır; tevekkül var olan her şeyin gerçek yapıcısı ve yaratıcısının Allah olduğu inancına dayanır (İḥyâʾ, IV, 243, 245, 247). Şehâbeddin es-Sühreverdî de on makamdan biri olarak ele aldığı tevekkülün derecesinin Allah hakkındaki bilginin derecesine göre değiştiğini söyler; bu bilgi ne kadar tamsa tevekkül de o ölçüde güçlü olur

(ʿAvârifü’l-maʿârif, s. 238).

Kişinin, kendini her durumda Allah’ın irade ve takdirine teslim ederek O’ndan gelene rıza göstermesi tevekkülün özünü meydana getirir. Hasan-ı Basrî, “Tevekkül rızadan ibarettir” der (Ebû Tâlib el-Mekkî, II, 8). Allah’ın takdirine rıza ve teslimiyeti tamamen pasif bir hayat anlayışı, her türlü tedbirin terkedilmesi şeklinde anlayan mutasavvıflar olmuşsa da çoğunluk amelî planda sebeplere başvurmayı tevekküle aykırı görmemiştir. Tevekkülün “gassâl önünde meyyit” benzetmesiyle açıklanması tasavvuf literatüründe geniş kabul görmüş, Gazzâlî de bunu tevekkülün en yüksek derecesi diye nitelemiştir (İḥyâʾ, IV, 261). Ancak Gazzâlî, söz konusu ifadeyi tasavvuf literatüründeki yaygın anlayıştan farklı şekilde yorumlamış ve bunu hiçbir durumda Allah’ın kudret, irade, ilim gibi sıfatlarının etkisi dışına çıkılamayacağı yönünde bir şuur hali olarak açıklamıştır. Bu şuurla çalışmak ve tedbir almak tevekküle aykırı değildir. Tevekkülün iş görmeyi ve tedbir almayı terketme biçiminde yorumlanması cahillerin kuruntusudur ve dinen haram sayılmıştır. Bu yanlış telakki sünnetullahı bilmemekten kaynaklanır (a.g.e., IV, 262, 265). Diğer bazı âlimler de naklî deliller yanında kulun iradesini tamamıyla ortadan kaldırma sonucunu doğuracağı, sorumsuzluğa ve karmaşaya yol açacağı, insanları din ve dünya işlerinde tembelliğe sevkedeceği gibi aklî delillere dayanarak gassâl önünde meyyit benzetmesini çalışmayı ve tedbiri büsbütün elden bırakma diye yorumlamayı reddetmişlerdir. İbn Teymiyye böyle bir anlayışın iş ve çalışma düzenini bozacağını, doğru-yanlış, iyi-kötü gibi kavramları yok edeceğini ve bilgiyi faydasız hale getireceğini söyler (et-Tuḥfetü’l-ʿIrâḳıyye, s. 191-192). Tevekkül, yerine getirilmesi emredilen sebeplere başvurmayı gereksiz kılmaz; bu durumda, Allah’ın emrettiği şeyleri yapmadan kendisi hakkında mutluluk veya mutsuzluk olarak takdir edilen şeye rıza gösterme şeklindeki bir anlayışa götürür. Yemeden içmeden Allah’ın kendisini doyuracağını söyleyen kimse ahmak, sebepleri terkeden kimse âcizdir (et-Tevekkül, s. 13-14, 16-17). İbnü’l-Cevzî, tevekkülün kulun kendi gücünü aşan hususlarda işin sonunu Allah’a havale etmesi olduğunu söyler. Nitekim Sehl et-Tüsterî tevekkülü eleştirenin imanı, çalışmayı eleştirenin sünneti eleştirmiş olacağını söyler (Telbîsü İblîs, s. 341-344). İbn Kayyim el-Cevziyye’ye göre İslâm âlimleri tevekkülün sebeplere başvurmaya aykırı olmadığı noktasında görüş birliği içindedir. İbn Kayyim, Sehl et-Tüsterî’nin, “Tevekkül Peygamber’in hali, kesb de

sünnetidir; onun halini yaşamak isteyen sünnetini terketmez" şeklindeki sözünü de (Kuşeyrî, I, 471) nakleder (Medâricü's-sâlikîn, II, 121).

İslâm âlimlerinin tevekkülle iman ve tevhid arasındaki ilişkiye dikkat çekmeleri önemlidir. Çünkü tevekkül, her şeyden önce kulun Allah'a olan derin inanç ve güveninin bir ifadesidir. Doğru anlamıyla Allah'a tevekkül eden kul, bir işi başarmak için sahip olduğu imkân ve fırsatları Allah'ın bahşettiğine ve bunların kullanılması için yaratıldığına inanır; bu açıdan bakıldığında sebepleri ihmal etmenin onların mânasız yere yaratıldığı fikrini doğuracağını düşünür. Ayrıca insanın amelî hayatıyla ilgili pek çok âyet ve hadis bulunmakta olup tevekkülü bunların meydana getirdiği sistem bütünlüğünden kopararak sebeplere karşı ilgisizlik yönünde yorumlamak, bu temel kaynaklardaki amelî hayata dair buyrukların ve açıklamaların anlamsız olduğu sonucuna götürür. Şu halde tevekkülü, Allah'ın varlık ve olaylar dünyasında sebep-sonuç ilişkisi şeklinde kurduğu genel düzenle Kur'an'da ortaya koyduğu emirler sistemi çerçevesinde düşünmek gerekir. Tevekkül, bütün sebeplerin ve tedbirlerin üzerinde nihaî belirleyici irade ve gücün Allah'a ait olduğu yönündeki şuur ve inancın zorunlu bir sonucudur. Bu şuur ve inanç sayesinde kul, gerekli sebeplere ve tedbirlere başvurmasına rağmen sonucun umduğu şekilde çıkmaması halinde ilâhî takdirin öyle tecelli ettiğini bilerek kendisini veya sebepleri suçlamaktan kaçınır; iyimser ruh halini korumayı, moral çöküntüsünden kurtulmayı başarır. Kur'ân-ı Kerîm'de, oğlu Yûsuf'un kaybolmasından dolayı derin bir üzüntü hali yaşayan Hz. Ya'kūb'un buna rağmen Allah'a tevekkülünü dile getirerek yüksek bir metanetle ümidini koruduğu anlatılır (Yûsuf 12/18, 67, 83, 86-87). Tecrübeler de inançlı ve mütevekkil insanların başarısızlıklar karşısında daha metanetli ve ümitli davrandığını göstermekte, bu tesbit psikoloji ve pedagojide büyük önem taşımaktadır.

İbn Ebü'd-Dünyâ et-Tevekkül ʿalellāh adlı eserinde tevekküle dair bazı âyetlerle hadis ve haberleri derlemiştir (nşr. Câsim Süleyman ed-Devserî, Beyrut 1987; Türkçe'si: Hüseyin Kaya, Hadislerde Tevekkül, İstanbul 2007). İbn Teymiyye'nin tevekküle dair fetvalarından oluşan bir derleme Ebü'l-Mecd Harek tarafından et-Tevekkül ʿalellāh ve'l-aḫẕ bi'l-esbâb başlığıyla yayımlanmıştır (bk. bibl.). Yûsuf el-Kardâvî eṭ-Ṭarîḳ ilallāh: et-Tevekkül (Kahire 1995), Mirza Tokpınar, Hangi Doğru Tevekkül: Hadisler Işığında Yeni Bir Tanım (Ankara 2009) adlı birer kitap; Hasan

Karahasanoğlu, Kur’an’da Tevekkül Kavramı (1998, AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü), Rabiye Solmaz, Din Eğitimi Açısından Kur’an ve Sünnette Tevekkül Kavramı (2006, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü) isimli birer yüksek lisans tezi hazırlamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Wensinck, el-Muʿcem, “vkl” md.; Müsned, I, 30, 52, 66; İmâm-ı Azam’ın Beş Eseri (nşr. M. Zâhid Kevserî, trc. Mustafa Öz), İstanbul 1992, s. 75; Taberî, Câmiʿu’l-beyân, Beyrut 1412/1992, III, 497; XII, 132; Kelâbâzî, et-Taʿarruf li-mez̠hebi ehli’t-taṣavvuf, Beyrut 1407/1986, s. 24, 85, 101-102; Ebû Tâlib el-Mekkî, Ḳūtü’l-ḳulûb, Kahire 1310, II, 2-38; Kuşeyrî, er-Risâle, I, 464-487; Gazzâlî, İḥyâʾ, IV, 243-247, 259-293; Ebü’l-Ferec İbnü’l-Cevzî, Telbîsü İblîs, Beyrut 1414/1994, s. 340-352; Şehâbeddin es-Sühreverdî, ʿAvârifü’l-maʿârif (Gazzâlî, İḥyâʾ, IV içinde), s. 238; Takıyyüddin İbn Teymiyye, et-Tevekkül ʿalellāh ve’l-aḫẕ bi’l-esbâb (nşr. Ebü’l-Mecd Harek), Kahire 1413/1992; a.mlf., et-Tuḥfetü’l-ʿIrâḳıyye fi’l-aʿmâli’l-ḳalbiyye (nşr. Yahyâ b. Muhammed el-Hüneydî), Riyad 1421/2000, s. 185-194; İbn Kayyim el-Cevziyye, Medâricü’s-sâlikîn, Kahire 1403/1983, II, 116-148; L. Lewisohn, “Tawakkul”, EI² (İng.), X, 403-405.

Mustafa Çağrıcı

Tasavvuf.

Tevekkül tasavvufta bir makam ve hal olarak kabul edilir. Sûfîler tevekkülün birçok çeşidi ve mertebesinden bahsetmişlerdir. Onların tevekküle dair tanımları bu çeşit ve mertebelerle ilgilidir. Cüneyd-i Bağdâdî’nin, “Tevekkül kalbin Allah Teâlâ’ya itimat etmesidir” şeklindeki ifadesi tevekkülün genel bir tarifidir (Serrâc, s. 79). Ebû Nasr es-Serrâc ve Hâce Abdullah-ı Herevî gibi sûfîler tevekkülün biri bütün müminleri

kapsayan (avam), diğeri müminlerden özel bir zümreyle ilgili olan (havas), üçüncüsü çok özel bir zümreye özgü bulunan (ehassü'l-havas) üç mertebesinden söz eder. "Müminler Allah'a tevekkül etsinler" meâlindeki âyet (el-Mâide 5/11) birinci, "Tevekkül edenler Allah'a tevekkül etsinler" âyeti (İbrâhîm 14/12) ikinci, "Kim Allah'a tevekkül ederse O ona kâfidir" âyeti (et-Talâk 65/3) üçüncü mertebedeki tevekkülle ilgilidir. Birinci mertebede kulun kulluğun gereklerini yerine getirmeye gayret etmesi, kalbini rabbine bağlaması, Allah'ın kendisine yeterli olduğuna inanması, verdiğine şükredip vermediğine sabretmesi esastır (a.g.e., s. 78). Zünnûn el-Mısrî'nin, "Tevekkül nefsin aldığı tedbiri terketmek, güç ve kuvvetten soyutlanmaktır" şeklindeki tanımı tevekkülün bu mertebesiyle ilgilidir. "Tedbiri alan Allah'tır" (Yûnus 10/3, 31; er-Ra'd 13/2; es-Secde 32/5). Kulun kendi tedbirini terkedip Allah'ın tedbiriyle yetinmesi rabbine güvenmesi anlamına gelir. "Lâ havle ve lâ kuvvete illâ billâh" sözü tevekkül bahis konusu olunca kulun gücünü ve kuvvetini terketmesi demektir.

Havas veya ârif denilen müminlerin tevekkülü Allah için Allah ile ve Allah'a tevekküldür. Bu tevekkülde dünya ve âhiret menfaatleri, bunlarla ilgili sebepler dikkate alınmaz. Ârifin nefsi bu mertebede gassâlin önündeki ölüye benzetilmiştir (a.g.e., s. 79; Gazzâlî, İḥyâʾ, IV, 255). Bu mertebede sûfînin biri Hakk'a, diğeri halka bakan iki yönü yoktur; onun tek yönü vardır, sadece Hakk'a bakar. Ehassü'l-havas (sûfîlerin en seçkinleri) Allah'a kayıtsız şartsız tevekkül eder, tevekküllerinde fâni olur, tevekküllerini görmezler. İbnü'l-Cellâ'nın, "Tevekkül her hâlükârda sadece Allah'ın civarında olmaktır" ifadesi bu mertebeyle ilgilidir. Bu mertebede talep, dua ve niyazdan söz edilmez. Nemrûd tarafından ateşe atılacağı zaman Cebrâil, Hz. İbrâhim'e kurtuluş için dua etmesini söyleyince onun, "Allah'ın halimi bilmesi duama ihtiyaç bırakmıyor" demesi buna örnektir (Gazzâlî, İḥyâʾ, IV, 258). Bu tevekkülün en mükemmel mertebesidir. Serrâc bu mertebeye ulaşabilenlerin çok az olduğunu söyler (el-Lümaʿ, s. 79). Gazzâlî bu halin devam etmediğini, korku sebebiyle bir kişinin benzinin sararması gibi gelip geçici olduğunu belirtir (İḥyâʾ, IV, 255). Hamdûn el-Kassâr tevekkülün bu derecesine eremediğini, Ebû Süleyman ed-Dârânî bu tür bir tevekkülün kokusunu bile alamadığını söylemiştir.

Sûfîler, içinde bulundukları hal ve makamlara göre tevekkül konusunda

farklı yorumlarda bulunmuştur. Allah'ın bütün canlılara rızıklarını vereceği vaadine dayanan (el-Mâide 5/114) bazı sûfîler tevekkülü rızık kaygısı taşımama biçiminde anlamıştır. Şakīk-ı Belhî tevvekkülü, "Elinde avucunda olandan çok Allah'ın vaadine güvenmendir" şeklinde tarif ederken rızkı kastetmektedir. Ebû Ali ed-Dekkāk da, "Tevekkül günlük rızıkla yetinmek ve yarının kaygısını taşımamaktır" der. Bazı sûfîlerin yanlarına azık almadan çöllerde yolculuk yapmaları da rızkı tevekkül konusu olarak gördüklerini gösterir (a.g.e., IV, 260). Bununla beraber insanın faydalandığı veya zarar gördüğü her şey, bütün hal ve davranışları geniş anlamda tevekkülün konusunu oluşturur. Fidanı diken bahçıvan, tohumu eken çiftçi Allah'a tevekkül ettiği gibi yolculuk yapanlar da Allah'a tevekkül eder. Bazı sûfîlere göre tevekkül ilim ve mârifettir; kulun Allah'ın kendisine kâfi olduğunu bilmesidir (en-Nisâ 4/6, 45, 70, 79, 81, 132, 166, 171; ez-Zümer 39/36). Bazı sûfîler ise, "Tevekkül kazâya rızadır, kaderin tecellilerini gönül hoşluğuyla kabullenmektir" demiştir. Yahyâ b. Muâz er-Râzî'ye göre tevekkül insanın kendisi için Allah'ın vekil olduğuna rıza göstermesidir. Sehl et-Tüsterî'ye göre tevekkül kulun Allah'ın iradesiyle Allah'la bulunması halidir. Bu durumda iradesinden fâni olan kul Allah'ın iradesiyle bâki olur.

Tevekkülü iman kapsamında gören ve tevhid bahsinde inceleyen Gazzâlî'ye göre diğer tasavvufî kavramlarda olduğu gibi ilim, hal ve amel tevekkülün özünü oluşturur. Ona göre tevekkülde temel unsur ilimdir. İlim temel, amel netice, hal ise tevekkülün kendisidir. İlimden maksat kalbin tasdikinden ibaret olan imandır; bu ilim kuvvetli ve kesin olursa "yakīn" adını alır. Bundan dolayı tevhid anlamına gelen tevekkülün temeli yakīndir. Tevekkül kalbin tam olarak vekile itimat etmesidir (a.g.e., IV, 240, 253). Sûfîler, tevekkülü iman ve tevhidin yanı sıra muhabbet ve takvâ ile alâkalı bir konu olarak da görürler. "Mümin iseniz Allah'a tevekkül ediniz" (el-Mâide 5/23); "Allah'ın huzurunda takvâ sahibi olun ve müminler yalnızca Allah'a tevekkül etsinler" (el-Mâide 5/11) meâlindeki âyetlerde bu hususlara işaret edildiğine dikkat çekerler. Tevfik (başarı) ve sabır gibi kavramlar da tevekkülle bağlantılıdır (Hûd 11/88; en-Nahl 16/42; el-Ankebût 29/59; eş-Şûrâ 42/10). Tevekkül ahlâk ilkesinin ve faziletin temeli, başarılı olmanın şartıdır. Mümin hayırlı veya mubah bir işe Allah'a tevekkül ederek azimli ve kararlı bir şekilde girişir. Teşebbüsüne zafiyet veren vehim, vesvese, şüphe ve tereddütten onu tevekkül kurtarır. "Allah'a tevekkül ettim" diyen

bir mümin giriştiği işi kararlı biçimde sürdürür. Şakīk-ı Belhî tevekkülün dört türünden (mala, nefse, halka ve Hakk'a güvenmek) bahseder. Mümin malından, nefsinden ve halktan ziyade Hakk'a tevekkül etmekle yükümlüdür. Bu anlamda tevekkül bütün müminlerin gönülden benimsemeleri gereken genel ve temel bir kuraldır. Bu mertebede sebep ve vasıtalar dikkate alınır. Allah'a güvenmek şartıyla sebep ve vasıtalara sarılmak tevekkülün bir parçasıdır.

Tevekkül sika, tefvîz, teslim-istislâm kavramlarıyla yakından ilgilidir (Herevî, Menâzil, s. 18, 19). Bunların arasında anlam farkları olmakla beraber kalbin Allah'a güvenmesi hepsinde esastır. Ebû Ali ed-Dekkāk'a göre tevekkül ilk, teslimiyet orta, tefvîz ise son haldir. Tevekkül ehli Hakk'ın vaadiyle, teslim ehli ilmiyle sükûn ve huzur bulur; tefvîz ehli ise Hakk'ın hükmüne razı olur. Tevekkül bütün müminlerin, teslim evliyanın, tefvîz tevhid ehlinin halidir. Teslimiyeti Hz. İbrâhim'in, tefvîzi Hz. Muhammed'in niteliği olarak gösterenler de vardır. Öte yandan sûfîler tevekkül edilecek zaman konusunda çeşitli görüşler ileri sürmüştür. Herevî'ye göre bir iş için tedbir alıp teşebbüse geçmeden önce, teşebbüs ve faaliyet esnasında ve sonrasında tevekkül gereklidir. Sebebe sarılıp tedbir aldıktan sonra Allah'a güvenme haline tevekkül diyen Herevî sebepten önceki ve sonraki güven haline tefvîz adını verir. Ona göre tefvîz tevekkülden daha genel bir haldir. Sebebe sarılmadan ve tedbir almadan evvel de sonra da teşebbüs ve faaliyet esnasında tevekkül gereklidir (a.g.e., s. 18).

Tevekkülle çalışıp kazanma arasındaki ilişki öteden beri tartışılagelmiştir. Sûfîler Allah'a tevekkülle sebeplere sarılma,

tedbir alma arasında zıt bir durumun olmadığını, aksine tevekkülün çalışma ve iş hayatını daha verimli ve bereketli hale getirdiğini söyler. Tevekkül kalbî, çalışma bedenî bir eylemdir. Kul her şeyin Allah'ın takdiriyle olduğu kanaatini taşıdığı sürece kalpteki tevekkül hali beden ve organlarla faaliyette bulunmaya aykırı düşmez. Tevekkül Hz. Peygamber'in hali, çalışıp kazanmak ise sünnetidir. Onun hali üzere olan sünnetini terketmez. Çalışmayı kötüleyen sünneti kötülemiş, tevekkülü kötüleyen de imanı kötülemiş olur. Kuşeyrî, İbrâhim el-Havvâs'ın tevekkül konusundaki hassasiyetine rağmen yola çıktığında yanında matara, iğne, iplik, makas

bulundurduğunu ve bu durumun tevekküle aykırı olmadığını belirttiğini nakleder. Serrâc da bazı zümrelerin çalışmayı kötülediklerini, bir köşeye çekilip kendilerine gelecek sadakayı beklediklerini anlatır ve bunları eleştirir (el-Lüma˓, s. 524). Gazzâlî, tekke ve zâviyelerde oturup çalışmayı terkeden ve vakıf malıyla geçinenlerin bu halini tevekküle aykırı bulur (İḥyâ˒, IV, 262). Sûfîler tevekkülü anlatırken sebepleri kesip atmaktan ve tedbiri terketmekten söz ederken ameli, ibadeti, çalışıp kazanmayı bırakmaktan asla bahsetmemiş, bunların gerekliliğini vurgulamışlardır. İnsan bir işe girişirken ya Allah'a veya nefsine (malına, gücüne, nüfuzuna, sanatına, ilmine) güvenir. Nefsine güvenen kişi bir işi başardığında bunu kendisinden ve aldığı tedbirden bilir. Sûfîlerin kaçındıkları bu tür bir güven duygusudur. Bu durum bazan sebeplerin ilâhlaştırılmasına kadar gider ki buna tasavvufta "şirk-i esbâb" denilmiştir. Tabiatçıların her şeyi tabiat kanunlarına ve tabii sebeplere bağlamaları böyledir.

İnsanın iradesini kullanmadan her şeyi Allah'tan beklemesini tevekkül diye yorumlayan anlayışı tam bir çılgınlık diye niteleyen Gazzâlî insanların tevekkül karşısındaki davranışlarını üç durumda inceler (a.g.e., IV, 259). Belli bir sebebin belli bir netice vermesi açık ve kesin olur. Bu sünnetullahtır, ilâhî bir düzendir. Bu durumda mümin ilim ve hal olarak Allah'a tevekkül eder, aldığı gıdayı Allah'tan bilir, kalbi de Allah'a itimat halinde olur. İkinci durumda büyük bir ihtimalle o sebep o neticeyi meydana getirir. Üçüncü durumda ise o sebebin o neticeyi meydana getirmesi zayıf bir ihtimaldir. Bu durumda tedbir almak ve sebebe sarılmak sünnetullahın gereğidir. Bundan dolayı yolcuların yanlarına azık almaları gelenek olmuştur. Yolcunun yolda yiyecek bulması da yanına aldığı azığı kaybetmesi de muhtemeldir ve alınan tedbirin istenen sonucu vermesi kesin değildir. Yola çıkan kimsenin yanına aldığı azığa değil Allah'a, sebebe değil sebepleri yaratana güvenmesi gerekir. Üçüncü durumda zayıf sebepler ve çok düşük ihtimaller üzerinde gereğinden fazla durulması hırs ve tamahla açıklanır, bunun tevekkülle ilgisi yoktur. Tevekkülün bir faydası da insanı ihtirastan korumasıdır. Gazzâlî sıradan müminlerin, evliyanın ve âriflerin sebebe sarılma ve tedbir alma bakımından farklı durumları bulunduğuna dikkat çeker. Allah'ın fiillerinin tecellisini temaşa eden bazı sûfîler, "O'ndan başka fâil yoktur" derler. Bu hali yaşayan sûfî ne tedbiri ne de herhangi bir sebebi görür, hatta kendini ve tedbirini bile göremez. Ancak bu hal geçtikten sonra sebepler ve vesileler âleminde yaşadığını dikkate alır

(a.g.e., IV, 240-256). Ebû Tâlib el-Mekkî ve Gazzâlî gibi müellifler Allah'a tevekkül esas olmak şartıyla ailenin geçimini sağlamanın, dilenmemek için mubah bir geçim yolu bulmanın, zarardan sakınmanın, tehlikeden kaçınmanın, malları koruma altına almanın, tedavi olmanın, ihtiyaç duyulan besin maddelerini ve diğer malzemeleri mâkul oranda depolamanın câiz olduğunu belirtmişler, cevaz veya fazilet durumlarını da ayrıntılı biçimde açıklamışlardır.

BİBLİYOGRAFYA

Muhâsibî, el-Rızḳu'l-ḥelâl ve ḥaḳīḳatü't-tevekkül ʿalellāh (nşr. M. Osman el-Huşt), Kahire 1984; a.mlf., el-Mekâsib (nşr. Abdülkādir Ahmed Atâ), Beyrut 1407/1987; İbn Ebü'd-Dünyâ, et-Tevekkül ʿalellāh (nşr. Câsim el-Füheyd ed-Devserî), Beyrut 1407/1987; Serrâc, el-Lümaʿ, s. 78-79, 524; Kelâbâzî, et-Taʿarruf, s. 151; Ebû Tâlib el-Mekkî, Ḳūtü'l-ḳulûb, Kahire 1961, II, 3-76; Sülemî, Ṭabaḳāt, s. 556; Kuşeyrî, Risâle (Uludağ), s. 257-268; Herevî, Menâzil, s. 18, 19; a.mlf., Ṭabaḳāt, s. 723; Gazzâlî, İḥyâʾü ʿulûmi'd-dîn, Kahire 1358/1939, IV, 238-286; a.mlf., el-Maḳṣadü'l-esnâ, Kahire 1322, s. 93; Ahmed-i Câmî, Miftâḥu'n-necât (nşr. Ali Fâzıl), Tahran 1347 hş., s. 155-171; Ebû Mansûr el-Abbâdî, Ṣûfînâme (nşr. Gulâm Hüseyin Yûsufî), Tahran 1347, s. 110-114, 118; Şehâbeddin es-Sühreverdi, ʿAvârifü'l-maʿârif, Beyrut 1966, s. 499; Muhyiddin İbnü'l-Arabî, el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye, Kahire 1293, II, 264-268; Mevlânâ, Mesnevî, I, 89-93; II, 52, 199; III, 204; V, 129, 196, 233; İbn Atâullah el-İskenderî, et-Tenvîr fî isḳāti't-tedbîr, Kahire 1973; İbn Teymiyye, et-Tevekkül ʿalellāh ve'l-aḫẕ bi'l-esbâb (nşr. Ebü'l-Mecd Harek), Kahire 1413/1992; Abdülkerîm el-Cîlî, el-İnsânü'l-kâmil, İstanbul 1300, II, 111-116; Câmî, Nefeḥâtü'l-üns (nşr. Mahmûd Abîdî), Tahran 1370 hş., s. 1025; İbrâhim Hakkı Erzurûmî, Ma'rifetnâme, İstanbul 1310, s. 354-370; Seyyid Sâdık-ı Gûherîn, Şerḥ-i Iṣṭılâḥât-ı Taṣavvuf, Tahran 1368, III, 81, 93, 163-167, 306-337; Asgar Dâdbih-Ali Refîî, "Tevekkül", DMT, V, 153-155; Mâlikî Hüseynî v.dğr., "Tevekkül", Dânişnâme-i Cihân-ı İslâm, Tahran 1383/2004, VIII, 586-594.

Süleyman Uludağ

TEVELLÎ

(التولّي)

Devlet başkanlığı, dolayısıyla siyasî hâkimiyet konusunda kendileri gibi düşünenlerle dostluk içinde bulunma anlamında İmâmiyye Şîası’nca benimsenen bir esas; teberrînin karşıtı

(bk. TEBERRÎ).

TEVELLÜD

(bk. TEVLÎD).

TEVELLÜD

(التولّد)

Bitki ve hayvanların birbirinden ya da cansız maddelerden kendiliğinden oluşumu için kullanılan felsefe terimi.

Sözlükte "doğurmak" anlamındaki vilâd (vilâdet) kökünden türeyen tevellüd "doğmak, ortaya çıkmak, meydana gelmek" demektir. Terim olarak bitki ve hayvanların erkek ve dişisinin bir araya gelmesiyle üremeyi (tevâlüd) değil, erkek-dişi ilişkisi olmadan birbirinden (biogenèse) ya da cansız maddelerden meydana gelmeyi ifade eder (et-Taʿrîfât, "Tevellüd" md.; Salîbâ, I, 367). Canlıların embriyolojik bir süreç dışında doğrudan cansız maddelerden oluşabileceği düşüncesi İslâm öncesi Grekler'e kadar gitmektedir. Aristo'ya göre dört unsur (hava, su, ateş, toprak), uygun şartlar altında kendiliğinden mineraller yanında bitkileri ve hayvanları da teşkil edebilir. Yine canlılar bir anne babadan üreyebildikleri gibi -böceklerde görüldüğü üzere-topraktan ve çürümüş bitkiden ya da hayvanların iç organlarından üreyebilir. Aristo arı, sinek, balık ve salyangoz türünden canlıların her iki şekilde de teşekkül edebileceğini söyler. Aristo'nun bu fikirleri Ortaçağ İslâm düşüncesini türlü biçimlerde etkilemişse de (Kruk, XXXV/2 [1990], s. 270, 278), İslâm düşünürleri doğum, ölüm, oluş, bozuluş gibi doğal olayların ilâhî ilim, irade ve kudretle meydana geldiğini, dolayısıyla bunların temelde Allah'ın fiilleri olduğunu kabul ederek Aristo'nun ilâhî tesiri dışlayan kendiliğinden üreme (generatio spontanea) fikrine katılmamışlardır. Bu sebeple müslüman düşünürlerin normal fiziksel ve biyolojik süreçler yaşanmadan bitki veya hayvanların üreyebileceği yolundaki tevellüd düşüncelerini daima ilâhî fiille birlikte anlamak gerekir.

İslâm düşüncesinde tevellüd fikrine dair ilk bilgilere, konuyu daha çok eleştirel bir tarzda ele alan Câhiz'de rastlanmaktadır. Câhiz'in anlattığına göre bazı kişiler farelerin Kātûl nehrinin çamurundan meydana geldiği iddiasını reddetmiş, normal şartlar altında canlılardan oluşan bir varlığın cansız bir maddeden oluşmasını mümkün görmemişlerdir. Bu zümre, görüşlerini bitki ve hayvanlara göre daha alt seviyede bulunan madenlere

kadar genişletip insanların müdahalesiyle bakırın altına, civanın gümüşe dönüşmesini de kabul etmemiştir. Çiftleşerek üreyen canlıların kendiliğinden teşekkül edebileceği iddiasına Câhiz de katılmaz (Kitâbü'l-Ḥayevân, V, 348-351); kirlenmiş insan bedeninden bitin doğuşunu mümkün görürse de (a.g.e., V, 371-375) balıkların ve kurbağaların yağmurdan veya buluttan oluştuğu iddiasını da reddeder. Ona göre bu canlılar hava, su ve toprak özelliklerinin belirli oranda karışımı sonucu Allah tarafından yaratılmaktadır (a.g.e., I, 156).

Tevellüd meselesini ele alanlardan biri de İbn Vahşiyye'dir. Ona göre bitkiler, hayvanlar ve madenler farklı süreçler içinde tevellüd yoluyla meydana gelebilir; meselâ fesleğenden akrepler, hardal yapraklarının çürümesinden böcekler, ağaç dallarından ipek böceği oluşabilir, bir hayvan bir başka hayvanın cüzlerinden teşekkül edebilir. İbn Vahşiyye, bitki ve hayvanlarla benzer özelliklere sahip bulunduğundan insanın cansız maddeden teşekkülünü de mümkün görmektedir (el-Filâḥatü'n-Nabaṭiyye, II, 1312-1324). Câbir b. Hayyân da canlı varlıkların yapay süreçler sonucunda inorganik maddelerden çeşitli tekniklerle meydana getirilebileceğini savunmuştur. Ona göre aynı yöntemle değerli metaller de elde edilebilir (Muḫtâru resâʾil, s. 341-346). İbn Tufeyl'in meşhur romanının kahramanı Hay b. Yakzân, dört unsura ait niteliklerin (sıcaklık, soğukluk, kuruluk, yaşlık) dengeli biçimde oluştuğu ortamda mayalanan organik özelliklere sahip çamurun ruhla birleşip canlılık kazanmasıyla meydana gelmiştir (Ḥay b. Yaḳẓân, s. 26-27). Benzer bir süreç İbnü'n-Nefîs'in kahramanı Kâmil'in tevellüdünde de söz konusudur (er-Risâletü'l-Kâmiliyye, s. 151-153). Ancak İbn Tufeyl'in Hay b. Yakzân'ı ve İbnü'n-Nefîs'in Kâmil'i birer roman kahramanı olup ilgili eserleri yaratma teorisi yönünden değil metafizik ve ahlâkî açıdan değerlendirmek gerekir.

Tevellüde örnek olarak genelde sürüngen ve haşerat türünden hayvanlar göstermiş; fare, sıçan ve yılan gibi canlıların çiftleşme yoluyla üreyebildiği gibi çiftleşme olmadan organik maddelerden de meydana gelebileceği ileri sürülmüştür. Bîrûnî'ye göre birçok hayvan ilk oluşum aşamasında bitkilerden veya birbirinden türeyebilmekte ve ardından hayatına tenâsül yoluyla devam etmektedir (el-Âs̱ârü'l-bâḳıye, s. 228). Tevellüdü kabul edenler bir canlının başka bir canlının cüzlerinden teşekkülünü de mümkün görmüşlerdir (meselâ bk. İbn Sînâ, s. 76; İbn Tufeyl, s. 26-27). Bu tür bir

oluşum küçük canlılar yanında deve gibi büyük hayvanlar için de söz konusudur. İhvân-ı Safâ'nın kanaatine göre teşekkülünü tamamlayan dişi ve erkek canlıların tamamı temelde cansız maddeden meydana gelmiş, daha sonra varlıklarını tenâsül yoluyla sürdürmüştür. Ekvatorun altında maddenin her türlü şekli almaya hazır bulunduğu, gece ve gündüzün birbirine eşit olduğu, iklimin daima rutubetli ve ılıman seyrettiği bir bölge vardır. Hz. Âdem ile Havvâ burada vücuda gelmiş, ardından onların çiftleşmesiyle insanlar doğmuştur (Resâʾil, II, 181-182). Cansız maddeden canlı organizmaların oluşunu, basitten karmaşığa doğru bir seyir izlemek üzere İbn Miskeveyh tarafından da kabul edilir. Buna göre ilk unsurların birbiriyle karışımı neticesinde dünyada ortaya çıkan ilk bitki cansızlık sınırına en yakın olan otlardır (el-Fevzü'l-aṣġar, s. 113-114). Bu görüş Aristo'nun belirttiği, her doğanın cisimlerden hayvana doğru aşama aşama ilerlediği tezine uygundur (Parts of Animals, IV/5, s. 333-335).

Öte yandan aynı türlerin hem çiftleşme hem oluşum yoluyla meydana gelip gelmeyeceği hususunda ihtilâf edilmiştir. İbn Sînâ, Horasan'da sağanak halinde yağan yağmurların ardından çok sayıda ipekböceğinin ortaya çıktığını ve bunların kozalar örerek kelebeklerin oluşumunu sağladığını ileri sürer. Ona göre insanlar canlı türlerinin tükenmesine yol açtıklarında çiftleşerek üremesi mümkün görülmeyen türlerin tevellüd yoluyla varlıklarını sürdürmesi söz konusudur (eş-Şifâʾ, s. 384). Tevellüdü -ceninin anne karnından, bitkilerin topraktan meydana gelişinde olduğu gibi-bir cismin diğerinin bağrından teşekkülünü ifade eden bir kavram olarak açıklayan Gazzâlî, cisim ve cevherlerin aksine arazlar konusunda bu durumu imkânsız görmektedir (el-İḳtiṣâd, s. 96). Fahreddin er-Râzî, yeryüzündeki canlı hayatını kesintiye uğratan tûfanlardan sonra türler bozulduğu için bitki ve hayvanların tevellüd suretiyle meydana gelişini mümkün görmektedir. Buna göre incir ve fesleğenden akrep, suya atılan saçlardan yılan, çamurdan fare ve yağmurdan kurbağa oluşabilir; çiftleşerek üreyen birçok hayvan tevellüd yoluyla da meydana gelebilir. İnsan bedeninin cansız maddeden tevellüdü dahi mümkündür. Çünkü insan bedeni cüzlerinde bulunan çeşitli unsurların özel biçimde karışımından oluşur (el-Mebâḥiṡü'l-meşriḳıyye, s. 226-227).

Tevellüdün imkânıyla ilgili yukarıdaki görüşler, o çağların tabiat bilimlerindeki sınırlı bilgi imkânları ve yüzeysel gözlem şartları dikkate

alınarak değerlendirilmelidir. Ayrıca İslâm âlimlerinin cansız maddeden canlı organizmanın teşekkülünü mümkün görmelerinde Kur'an'da yer alan insanın çamurdan (es-Secde 32/7-9; Sâd 38/71-72), canlıların sudan (el-Enbiyâ 21/30; en-Nûr 24/45) yaratıldığına dair bilgilerin etkili olduğu söylenebilir. Bu sebeple söz konusu âlimler tevellüd düşüncesinin Allah'ın yaratma sıfatıyla çelişmediğini düşünmüşlerdir. Zira maddeyi ve canlıları tevellüde imkân verecek nitelikte yaratan Allah'tır. Yaşayan organizmaların meydana gelişi, ister normal üreme ve oluşuma uğramadan cansız maddeden yaratılsın isterse birbirinden olsun her durumda Allah'ın yaratma fiili söz konusudur. Canlıların oluşumunu sağlayan fiziksel-biyolojik süreçleri, kendi dönemlerinin sınırlı bilgileri ve gözlem imkânları ölçüsünde doğal terimlerle anlatan İslâm âlimleri bunun kaynağını ilâhî yaratmaya bağlamakta, böylece Aristo'nun "spontanea generatio" görüşünü ilâhî ilim, irade ve kudretle irtibatlı şekilde ortaya koymaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Aristotle [Aristo], Generation of Animals (trc. A. L. Peck), Cambridge 2000, XIII, 137, 171-173, 333, 357; a.mlf., History of Animals (trc. A. L. Peck), Cambridge 2000, XI/5, s. 97-103; a.mlf., Parts of Animals (trc. A. L. Peck), London 1961, IV/5, s. 333-335; İbn Vahşiyye, el-Filâḥatü'n-Nabaṭiyye (nşr. Tevfîk Fehd), Dımaşk 1995, II, 1312-1324; Câbir b. Hayyân, Muḫtâru resâʾil (nşr. P. Kraus), Kahire 1354/1935, s. 341-346; Câhiz, Kitâbü'l-Ḥayevân, I, 156; V, 348-351, 371-375; İhvân-ı Safâ, Resâʾil, Beyrut 1376-77/1957, II, 181-182; İbn Miskeveyh, el-Fevzü'l-aṣġar (nşr. Sâlih Uzeyme), Tunus 1987, s. 113-114; İbn Sînâ, eş-Şifâʾ eṭ-Ṭabîʿiyyât (8), s. 67, 76, 384-386, 390; Bîrûnî, el-Âs̱ârü'l-bâḳıye ʿani'l-ḳurûni'l-ḫâliye (nşr. C. E. Sachau), Leipzig 1923, s. 228 vd.; Gazzâlî, el-İḳtiṣâd fi'l-iʿtiḳād (nşr. İbrahim Agâh Çubukçu-Hüseyin Atay), Ankara 1962, s. 95-96; a.mlf., el-Maḍnûn bihî ʿalâ ġayri ehlih (Mecmûʿatü resâʾili'l-İmâm Ġazzâlî içinde), Beyrut 1406/1986, s. 140-141; İbn Tufeyl, Ḥay b. Yaḳẓân (nşr. Albert Nasrî Nâdir), Beyrut 1993, s. 26-27, 29-32; Fahreddin er-Râzî, el-Mebâḥis̱ü'l-meşriḳıyye

(nşr. Muhammed el-Mu‘tasım-Billâh el-Bağdâdî), Beyrut 1410/1990, s. 226-227; İbnü’n-Nefîs, er-Risâletü’l-Kâmiliyye fi’s-sîreti’n-nebeviyye (nşr. Abdülmün‘im M. Ömer), Kahire 1987, s. 151-153; Sami S. Hawi, Islamic Naturalism and Mysticism, Leiden 1974, s. 110-113; Cemîl Salîbâ, el-Muʿcemü’l-felsefî, Beyrut 1982, I, 367; R. Kruk, “A Frothy Bubble: Spontaneous Generation in the Medieval Islamic Tradition”, JSS, XXXV/2 (1990), s. 265-282; a.mlf., “Tawallud”, EI^{2} (İng.), X, 378-379.

Osman Demir

TEVESSÜL

(التوسّل)

Sâlih amelleri veya bazı kişileri vesile edinerek Allah’a yakın olmaya çalışmak, O’ndan dilekte bulunmak anlamında terim.

Sözlükte “bir aracı vasıtasıyla maddî veya mânevî derecesi yüksek birine yaklaşmayı arzu etmek; iyi amellerle Allah’a yaklaşmayı ummak” anlamındaki vesl kökünden türeyen tevessül bir müslümanın işlediği sâlih amelleri, Hz. Peygamber’i yahut velîleri vesile yaparak Allah’a yakın olmaya çalışmasını ifade eder. Vesîle üstün konumdaki birine yaklaşmaya aracı olacağı umulan şey veya kimsedir. “Yardım istemek” anlamındaki istiâne, istigāse ve istimdâd da aynı mânada kullanılır. Kur’ân-ı Kerîm’de tevessül kelimesi geçmez. Vesilenin yer aldığı iki âyetten birinde Cenâb-ı Hak, müminlere kendisine yakın olmaya vasıta aramalarını ve kurtuluşa ermek için O’nun yolunda bütün güçlerini harcamalarını emretmekte (el-Mâide 5/35), diğerinde ilâh diye tapılan ve dua edilen varlıkların da rablerine yakın olmak için bir vasıta aradıkları belirtilmektedir (el-İsrâ 17/57). Ebû Mansûr el-Mâtürîdî bu âyette sözü edilen varlıklar içinde meleklerin de yer alabileceğini söyler, zira meleklere ve gözle görülmeyen diğer bazı varlıklara da yaratılmışlık üstü konum tanıyanlar olmuştur (Teʾvîlâtü’l-Ḳurʾân, VIII, 299-302). Allah’a yakın olmak amacıyla vesile aramanın mahiyeti “ilim ve ibadetle O’nun yoluna girme, İslâmî erdemlerle nitelenme” şeklinde açıklanmıştır (Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “vsl” md.). Farklı görüşler bulunmakla birlikte müfessirler vesileye “müslümanı Allah’ın rızasına ulaştıran her türlü ilim ve amel” mânasını vermişler, nâfile ibadetleri de bunun kapsamı içinde değerlendirmişlerdir (Taberî, Câmiʿu’l-beyân, VIII, 405; İbn Teymiyye, Ḳāʿide, s. 48). Hadislerde vesile ve tevessül kelimeleri yer almaktadır. Çeşitli rivayetlerde belirtildiğine göre kuraklık dönemlerinde ashap Hz. Peygamber’le tevessülde bulunarak Allah’a dua ediyor ve duaları kabul görüyordu. Onun vefatından sonra amcası Abbas ile tevessülde bulunulmuştur (Buhârî, “İstisḳāʾ”, 3; “Feżâʾilü aṣḥâbi’n-nebî”, 11). Resûl-i Ekrem, gözleri görmeyen bir sahâbîye kendisiyle tevessülde bulunarak Allah’a dua etmesini söylemiş, sahâbî

yaptığı duadan sonra görmeye başlamıştır (Tirmizî, “Daʿavât”, 119; ayrıca bk. Müsned, II, 168; III, 83; Müslim, “Ṣalât”, 11).

İbn Cerîr et-Taberî, müslümanlar arasında vuku bulan ihtilâflar bağlamında Resûlullah’tan sonra Allah’ın hücceti sayılan dinî liderlerin bulunup bulunmadığı meselesinin tartışıldığını belirtir; ayrıca Allah’a dua ederken “peygamber ve velîler hakkı için” ifadesini kullanıp tevessülde bulunmanın câiz olmadığına ilişkin bir görüşü Ebû Hanîfe’ye nisbet eder (et-Tebṣîr, s. 156; krş. M. Nesîb er-Rifâî, s. 26). Bu tür nakillerden hareketle tevessül konusuna ilişkin tartışmaların II. (VIII.) yüzyılın ilk yarısında ortaya çıktığını söylemek mümkündür. Daha sonra Mâlik b. Enes’e atfedilen bazı görüşlerin yanı sıra hadis mecmualarında zayıf kabul edilen bir kısım rivayetlerin yer almasından da bu meselenin erken dönemlerde gündeme geldiği anlaşılmaktadır. Konu, tasavvuf ve tarikatların yaygınlaşmasının ardından İbn Teymiyye’den itibaren Selef âlimleriyle diğer Sünnî âlimleri arasında önemli bir ihtilâf mevzuu haline gelmiştir. Tevessülün çeşitlerini ve bunlarla ilgili görüşleri şöylece özetlemek mümkündür:

1. Allah’ın zâtı, isimleri ve sıfatlarıyla tevessül. Kur’an’da Allah’a en güzel isimleriyle dua edilmesi ve O’nun övülüp yüceltilmesi emredilmiş (el-A‘râf 7/180; Kāf 50/39-40), Hz. Peygamber dualarında Allah’ın kendi zâtına verdiği isimlerle O’na niyazda bulunmuş ve ashabına da bunu öğretmiştir (Müsned, I, 391, 452; Tirmizî, “Daʿavât”, 92). Kur’an okuduktan sonra dua etmek de Allah’ın sıfatlarıyla tevessülde bulunma olarak kabul edilmiştir, çünkü Kur’an Allah kelâmıdır, O’nun kelâmı ise sıfatıdır. Bu tür tevessülün bid‘at sayılmadığı hususunda ittifak vardır (M. Nesîb er-Rifâî, s. 25-51; Himyerî, s. 39).

2. Hz. Peygamber’le tevessül. Bütün âlimler Hz.Peygamber’le tevessülde bulunmayı câiz görmüş, ancak onunla tevessülde bulunmanın anlamı konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. a) Resûlullah ile tevessül etmek onun Allah nezdindeki makamı ve derecesinin hakkı için değil hayatta iken ondan dua etmesini istemek ve Allah’tan onu kendisine şefaatçi kılmasını talep etmek anlamına gelir. Böyle bir tevessül câizdir. Buna rağmen huzurunda, gıyabında veya ölümünden sonra zatıyla tevessülde bulunmak câiz değildir. Nitekim bir kuraklık yılında Hz. Ömer’in hayatta olmayan Resûl-i Ekrem yerine Abbas b. Abdülmuttalib ile tevessülde bulunması

tevessülün bir kimseden dua istemek mânasına geldiğini gösterir. Resûlullah ile tevessülün bir başka anlamı da kendisine itaat etmek, onun gösterdiği yola uyduğunu belirterek Allah'tan talepte bulunmaktır. Zatıyla tevessülü ve kabrinin yanında yapılan duanın mescidlerde yapılan dualardan üstün olduğunu ifade eden rivayetler zayıftır. İbn Teymiyye, Muhammed Abduh, M. Reşîd Rızâ gibi Selefî âlimler bu görüştedir (İbn Teymiyye, Ḳāʿide, s. 57-75, 113-114, 140-141; İbn Ebü'l-İz, I, 298-299; Reşîd Rızâ, VI, 371-377). b) Hz. Peygamber'le tevessülde bulunmak dünyaya gelmeden önce, hayatta iken ve ölümünden sonra onun zatı ve Allah katındaki derecesiyle Allah'tan talepte bulunmak anlamına gelir. Kur'an'da müminlere Allah'a yakın olmak için vesile aramaları (el-Mâide 5/35), Allah'ı sevenlerin peygamberine itaat etmeleri emredilmiş ve ona uyanları Cenâb-ı Hakk'ın seveceği bildirilmiştir (Âl-i İmrân 3/31-32). Allah'a yaklaşma vesilelerinin başında Resûl-i Ekrem gelir; ayrıca sevgi ve itaat ancak Resûlullah'ın zatına yönelik olabilir. Ashaptan itibaren fıkıh, kelâm ve tasavvuf âlimlerinin Hz. Peygamber'in zatıyla tevessülde bulunmayı câiz görmeleri de bu konuda bir delil teşkil eder. İbn Teymiyye'ye kadar bu hususta âlimler arasında herhangi bir ihtilâf çıkmamıştır (Resûlullah'ın zatıyla tevessülde bulunmanın onun henüz dünyaya gelmeden önce başladığına dair telakkiler için bk. Müsned, IV, 138; Himyerî, s. 303-318). Hz. Ömer'in Abbas ile tevessülde bulunması sonuçta Resûl-i Ekrem'le tevessül etmek anlamına gelir. İmam Mâlik, Resûlullah'ın kabrine yönelerek tevessülde bulunmakta bir sakınca görmemiştir (Sübkî, s. 134-143; Âlûsî, VI, 128; Kevserî, s. 11-12). Sünnî âlimlerin çoğunluğu bu görüştedir.

3. Amel-i sâlihle tevessül. İman ve itaatten sonra Allah'tan mağfiret dilemeyi ifade eden âyetlerin yanı sıra (el-Bakara

2/285; Âl-i İmrân 3/193-194) Fâtiha sûresinde yer alan, "Sadece sana tapar ve yalnızca senden yardım dileriz" (1/5-6) cümlesinin ardından hidayete eriştirme niyazında bulunmaya dair âyet amel-i sâlihle tevessülde bulunmaya işaret eder. Bir mağarada mahsur kalan müminlerin kurtuluşunu haber veren rivayetlerde belirtildiği gibi (Müsned, II, 116; Buhârî, "Edeb", 5) amel-i sâlihle tevessülde bulunarak yapılan duaların makbul olduğu yolunda bilgiler mevcuttur. İbn Mes'ûd'un teheccüd namazı kıldıktan sonra, "Allahım, emrettin itaat ettim, davet ettin icabet ettim, beni bağışla!"

şeklindeki duası ashabın bu tür tevessüle başvurduğunu kanıtlayıcı niteliktedir. Âlimlerin tamamı bunu câiz görmüştür (Âlûsî, VI, 127; M. Nesîb er-Rifâî, s. 111-134).

4. Müttaki ve sâlih müminlerin duasıyla tevessül. Âlimler bunu da ittifakla kabul etmiştir. Esasen müminlerin duasını istemek Kur'an ve Sünnet'te teşvik edilmiştir. Nitekim Resûl-i Ekrem umreye giden Hz. Ömer'den kendisi için dua etmesini istemiştir. Sahâbîler de sıkıntılarının giderilmesi için Resûlullah'ın duasına başvurup tevessülde bulunmuştur (İbn Teymiyye, Ḳāʿide, s. 66-69; M. Nesîb er-Rifâî, s. 141-163).

5. Hayatta olan velîler ve sâlih müminlerin zatıyla tevessül. Bu konuda iki yaklaşım mevcuttur. a) Bu tevessülü câiz görenler, bunun Kur'an'da Allah'a yaklaştıran vesileler aramayı emreden âyetin (el-Mâide 5/35) alanına dolaylı biçimde girdiğini söylemiştir. Nitekim melekler Âdem'e secde ederek Allah'a yakınlık sağlamış, iyi kulların ilâhî rahmetin tecelli ettiği hayır sahipleri olduğu belirtilmiş ve müminlere iyilerle birlikte ölmeyi dilemeleri öğretilmiştir (Kevserî, s. 2-15; Ebü'l-Fazl, s. 17-18; Himyerî, s. 139-142, 181-182). Hadislerde Resûlullah ile tevessülde bulunmanın tavsiye edilmesi ona tâbi olan ve bunu teşvik eden velîler ve sâlihlerle tevessülü de câiz kılar. Hz. Ömer'in Abbas b. Abdülmuttalib ile tevessül etmesi de bu konunun bir delilini teşkil eder (Sübkî, s. 143-144; Kevserî, s. 18). Sâlih amellerle tevessülde bulunmanın meşrû kabul edilmesi bu amelleri yapanlarla tevessülü de meşrû hale getirir. Zira zat asıl, zata ait fiil fer'îdir, fer'î ile tevessül câiz ise asılla tevessül de câizdir (Himyerî, s. 43-44, 71-72, 126). Allah'ın yaratmadaki sünneti (âdet-i ilâhiyye) bazı vasıta ve sebeplerle fiilleri gerçekleştirmesi şeklinde tecelli eder. O'nun hasta olan birine ilâç vasıtasıyla şifa vermesi gibi mânevî hastalıklara müptelâ olan birine velî ve sâlih kulları vasıtasıyla şifa vermesi de sünnetine uygundur (Muhammed el-Burhânî, s. 3-8; Himyerî, s. 22-23, 55-56). Müctehid âlimlerin velîlerle tevessülü câiz görüp uyguladığına dair rivayetler bu fiilin meşruiyetine ilişkin diğer bir delil konumundadır. İmam Şâfiî'nin Ehl-i beyt'in yanı sıra Ebû Hanîfe ile, Ahmed b. Hanbel'in de Şâfiî ile tevessül ettiğine dair rivayetler sahih kaynaklarda mevcuttur. Fahreddin er-Râzî, Tâceddin es-Sübkî, Teftâzânî, Seyyid Şerîf el-Cürcânî gibi âlimler bu tevessülü meşrû kabul edenlerden bazılarıdır. Burada velîler, kendilerinden kaynaklanan bir güce sahip kişiler olarak değil Allah'ın bir sonucu

yaratmasının sebebi olarak görülmektedir (Kevserî, s. 3-4; Himyerî, s. 18-19, 265-266, 420-425). Eş‘arî ve Mâtürîdîler’in çoğunluğu bu görüştedir. b) Velîler ve sâlih müminlerin zatıyla tevessül câiz değildir, çünkü bu Allah’a yapılan tâzime benzer. Bu görüşü savunanlar tevessülle ilişkilendirilen âyetlerde zatla tevessüle dair bir işaret bulunmadığını, bu âyetlerin müminleri sâlih amel yapmaya teşvik ettiğini söyler. Onlara göre ilgili âyetlerden hareketle ortaya konulan görüşler aşırı bir yorumdan ibarettir. Başta Hz. Âdem’in tevessülü olmak üzere Resûlullah’a nisbet edilen rivayetler de zayıftır. Ashap, tâbiîn ve müctehid âlimlere izâfe edilebilecek böyle bir uygulama sahih rivayetlerle nakledilmemiştir. Selef âlimleri bu görüştedir (İbn Teymiyye, Ḳāʿide, s. 66, 133; Âlûsî, VI, 127-128).

6. Peygamberler, velîler ve sâlihlerin zatıyla Allah’a yemin ederek tevessülde bulunmak. Başta Ebû Hanîfe olmak üzere âlimlerin büyük çoğunluğu, “Filân velînin veya sâlih kulun hakkı için senden şunu niyaz ederim” şeklinde yemin mânasına gelebilecek ifadelerle tevessülün câiz görülmediği yahut tahrîmen mekruh olduğu görüşünde birleşmiştir. İster nebî ister velî veya Kâbe gibi mukaddes bir mekân olsun Allah’ın adından başkasıyla yemin etmek meşrû değildir. Selef âlimlerine göre ise bu tür bir tevessül şirke götürür. Tasavvuf mensupları bu tür tevessülü câiz görmüştür (İbn Teymiyye, Ḳāʿide, s. 50-51, 114-115; Âlûsî, VI, 128; Reşîd Rızâ, VI, 372-375).

7. Peygamberler, velîler ve sâlih kullarla ölümlerinden sonra tevessülde bulunmak. Bunu câiz görenlerle Selef âlimleri arasında önemli görüş ayrılıkları bulunmaktadır. Eş‘ariyye, Mâtürîdiyye ve Sûfiyye’ye mensup âlimlere göre ölümlerinden sonra da Allah’ın iyi kullarıyla tevessül edilebilir. Çünkü tevessülle elde edilen sonucu yaratan Allah’tır ve sâlih kulun diri veya ölü olması durumu değiştirmez. İyi kullarla tevessülün sebebi onların Allah nezdindeki dereceleridir. Dünyada eksik ruhları tamamlama görevini yerine getiren iyi kullar bu fonksiyonlarını öldükten sonra da sürdürebilir. Kur’an’da kâfirlerin ölen yakınlarından ümit kestiğinin (el-Mümtehine 60/13), ayrıca ölenlerin de nimet veya azap içinde bulunduğunun belirtilmesi (bk. KABİR) bunu kanıtlar niteliktedir. Ölülere selâm verilmesi onların da ruhen buna mukabele etmesini gerektirir. Temiz ruhların, kabirlerini ziyarete gelenlerin ruhlarıyla ilişki kurması, onları hayra yöneltmesi ve nurlandırması mümkündür. Nitekim Şâfiî Ebû

Hanîfe'nin, İbn Huzeyme Ali er-Rızâ'nın, Ebû Ali el-Hallâl Mûsâ el-Kâzım'ın kabrine gidip tevessülde bulunmuştur. Fahreddin er-Râzî, Teftâzânî, Seyyid Şerîf el-Cürcânî gibi âlimlerin bu tevessülü câiz görmesi ashaptan itibaren müslümanların uyguladığı bu fiilin meşrûluğunu gösterir (el-Meṭâlibü'l-ʿâliye, VII, 275-277; Şerḥu'l-Maḳāṣıd, II, 43; Kevserî, s. 5-9). İbn Teymiyye'den itibaren bu tevessülü câiz kabul etmeyen Selef âlimlerine göre tarihte putperestlik ölen sâlih kişilerden yardım dilemekle başlamıştır. Önce ölülerden Allah'a aracı olmaları istenmiş, ardından sâlihlerin putları yapılarak bunlara tapılmıştır. İslâm dininde ölüye hitap ederek ondan dua isteme şeklinde bir uygulama mevcut değildir. Eğer ölülerle tevessül câiz olsaydı Hz. Ömer, Resûlullah'ın amcası Abbas'la değil Peygamber'le tevessül ederdi. Resûl-i Ekrem'le sahâbîlerden intikal eden uygulama müminlerin kabirlerini ziyaret edip onlara selâm vermek ve dua etmekten ibarettir. Ölülerden yardım istemek hıristiyanların âdetidir, ayrıca bu fiil kabirleri tapınak haline getirmeye yol açabilir. Ölülerden yardım istemek ilâhî sünnetin yanı sıra Resûl-i Ekrem'in tebliğ ettiği dinin ilkelerine de aykırıdır. Bu tür tevessülle ilgili rivayetler uydurma olabileceği gibi yanılma ve şeytan aldatmasının ürünü de olabilir (İbn Teymiyye, Ḳāʿide, s. 16-19, 142-171; İbn Kayyim el-Cevziyye, I, 375; Reşîd Rızâ, VI, 371-377; VIII, 20, 146-147).

Sonuç olarak sâlih amellerin yanı sıra hayatta olan iyi kulların duasıyla tevessülde

bulunmanın câiz görüldüğü hususunda ihtilâf yoktur. Hayatta iken ve ölümlerinden sonra Hz. Peygamber'in, velîlerin ve sâlih kulların zatıyla tevessülde bulunmayı şirk saymak ise isabetli görünmemektedir. Zatla tevessül konusunda kesin bir delil bulunmamakta, bu tevessül vesile âyetinin yorumuna dayanmaktadır. Konuyla ilgili hadisler ise âhad niteliğinde olup zayıf kabul edilmiştir. Hz. Peygamber'in dualarında bazı tesbih lafızlarını zikrettikten sonra, "Ruhun (Cibrîl) ve meleklerin rabbi olan Allahım!" diye niyaz edip Allah katında yüksek makam sahiplerini zikretmesi ise dikkat çekici bir uygulamadır (Müslim, "Ṣalât", 223; Ebû Dâvûd, "Ṣalât", 147). Diğer bir husus da Sünnî akîdeye göre peygamberler ve Resûl-i Ekrem'in kendilerini ismen cennetle müjdelediği sahâbîler dışında hiç kimsenin "sâlih" diye nitelendirilip tevessül vasıtası kabul edilemeyişidir. Kişi olarak sâlih kulların kimler olduğu belirlemek mümkün

değildir; sadece Allah’ın emirlerine bağlılık dikkate alınarak onlar hakkında hüsnüzanda bulunulabilir. Dolayısıyla iyi kişilerin zatıyla tevessül etmek hüsnüzanna dayalı olup zaman içinde ortaya çıkan bir uygulamadır. Tevessülü şirke dönüştüren hususların başında Allah’tan başkasına dua etmek, böyle bir kişiye ulûhiyyet niteliği atfetmek, kendisiyle tevessül edilen kimseye aşırı saygı göstermek gelir.

Tevessüle dair çeşitli eserler kaleme alınmıştır: İbn Merzûk el-Hatîb, et-Tevessül (Süleymaniye Ktp., Efgānî Şeyh Ali Haydar Efendi, nr. 70); Muhammed Mekkî İstanbûlî, Tevessül: Kasîde-i Bürde Şerhi (Süleymaniye Ktp., Düğümlü Baba, nr. 393); Muhammed b. Ahmed ed-Dimyâtî, el-Ḳaṣîdetü’d-Dimyâṭiyye fi’t-tevessül bi-esmâˀillâhi’l-ḥüsnâ (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 1588); Ahmed el-Menînî, Ḫâtimetü istinzâli’n-naṣr bi’t-tevessül bi-şühedâˀi Uḥud ve’l-Bedr (Kahire 1281); Abdülkādir b. Ahmed el-Fâkihî, Ḥüsnü’t-tevessül fî ziyâreti efḍali’r-rusül (Süleymaniye Ktp., Tâhir Ağa, nr. 79); İbn Kemal, Risâle fi’t-tevessül (Süleymaniye Ktp., Tırnovalı, nr. 1850); Ebû Abdullah Muhammed b. Mûsâ et-Tilimsânî, Miṣbâḥu’ẓ-ẓalâm fi’l-müstaġīs̱în bi-ḫayri’l-enâm (Süleymaniye Ktp., Reîsülküttâb Mustafa Efendi, nr. 264); Ali Ahmed et-Tahtâvî, el-İbdâʿât fî meżârri’l-ibtidâʿât bidaʿu’n-nüẕûr ve’ẕ-ẕebâˀiḥ ve’t-tevessül ve’d-duʿâˀ ve’l-ḥilf bi-ġayrillâh (Beyrut 1421/2000); Ahmed b. Zeynî Dahlân, Risâle fî-mâ yeteʿallaḳ bi-edilleti cevâzi’t-tevessül bi’n-nebî (İstanbul 1996); Ali Ataç, Kelâm ve Tasavvuf Açısından Tevessül (1993, doktora tezi, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü); Sıdkī ez-Zehâvî, er-Red ʿalâ münkiri’t-tevessül ve’l-kerâmât ve’l-ḫavâriḳ (İstanbul 2001); Alevî b. Ahmed el-Haddâd, Miṣbâḥu’l-enâm cilâˀü’ẓ-ẓalâm (İstanbul 1996); Mûsâ Muhammed Ali, Ḥaḳīḳatü’t-tevessül ve’l-vesîle ʿalâ ḍavˀi’l-Kitâb ve’s-Sünne (Beyrut 1985); Ebü’l-Fazl İbnü’s-Sıddîk, İrġāmü’l-mübtediˀi’l-ġabî bi-cevâzi’t-tevessül bi’n-nebî (Amman 1992); Nâsırüddin el-Elbânî, et-Tevessül aḥkâmühû ve envâʿuhû (Beyrut 1986, 1990); Şevkânî, ed-Dürrü’n-naḍîd fî iḫlâṣı kelimeti’t-tevḥîd (Beyrut 1932).

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü’l-ʿArab, “vsl” md.; Müsned, I, 391; II, 116, 168; III, 83; IV, 138; Taberî, Câmiʿu’l-beyân (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî), Riyad 1424/2003, VIII, 405; a.mlf., et-Tebṣîr fî meʿâlimi’d-dîn (nşr. Abdülazîz b. Ali eş-Şibl), Riyad 1425/2004, s. 156; Mâtürîdî, Teʾvîlâtü’l-Ḳurʾân (nşr. Halil İbrahim Kaçar), İstanbul 2006, VIII, 299-302; Fahreddin er-Râzî, el-Meṭâlibü’l-ʿâliye (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkā), Beyrut 1407/1987, VII, 275-277; Takıyyüddin İbn Teymiyye, Mecmûʿatü’r-resâʾil (nşr. M. Reşîd Rızâ), [baskı yeri ve tarihi yok] (Lecnetü’t-türâsi’l-Arabî), I, 10-31; a.mlf., Ḳāʿide celîle fi’t-tevessül ve’l-vesîle, Beyrut, ts. (Dârü’l-kütübi’l-ilmiyye); İbn Kayyim el-Cevziyye, Medâricü’s-sâlikîn, Kahire 1403/1983, I, 375; Takıyyüddin es-Sübkî, Şifâʾü’s-seḳām fî ziyâreti ḫayri’l-enâm, Bulak 1318, s. 133-195; Teftâzânî, Şerḥu’l-Maḳāṣıd, İstanbul 1305, II, 43; İbn Ebü’l-İz, Şerḥu’l-ʿAḳīdeti’ṭ-Ṭaḥâviyye (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî-Şuayb el-Arnaût), Beyrut 1408/1987, I, 294-299; Hısnî, Defʿu şübehi men şebbehe ve temerrede (nşr. Abdülvâhid Mustafa), Leiden 1424/2003, s. 200-201, 391, 394, 403-414, 420-430, 450, 572-573; Emîr es-San‘ânî, Taṭhîrü’l-iʿtiḳād ʿan edrâni’l-ilḥâd (nşr. Abdullah b. Yûsuf), Küveyt 1404/1984, s. 22-23, 31; Âlûsî, Rûḥu’l-meʿânî, VI, 127-128; M. Osman Abduh el-Burhânî, İntiṣâru evliyâʾi’r-raḥmân ʿalâ evliyâʾi’ş-şeyṭân, Kahire 1318/1900, s. 3-24; Reşîd Rızâ, Tefsîrü’l-menâr, tür.yer.; Elmalılı, Hak Dini, II, 1669-1670; M. Zâhid Kevserî, Maḥḳu’t-teḳavvül fî mesʾeleti’t-tevessül, Kahire 1369, s. 2-18; Ebü’l-Fazl İbnü’s-Sıddîk, İtḥâfü’l-eẕkiyâʾ bi-cevâzi’t-tevessül bi’l-enbiyâʾ ve’l-evliyâʾ, Beyrut 1405/1984, s. 7-12, 17-18, 28-50; M. Îd el-Abbâsî, et-Tevessül envâʿuh ve aḥkâmüh, Beyrut 1986, s. 9-16, 32-36, 41, 50-56; M. Nesîb er-Rifâî, et-Tevaṣṣul ilâ ḥaḳīḳati’t-tevessül, Halep, ts., tür.yer.; Dilaver Selvi v.dğr., Kur’an ve Sünnet Işığında Râbıta ve Tevessül, İstanbul 1994, s. 67; Îsâ b. Abdullah b. Muhammed b. Mâni‘ el-Himyerî, et-Teʾemmül fî ḥaḳīḳati’t-tevessül, Beyrut 2001, tür.yer.; Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, Kelâm Terimleri Sözlüğü, İstanbul 2010, s. 316-317, 337-338; Zekeriya Güler, “Vesîle ve Tevessül Hadislerinin Kaynak Değeri”, Tasavvuf, sy. 10, Ankara 2003, s. 45-92.

Yusuf Şevki Yavuz

TEVFÎK

(التوفيق)

Allah’ın hayırlı işlerde kişiyi başarılı kılması anlamında kelâm terimi.

Sözlükte “isteğe uygun olmak; isteğe uygun bulmak” anlamındaki vefk kökünden türeyen tevfîk “farklı şeyleri ortak bir ilgi aracılığıyla bir araya getirmek; barıştırmak” mânasına gelir (Kāmus Tercümesi, III, 1031-1033; el-Muʿcemü’l-vasîṭ, “vfḳ” md.). Terim olarak “Allah’ın kulların fiillerini sevdiği ve razı olduğu şeye uygun kılması” demektir (et-Taʿrîfât, “vfḳ” md.). Benzer anlamlar taşıyan inâyet, nusret ve lutf kelimeleri gibi tevfîk de hayır ve iyiliğe yönelik davranışlara özgü kılınmıştır (Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “vfḳ” md.). Tevfîk “Allah’ın isyankâr kullarından yardımını kesmesi” anlamındaki hızlânın karşıtıdır. Kur’ân-ı Kerîm’de vefk kavramı dört yerde sözlük anlamıyla geçmektedir. Hz. Şuayb kendi ümmetine peygamberlik görevini ve sorumluluklarını anlatırken başarısının (tevfîk) ancak Allah’ın yardımıyla gerçekleşebileceğini söylemiştir (Hûd 11/88; bk. M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “vfḳ” md.). Vefk kavramının Kütüb-i Sitte’nin yanı sıra Ahmed b. Hanbel’in el-Müsned’inde ve diğer hadis kaynaklarında yer aldığı görülmektedir (Wensinck, el-Muʿcem, “vfḳ” md.). Namazda okunan Fâtiha’nın sonunda imamla birlikte “âmin” diyen kimsenin bu fiili meleklerin söyleyişine denk geldiği takdirde (muvâfakat) geçmiş günahlarının affedileceğine dair hadis birçok kaynakta yer almaktadır. Bir hadiste Cenâb-ı Hakk’ın hayır murat ettiği kulunu ölmeden önce sâlih amel işlemeye muvaffak kıldığı bildirilmektedir (Müsned, III, 106, 120, 230; Tirmizî, “Ḳader”, 8). Hadislerde ayrıca, “Başarı sadece Allah’tandır” (ve billâhi’t-tevfîk); “Başarıyı sağlayan Allah’tır” (Allāhü veliyyü’t-tevfîk) gibi dua cümleleri bulunmaktadır (Nesâî, “Eşribe”, 25, 48; “Feyʾ”, 1). Resûl-i Ekrem’in hilâli gördüğü zaman yeni ay süresince Allah’ın rızasını kazanmasının nasip edilmesi yolunda dua ettiği nakledilmektedir (Dârimî, “Ṣavm”, 3).

Kelâm ilminde erken devirlerden itibaren kader ve insan fiilleri, hidayet ve dalâlet gibi konular bağlamında tevfîk kavramı da ele alınmaya

başlanmıştır. Kelâm âlimleri, filozofların inâyet teorisine Allah'ın iradesine yeterli derecede vurgu yapmadığı gerekçesiyle karşı çıkıp tevfîk kavramını tercih etmişlerdir. İnsana ihtiyarî

fiillerinde yaratma gücü nisbet eden ve lutuf kavramına özel bir yer veren Mu'tezile tevfîki de bu anlayış çerçevesinde açıklamaktadır. Buna göre Allah'ın tevfîki inanan kimseye verilen mükâfat veya kişinin başarılı olduğuna Allah'ın hükmetmesidir, dolayısıyla kâfirin başarılı kılınması söz konusu değildir. Ca'fer b. Harb'e göre tevfîk ve "tesdîd" Allah'ın iki lutfudur, ancak bunlar herkes için tecelli etmez. Ebû Ali el-Cübbâî'ye göre ise tevfîk Allah tarafından bilinen bir lutuftur, O bu lutufta bulunduğu zaman kişi iman etmeye muvaffak olur (Eş'arî, Maḳālât, s. 262-263). Kādî Abdülcebbâr, tevfîkin sevap veya mükâfat ya da ilâhî hüküm olduğu biçimindeki yorumu isabetli görmez. Ona göre sorumluluk taşıyan insanın itaati seçmesi halinde lutuf kavramı tevfîk diye isimlendirilir (Müteşâbihü'l-Ḳurʾân, s. 735). Mu'tezile'ye ait bu görüşler doğrultusunda tevfîk, Cenâb-ı Hakk'ın insana dinî gerçekleri görüp anlama ve iradesiyle onları benimseme kabiliyeti vermesi, ayrıca söz konusu gerçekleri önceden açıklaması ve kesin delillerini ortaya koymasıdır (Şehristânî, s. 411). İnsanların iradî fiillerini ilâhî bir müdahale olmadan meydana getirme gücüne sahip bulunmadığını kabul eden Eş'arî kelâmcılarına göre tevfîk kula Allah tarafından fiil anında verilir ve sadece hayır yönünde kullanılabilir, kötülüğe dönüşemez. Diğer bir ifadeyle Allah'ın tevfîki O'nun insanlarda hayra yönelmeye elverişli kudreti yaratmasıdır (a.g.e., s. 412); dolayısıyla tevfîk iman etmeleri konusunda Allah'ın müminlere bir lutfu olup sadece onları kapsar (Eş'arî, el-İbâne, s. 68; İbn Fûrek, s. 123). Tevfîki hayır işlemesi için kula verilen güç şeklinde açıklayan İbn Hazm hidayetin bir kısmının aynı anlamı taşıdığını, buna "te'yîd" ve "ismet" de denildiğini belirtir (el-Faṣl, III, 42, 56, 65). Fiile ilişkin kudretin hayır ve şer olarak iki yönde kullanılabildiğini söyleyen Hanefî ve Mâtürîdîler'e göre tevfîk Allah'ın insanlarda hayırlı amelle onu yapabilme gücünü bir araya getirmesidir. Allah müminin hayra olan isteğini ve yönelişini bildiğinden onu bu yönde davranmaya muvaffak kılar, bir anlamda onu sevkeder (Mâtürîdî, Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân, VII, 223; IX, 166). Nitekim Beyâzîzâde Ahmed Efendi tevfîkin insanlar için yardım ve kolaylaştırma demek olduğunu kaydeder (İşârâtü'l-merâm, s. 233). Kelâm âlimleri tevfîk kavramını hidayet ve kader konularıyla ilişkilendirmiş, ilâhî ilim, kudret ve

irade sıfatlarını açıklarken bunun yanında kulun sorumluluğunu temellendirmeye çalışmış, onun iradî fiillerdeki rolünün sınırıyla ilgili farklı yaklaşımlar ortaya koymuştur. Ancak İslâm âlimleri, kişinin dünyada ve âhiretteki başarısının ilâhî lutuf ve tevfîkten bağımsız şekilde gerçekleşemeyeceği hususu ile iyiliğe yönelenlerin seçtikleri fiili işleme gücünü Allah'tan aldıkları konusunda görüş birliğine varmıştır. Bu durumda insana düşen görev, iyi ve güzel olana yönelerek bu yolda gayret göstermek ve hayırlı sonucun gerçekleşmesini Allah'tan beklemektir; tevfîk de bu beklentinin yerine gelmesi demektir.

BİBLİYOGRAFYA

Tehânevî, Keşşâf, II, 1501; Kāmus Tercümesi, III, 1031-1033; Müsned, III, 106, 120, 230; Eş'arî, el-İbâne, Beyrut 1418/1998, s. 68; a.mlf., Maḳālât (Ritter), s. 262-263; Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevḥîd (nşr. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi), Ankara 1423/2003, s. 420-427; a.mlf., Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân (nşr. Hatice Boynukalın), VII, 223; (nşr. Murat Sülün), IX, 166; İbn Fûrek, Mücerredü'l-Maḳālât, s. 36, 106, 109, 123; Kādî Abdülcebbâr, el-Muġnî, XIII, 11-14; a.mlf., Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse, s. 519, 780; a.mlf., Müteşâbihü'l-Ḳurʾân (nşr. Adnân M. Zerzûr), Kahire 1969, s. 184, 735; İbn Hazm, el-Faṣl (Umeyre), III, 42, 56, 65; Cüveynî, el-İrşâd (Temîm), s. 223-224; Şehristânî, Nihâyetü'l-iḳdâm (nşr. A. Guillaume), London 1984, s. 411-414; Beyâzîzâde Ahmed Efendi, İşârâtü'l-merâm min ʿibârâti'l-İmâm (nşr. Yûsuf Abdürrezzâk), Kahire 1368/1949, s. 233, 266, 303; "Tawfīḳ", EI² (İng.), X, 386; İlyas Çelebi, "Hızlân", DİA, XVII, 419-420; a.mlf., "Lutuf", a.e., XXVII, 239-241; Meryem Kiyânî Ferîd, "Tevfîḳ", Dânişnâme-i Cihân-i İslâm, Tahran 1383/2004, VIII, 553-557.

Hülya Alper

TEVFİK FİKRET

(1867-1915)

Edebiyât-ı Cedîde şairi.

24 Aralık 1867'de İstanbul Aksaray'da doğdu. Asıl adı Mehmed Tevfik'tir. Babası Hâriciye Kalemi'nde memurluk ve çeşitli vilâyetlerde mutasarrıflık yapan Çankırılı Hüseyin Efendi, annesi Sakız adası Rumları'ndan mühtedî Hüsrev Bey'in kızı Hatice Refîa Hanım'dır. Öğrenimine Aksaray'da Mahmudiye Vâlide Rüşdiyesi'nde başlayan Mehmed Tevfik, mektebin Doksanüç Harbi'nin ardından Rumeli'den gelen muhacirlere tahsis edilmesi üzerine Mektebi Sultânî'ye (Galatasaray) gönderildi. Bu mektebin onun şahsiyeti üzerinde büyük etkisi vardır. Hacca giden annesi bir kolera salgınında Hicaz'da öldüğünden (1879) Tevfik'in gençlik yılları büyükannesinin yanında geçti. Öğrencilik yıllarında disiplini, çalışkanlığı ve kişiliğiyle hocalarının dikkatini çekerken bir yandan da mektep arkadaşlarının sevgisini kazandı. Galatasaray'da devrin tanınmış hocalarından Muallim Feyzi, Recâizâde Mahmud Ekrem ve Muallim Nâci'den ders gördü. Edebiyata ve özellikle şiire karşı yeteneği bu yıllarda ortaya çıktı. Hocalarının teşvikiyle yazdığı eski tarzdaki ilk şiirleri Muallim Feyzi vasıtasıyla Tercümân-ı Hakîkat'ta yayımlandı (1884-1885).

1888'de Mektebi Sultânî'yi birincilikle bitirdikten sonra aynı yıl Bâbıâli Hâriciye Odası'nda çalışmaya başladı. Buradaki görevinden hoşlanmadığı için Sadâret Mektubî Kalemi'ne geçti; ancak verilen maaşı az bularak eski memuriyetine döndü (1889). 1890'da dayısının kızı Nâzıme Hanım'la evlendi. 1891'de İsmâil Safâ'nın neşrettiği Mirsad dergisinin açtığı tevhîd ve sitâyiş-i hazret-i pâdişâhî yarışmalarında birinci seçildi. 1892 yılına kadar devam eden memuriyeti sırasında Gedikpaşa'daki Ticaret Mektebi'nde Fransızca ve hüsn-i hat dersleri de verdi. 1894'te arkadaşları Hüseyin Kâzım Kadri ve Ali Ekrem'le (Bolayır) birlikte Ma'lûmât dergisini çıkardı; burada bazı şiirleriyle tercümeleri yayımlandı. Aynı yıl Mektebi Sultânî'de açılan Türkçe muallimliği imtihanını kazanarak bu okula tayin edildi. Ancak hükümetin memur maaşlarında kesintiye gitmesi üzerine

istifa etti. Ardından hayatının sonuna kadar sürdüreceği Robert College'da Türkçe hocalığına başladı.

1896 yılı başlarında edebiyatta yenilik yapmaya hevesli gençlerle yeni bir edebî topluluk kurmayı arzu eden Recâizâde Mahmud Ekrem, öğrencisi Ahmed İhsan'ı (Tokgöz) yayımlamakta olduğu Servet dergisini Serveti Fünûn adıyla edebî bir dergi haline getirmeye ve ardından Tevfik Fikret'i bu derginin başına geçmeye ikna etti. Serveti Fünûn böylece Tevfik Fikret'in yönetiminde Şubat 1896 tarihli 256. sayısından itibaren edebiyatta ve özellikle şiirde yenilik yapmak isteyen gençlerin toplandığı bir edebiyat mahfili durumuna geldi. Topluluğa katılanlardan Cenab Şahabeddin, Hâlid Ziya (Uşaklıgil), Mehmed Rauf, Hüseyin Cahid (Yalçın), Hüseyin Suad, H. Nâzım (Ahmet Reşit Rey), A. Nâdir (Ali Ekrem Bolayır), Ahmed Şuayb, İbrâhim Cehdî (Süleyman Nazif), Süleyman Nesib, Fâik Âlî (Ozansoy) ve İsmâil Safâ'nın yanı sıra Sâmipaşazâde Sezâi ile Recâizâde Mahmud Ekrem ve Abdülhak Hâmid Serveti Fünûncuları destekledi.

Türk edebiyatı tarihinde birinci ve ikinci Tanzimat neslinden sonra edebiyatta Batılı anlamda asıl yenilikleri gerçekleştiren

Serveti Fünûn (Edebiyât-ı Cedîde) topluluğunun bütün faaliyeti büyük ölçüde Tevfik Fikret'in yönetimindeki bu dergi etrafında gerçekleşti. Ancak bir süre sonra babasının görevle Hama'ya bir nevi sürgüne gönderilmesi, 1898'de İsmâil Safâ'nın evinde yaptıkları bir toplantı sebebiyle birkaç gün tutuklanması mizacı aşırı derecede hassas olan Tevfik Fikret'i büsbütün tedirgin etti. Başta kendisi olmak üzere istibdat idaresinden şikâyetçi olan Serveti Fünûncular, Yeni Zelanda'ya göç ederek orada daha rahat yaşama hayaline kapıldılar; fakat hayallerini fiilen gerçekleştiremeyeceklerini anlayıp bu teşebbüsten vazgeçtiler. Bu defa Hüseyin Kâzım'ın Manisa civarında Sarıçam köyündeki çiftliğine gitmeyi düşündülerse de bu tasavvurlarını da gerçekleştiremediler. Fikret'in "Bir Mersiye" ve "Yeşil Yurt" adlı şiirleri hayalini kurduğu bu kaçma düşüncesiyle ilgilidir.

1900 yılında İngiltere'nin Güney Afrika'da Boerler'i mağlûp etmesi üzerine bu galibiyeti tebrik etmek, bu vesileyle ülkede hüküm süren istibdat idaresine karşı İngiltere'nin baskı uygulamasını sağlamak amacıyla hazırlanıp İngiliz sefâretine verilen bildiride Tevfik Firket'in imzasının da

bulunması dolayısıyla bir süre Mâbeyin Dairesi'nde sorgulandı. Tedirginliğini büsbütün arttıran bu olayların arkasından bir süre toplumdan uzaklaştı ve sadece şiirle uğraştı. Aynı yıl, ilk şiirleri dışında büyük ölçüde Serveti Fünûn döneminde yazdığı şiirlerden meydana gelen Rübâb-ı Şikeste'yi yayımladı. Eser ilgi görünce hemen ikinci baskısı yapıldı. Ancak bütün bunlar onun huzursuzluğunu gidermeye yetmedi. Aynı günlerde, topluluk mensuplarından Ali Ekrem'in başta Cenab Şahabeddin olmak üzere diğer Serveti Fünûn şairlerini ağır bir dille eleştirdiği "Şiirimiz" adlı makalesini bazı değişikliklerle Serveti Fünûn'da neşretti ve bu davranışı büyük bir tepkiyle karşılandı. Tevfik Fikret'in makalede değişiklik yapmasına öfkelenen Ali Ekrem yazının aslını Baba Tâhir'in Musavver Ma'lûmât dergisinde yayımlayınca topluluk içinde ilk çözülme başladı. H. Nâzım, Sâmipaşazâde Sezâi ve Menemenlizâde Tâhir, Ali Ekrem'i destekleyip Serveti Fünûn'dan ayrıldılar. Bir süre sonra idarî bir mesele yüzünden Ahmed İhsan'la araları açılınca Tevfik Fikret de mecmuayı terketti (1901). Hüseyin Cahid'in Fransızca'dan çevirdiği Fransız İhtilâli'ne dair "Edebiyat ve Hukuk" adlı yazısı yüzünden dergi hükümet tarafından kapatıldı; böylece topluluk fiilen dağılmış oldu.

Tevfik Fikret 1905 yılında kısa aralıklarla babasını ve kız kardeşini kaybetti. Görünürde bir sebep yokken babasının Anadolu'ya sürgün edilmesi ve orada ölmesi, Müftüoğlu Ahmed Hikmet'in kardeşi Refik Bey'le evli olan kız kardeşinin acıklı ölümü Tevfik Fikret'in ıstıraplarının daha da artmasına yol açtı. Aynı yıl Aksaray'daki konaklarını satıp Rumelihisarı'nda Robert College yakınlarında planlarını kendisinin çizdiği ve Âşiyan adını verdiği evi inşa ettirerek burada bir nevi inzivaya çekildi. 23 Ağustos 1908'de Tanin'de yayımlanan bir yazısında heyecanlı bir dille anlattığı Robert College'da edindiği yeni çevre Fikret için bir sığınak olmuştu. Özellikle Âşiyan'a yerleştikten sonra gerek istibdat rejimine gerekse içinde yaşadığı çevreye karşı giderek artan bir kin ve nefret duymaya başladı. Ülkede yaşanan siyasal ve sosyal olayları uzaktan takip ettiği bu günlerde II. Meşrutiyet'in ilânına kadar elden ele dolaşan "Sis" (1902), "Sabah Olursa" (1905), "Târîh-i Kadîm" (1905), "Mâzî-Âtî" ile (1906) II. Abdülhamid'e bombalı suikast hazırlayan Ermeni komitacılarını alkışladığı "Bir Lahza-i Teahhur" (1906) gibi manzumelerini yazdı. Bunlar arasında özellikle II. Abdülhamid dönemi İstanbul'una lânetler yağdıran üslûbuyla "Sis" edebî çevrelerde geniş yankılar uyandırdı. "Sabah

Olursa"da oğlu Halûk'un şahsında gelecek nesillerin kurtuluşu ümidini besler. "Mâzî-Âti"de aynı fikir geliştirilirken doğrudan doğruya geçmişle geleceğin mukayesesi yapılır. Bu yılların en çok yankı uyandıran ve tenkit edilen başka bir şiiri de "Bir Lahza-i Teahhur"dur. 21 Temmuz 1905 günü cuma namazının ardından Ermeni komitacılarının II. Abdülhamid'e karşı giriştiği suikastın başarısızlıkla sonuçlanması üzerine bu şiiri yazan Fikret'in burada hain emeller peşindeki Ermeniler'i alkışlaması hem o yıllarda hem bu şiirin yayımlandığı II. Meşrutiyet sonrasında çok eleştirilmiştir.

24 Temmuz 1908'de II. Meşrutiyet'in ilânı üzerine büyük bir sevinçle inzivadan çıkan Fikret "Millet Şarkısı" adlı manzumeyi kaleme aldı. Daha önce dargın olduğu bir kısım arkadaşlarıyla barıştı ve yeni bir fikir hamlesine girişti. Eski arkadaşları Hüseyin Cahid ve Hüseyin Kâzım'la birlikte adını kendisinin koyduğu Tanin gazetesini yayımlamaya başladı. Kısa zamanda devlet yönetimini ele geçiren İttihat ve Terakkî Cemiyeti, Tevfik Fikret'i maarif nâzırı yapmak istediyse de o bunu kabul etmedi. Bir kısım öğrencileri ve yakın çevresinin ısrarı ile Galatasaray Mektebi Sultânîsi'ne müdür oldu (28 Aralık 1908). Aynı zamanda Dârülfünun ve Dârülmuallimîn'de ders verdi. Mektebi Sultânî'de o döneme göre modern eğitim sistemi için disipline dayalı yeni bir düzen kurdu. Yaptığı yenilikler dolayısıyla hakkında çıkan dedikoduların artması yüzünden dört ay sonra müdürlükten istifa etti ve Robert College'daki hocalığına döndü. Bu münasebetle Hüseyin Cahid'e yazdığı mektupta geçen, "Bugün sa'y ü irfânım tebdîl-i tâbiiyyet etti" ifadesi ve bir süredir genel anlamda din karşısında olumsuz bir tavır takınması devrin muhafazakâr çevreleri tarafından aleyhinde bir kampanyanın başlatılmasına yol açtı. Tanin'in İttihat ve Terakkî Cemiyeti'nin yayın organı haline gelmesi üzerine 1910'da gazete ile bütün ilişkisini kesti; aynı yıl Dârülfünun ve Dârülmuallimîn'deki görevlerini de bıraktı. 1912'de Meclisi Meb'ûsan kapatılınca "Doksan Beşe Doğru" ve İttihatçılar aleyhine "Hân-ı Yağmâ" gibi manzumelerini kaleme aldı.

Mühendislik tahsili yapmak üzere 1909'da İskoçya'ya gönderdiği oğlu Halûk için

yazdığı şiirleri Halûk'un Defteri adıyla yayımladı (1911). Aleyhinde bir kampanya yürüten bazı çevrelere karşı kendisini müdafaa eden eski arkadaşlarına hitaben Rübâb'ın Cevabı'nı neşretti (1911). Hece vezniyle ve sade bir dille çocuklar için kaleme aldığı manzumelerden meydana gelen Şermin ise (1914) Fikret'in öteden beri özlemini duyduğu yeni insan tipiyle yakından ilgilidir. Osmanlı Devleti'nin I. Dünya Savaşı'na girmesine şiddetle karşı çıkan Tevfik Fikret, cihâd-ı mukaddes ilân edilerek girilen bu savaş dolayısıyla ve ironik bir üslûpla "Fetâvâ-yı Şerîfeden Sonra Sancak-ı Şerîf Huzurunda" adlı manzumesini yazdı. İttihâd-ı İslâm taraftarı Mehmed Âkif'in [Ersoy], 1914'te yayımladığı Süleymaniye Kürsüsü'nde, edebiyat çevrelerinde elden ele dolaşan "Târîh-i Kadîm" manzumesi dolayısıyla Tevfik Fikret için, tahkir edici diğer sözlerle birlikte "zangoç" tabirini kullanması üzerine Fikret, kendisinin dinsizliğini ve genel anlamda bütün semavî dinlerin karşısında olduğunu açıkça ilân ettiği "Târîh-i Kadîm'e Zeyl"i kaleme aldı. Uzun süredir şeker hastalığına müptelâ olduğu anlaşılan Fikret, hastalığı zamanında teşhis ve tedavi edilmediğinden 1915 yılı başlarında âniden yatağa düştü ve 18-19 Ağustos gecesi öldü. Cenazesi aile mezarlığının bulunduğu Eyüpsultan'a gömüldü. Vasiyeti gereği mezarı daha sonra İstanbul Belediyesi tarafından Edebiyât-ı Cedîde Müzesi haline getirilen (1945) Rumelihisarı'ndaki Âşiyan'ın bahçesine nakledildi (1962).

Küçük yaştan beri şiirle ve resimle uğraşan Tevfik Fikret'in ilk şiir denemeleri divan edebiyatı tarzındadır. Gençlik yıllarında, eski şiir anlayışını sürdürmeye çalışan Muallim Nâci ve Muallim Feyzi'den etkilenmiş, bu etki Recâizâde Mahmud Ekrem ve Abdülhak Hâmid'i tanıdıktan sonra onların tarafına doğru yön değiştirmiştir. Fikret'in daha çok Mirsad, Ma'lûmât, Maârif ve Mekteb dergilerinde çıkan bu döneme ait şiirlerinde bir yenilik görülmez. Daha ziyade romantik aşk ve tabiat konularını işlediği bu şiirlerden bir kısmını Rübâb-ı Şikeste'nin "Eski Şeyler" bölümüne dahil etmiştir. Tevfik Fikret bu taklit döneminin ardından kendi şahsiyetini bulma yolunda bazı denemelere girişmiş, tesadüfen bir antolojide şiirlerini okuduğu Charles Baudelaire, Sully Prudhomme ve özellikle François Coppée'yi tanıdıktan sonra asıl çizgisini belirlemiştir. Serveti Fünûn'un başına geçtiği 1896 yılından itibaren topluluğun dağılışına kadar geçen beş yıl içinde daha çok sanat için sanat anlayışı doğrultusunda ferdi ön plana çıkaran şiirler yazmıştır. Bu tarihe kadar hayata ve insanlara iyimser bir gözle bakan, Allah'a inanan, dinî görevlerini

yerine getiren, “Tevhid” ve “Sabah Ezanında” gibi şiirler yazan Fikret, devrin karamsar havasının da etkisiyle mizacında meydana gelen birtakım değişikliklerle giderek kötümser olmaya, hayattan ve çevresinden şikâyet etmeye, dine karşı kayıtsız, hatta düşmanca bir tavır almaya başlamış, özellikle aile hayatındaki mutsuzluk zamanla bütün yaşayışını karartmıştır. Hayata bakışındaki bu köklü değişikliği bazı edebiyat tarihçileri kısmen irsiyet, kısmen şeker hastalığından kaynaklanan ıstırap ve istibdat rejimine karşı duyduğu kin ve nefretle açıklamaya çalışmıştır.

Mehmet Kaplan Rübâb-ı Şikeste’deki şiirleri Fikret’in kendi benini ve duyuş tarzını anlattığı şiirler, sanatla ilgili şiirler, kötümserlik duygusunun hâkim olduğu şiirler, hayal şiirleri, aşk şiirleri, tabiat şiirleri, oğlu Halûk için yazdığı şiirler, portreler, merhamet ve şefkat şiirleri, vatanî ve dinî konulu şiirler olmak üzere bazı temalar etrafında toplamıştır. Tevfik Fikret’in bu döneme ait “Verin Zavallılara”, “Ramazan Sadakası”, “Hasta Çocuk”, “Balıkçılar” ve “Sarhoş” gibi manzumelerinde insanî temaları işlediği dikkati çeker. Giderek kötümser bir ruh hali içine girdiği dönemde bu psikolojiyle yazdığı en dikkate değer şiiri “Gayyâ-yı Vücûd”dur. Burada hayatı böceklerle, solucanlarla, yılanlarla dolu bir bataklığa benzetir; insanı da bu bataklıktan kurtulmak istedikçe kendisini bir girdap gibi çeken hayatı yaşamak zorunda kalan zavallı ve bedbaht bir varlık olarak niteler. “Perde-i Tesellî” adlı manzumesinde de bu temayı işleyen şair dünyayı göremediği için kör bir dilenciye hayranlığını ifade eder. Rübâb-ı Şikeste’nin “Âveng-i Tesâvîr” bölümünde, etkisinde kaldığı Baudelaire’in “Les phares” adlı şiirinde yaptığı gibi Fikret de sevdiği bazı şairlerin (Fuzûlî, Cenab, Nef‘î, Üstad Ekrem, Nedîm, Hâmid) portrelerini çizer.

1897 Türk-Yunan savaşı dolayısıyla devrin birçok şairi gibi Tevfik Fikret de bu konuda birkaç şiir kaleme almıştır. Yine François Coppée ve Sully Prudhomme etkisi görülen bu şiirlerin en tanınmışları “Asker Geçerken”, “Ken‘an”, “Hasan’ın Gazâsı” ve “Kılıç”tır. Dinî muhtevalı şiirleri arasında en çok bilineni olan gençlik dönemine ait “Sabah Ezanında” ezan sesinin tabiattaki yansıması üzerinde durur. Tevfik Fikret, Serveti Fünûn dönemine ait şiirlerinde daha çok Fransız parnas şairi F. Coppée’nin etkisinde kalmış, duyuş tarzı bakımından romantik olmakla beraber örnek aldığı parnasyenler gibi şekil mükemmelliğine aşırı derecede önem vermiştir. 1900 yılından itibaren daha çok siyasal ve sosyal içerikli manzumeler yazmış, “Târîh-i

Kadîm" dışında bunları Rübâb-ı Şikeste'nin 1908'den sonra yapılan baskısına dahil etmiştir. Bu dönemin şiirleri arasında en çok dikkat çeken "Sis"tir. İstibdadın bütün ağırlığıyla hissedildiği 1902 yılının bir Şubat günü Boğaz'a sis çöker ve akşama kadar devam eder. Uzun zamandır evi hafiyelerin gözetimi altında bulunan Fikret, Boğaz'daki sis ile yaşanan hayattaki boğucu havayı şiirinde birleştirir. Burada nefret ettiği II. Abdülhamid devri İstanbul'una lânetler yağdırırken bir yandan da toplumun ahlâkî zaaflarını teker teker sayar. 1908'den sonra yazdığı "Rücû"da ise "Sis"te söylediklerinin bir kısmından vazgeçmiş görünür; orduyu ve vatanın seçkin evlâtlarını bir tür kurtarıcı olarak yüceltir.

Tevfik Fikret'in yaşanılan hayatın sürekli değişimden ibaret olduğunu dile getirdiği "Mâzî-Âtî"; istibdat rejiminin ardından İttihatçılar'la gelen hürriyet havasının kısa bir süre sonra zorbalığa dönüştüğü, kanun, hürriyet, adalet gibi kavramların ayaklar altına alındığı II. Meşrutiyet döneminin ağır bir hicvi olan "Hân-ı Yağmâ" ile "Târîh-i Kadîm" bu dönemin en dikkate değer örnekleridir. Fikret taraftarlarınca taassuba karşı müsbet ilim ve müsbet düşüncenin müdafaası gibi takdim edilmeye çalışılan "Târîh-i Kadîm"de tarihi baştan başa kanlı sahnelerden ve savaşlardan ibaret gören Tevfik Fikret burada açıkça dine ve Tanrı'ya karşı isyankâr bir tavır sergilemiştir. Kendisi gelenekten ve içinde yaşadığı toplumun değer hükümlerinden

tamamen uzaklaşmış, mâziyi korkunç tablolardan ibaret görmüş, kahramanlığı da küçümsemiştir. Fikret mutlak anlamda barış ve adaletin hüküm sürdüğü bir dünya özler, kul ile Tanrı'yı ayıran bir dini kabul etmez. Hatta Allah'ın kendisine yaklaşılmaz olduğunu, yeryüzünden yükselen feryat ve şikâyetlerin cevapsız kaldığını söyleyecek kadar ileri gider. Mehmet Ali Ayni bu düşüncelere karşı Reybîlik, Bedbinlik, Lâilâhîlik Nedir adıyla bir eser kaleme alır. Mehmed Âkif'e cevap olarak yazdığı "Târîh-i Kadîm'e Zeyl"de ise dinî inançları tamamen reddeden Fikret, tarih ve din düşmanlığını açıkça dile getirerek kendisinin panteizm diye adlandırılabilecek bir nevi tabiat dinine inandığını söyler.

Fikret'in hayatında, mizacının değişmesinde ve hayata bağlanmasında oğlu Halûk'un önemli rolü vardır. 1895 yılında doğan Halûk, Fikret'in kısa bir süre de olsa hayata bakışını değiştirir ve özellikle II. Meşrutiyet'ten sonra

yazacağı şiirlerde görülen geleceğe ümitle bakma düşüncesini uyandırır. Fikret Rübâb-ı Şikeste'de Halûk için beş şiire yer vermiştir. Çocuk sevgisi, ıstırap ve merhamet duygularının işlendiği "Halûk'un Bayramı"nda bayram dolayısıyla yeni elbiselerini giymiş, sevinç ve mutluluk içindeki oğlu ile sefalet içindeki fakir bir çocuğu mukayese eder ve oğluna üstündeki elbiseleri çıkarıp fakir çocuğa vermesini söyler. Halûk'u İskoçya'ya gönderdikten sonra onun için yazdığı manzumelerin bir kısmını bir araya getirdiği Halûk'un Defteri'nde oğlunu ülkede inkılâp yapacak gençliğin sembolü olarak görür ve burada ülkenin geleceği üzerinde düşünür. Halûk gittiği ülkede ilim ve fen tahsil edecek, öğrendiklerini memleketine getirecektir. Kitaptaki en çok tartışılan şiirlerden biri olan "Halûk'un Âmentüsü"nde, Âmentü'deki iman esaslarının yerini tamamen dünyevî inançlar almıştır. Burada idealleştirilen kişi akla ve bilgiye, gelişmeye, hakkın kuvvete üstün geleceğine, insanlar arasında kardeşliğe ve dünya birliği idealine inanan yeni bir insan tipidir. Hayatının son yıllarında yazdığı Şermin ise onun doğrudan doğruya özlemini çektiği yeni insan tipiyle ilgilidir. Bu kitaptaki şiirler yeni Türkiye için Amerikan terbiyesine göre yetiştirilmesini arzuladığı, pratik hayatta başarılı olabilecek insan tipinin idealize edilmesinden ibaret görünmektedir. Bu insan tipinin yeni bir eğitim metoduyla yetiştirilebileceğini düşünen Fikret, arkadaşı Sâtı Bey'le birlikte Yeni Mektep adıyla bir okul kurmak istemiş, bunu gerçekleştiremeyince burada ileri sürdüğü bazı düşünceleri Galatasaray Mektebi Sultânîsi müdürlüğü sırasında uygulamaya çalışmıştır.

Tevfik Fikret'in Türk şiirine getirmiş olduğu yeniliklerden biri şiirin yapısıyla ilgilidir. Şiirde beyit hâkimiyeti yerine daha önce Abdülhak Hâmid'in denediği, anlamın şiirin bütününe yayılması anlayışı Fikret tarafından büyük ölçüde uygulanmıştır. Özellikle onun anlatıma dayalı manzumelerinde artık cümle ve dolayısıyla anlam bütünlüğü tam bir serbestlik kazanır. Fikret, ayrıca başta "sone" olmak üzere Fransız nazım şekilleriyle birlikte eski şiirin müstezadlarını hatırlatan serbest müstezad örneklerini denemiştir.

Tevfik Fikret, edebiyat çevresine ilk adımlarını attığı tarihten itibaren edebî yazılarıyla dikkat çekmiştir. 1891 yılından başlayarak Mirsad, Ma'lûmât ve Maârif dergilerinde yayımlanan bu tür yazılarını Tarîk gazetesinde "Hafta-i Edebî" başlıklı yazıları ile Serveti Fünûn'daki "Musâhabe-i Edebiyye"leri

takip eder. Bunlarda daha çok şiir dili, vezinler, nazîrecilik, Türk edebiyatında nesir meselesi ve roman okuyucusu gibi konuları ele almıştır. Bütün çalışmalarında titiz bir sanatkâr karakteri gösteren Tevfik Fikret, Halûk'un Defteri'ni kendi el yazısıyla bastırdığı gibi şiirleri arasına da birtakım desenler çizmiştir. Ayrıca portre, natürmort ve peyzaj tablolarıyla oldukça başarılı bir yağlı boya ressamıdır.

Eserleri. Rübâb-ı Şikeste (İstanbul 1316, 4. bs., 1327), Târîh-i Kadîm (İstanbul 1321), Halûk'un Defteri (1327), Rübâb'ın Cevabı (1327), Şermin (1330). Yeni harflerle de çeşitli baskıları yapılan Rübâb-ı Şikeste'nin şairin kitaplarına dahil etmediği diğer şiirleriyle birlikte Tevfik Fikret'in Bütün Şiirleri (haz. Âsım Bezirci, İstanbul 1984) ve Tevfik Fikret-Bütün Şiirleri (haz. İsmail Parlatır-Nurullah Çetin, Ankara 2001) adıyla iki baskısı yapılmış, dergilerde kalan dil ve edebiyatla ilgili makaleleri Dil ve Edebiyat Yazıları'nda bir araya getirilmiştir (haz. İsmail Parlatır, Ankara 1987). Tevfik Fikret'in İstanbul Belediyesi Arşivi'nde bulunan evrakının bir kısmı Mektuplarla Tevfik Fikret ve Çevresi (haz. M. Fatih Andı-Yılmaz Taşçıoğlu-Hüseyin Yorulmaz, İstanbul 1999), Kartpostallarla Tevfik Fikret ve Çevresi (haz. M. Fatih Andı-Yılmaz Taşçıoğlu-Hüseyin Yorulmaz, İstanbul 1999) adıyla neşredilmiştir. Âşiyan Müzesi'ndeki yağlı boya, sulu boya ve karakalem resimleri Çizgiler ve Renkler Arasında Tevfik Fikret ismiyle albüm halinde basılmıştır (İstanbul 2005).

BİBLİYOGRAFYA

Köprülüzâde Mehmed Fuad, Tevfik Fikret ve Ahlâkı, İstanbul 1918; Ahmed Naim, Tevfik Fikret'e Dair, İstanbul 1336; Ruşen Eşref [Ünaydın], Tevfik Fikret: Hayatına Dair Hâtıralar, İstanbul 1919; Salih Nigâr Keramet, Fikret'in Hayat ve Eseri, İstanbul 1926; Sabiha Zekeriya Sertel, Tevfik Fikret-Mehmed Âkif Kavgası, İstanbul 1940; Eşref Edip Fergan, İnkılâp Karşısında Âkif-Fikret, Gençlik-Tan'cılar, İstanbul 1940; a.mlf., Pembe Kitap: Tevfik Fikret'i Beş Cepheden Kırk Muharririn Tenkitleri, İstanbul 1943; Rıza Tevfik Bölükbaşı, Tevfik Fikret: Hayatı, San'atı, Şahsiyeti, İstanbul 1945; Kenan Akyüz, Tevfik Fikret, Ankara 1947; Hilmi Yücebaş,

Bütün Cepheleriyle Tevfik Fikret: Hayatı, Hâtıraları, Şiirleri, İstanbul 1959; İsmail Hikmet Ertaylan, Tevfik Fikret: Hayatı, Şahsiyeti ve Eserleri, İstanbul 1963; Mehmet Kaplan, Şiir Tahlilleri: Tanzimat'dan Cumhuriyet'e Kadar, İstanbul 1969, s. 92-100, 158-163; a.mlf., Tevfik Fikret: Devir, Şahsiyet, Eser, İstanbul 1971; M. Kaya Bilgegil, Tevfik Fikret'in İlk Şiirleri, Erzurum 1970; Hikmet Tanyu, Tevfik Fikret ve Din, İstanbul 1972; Orhan Okay, Edebiyat ve Sanat Yazıları, İstanbul 1990, s.136-158; Mehmed Rauf, Edebî Hatıralar (haz. Mehmet Törenek), İstanbul 1997; Abdullah Uçman, Edebiyat-ı Cedîde'ye Dair Ali Ekrem'den Rıza Tevfik'e Bir Mektup, İstanbul 1997; Hasan Akay, Tanzimat Sonrası Türk Edebiyatında Yeni Fikirler, İstanbul 1998, s. 57-85; a.mlf., Yeni Türk Şiirinin

Kurucularından Tevfik Fikret, İstanbul 1998; Serol Teber, Tevfik Fikret'in Melânkolik Dünyası: Âşiyan'daki Kâhin, İstanbul 2002; İsmail Parlatır, Tevfik Fikret, Ankara 2004; a.mlf., "Tevfik Fikret", TDEA, VIII, 330-338; Bir Muhalif Kimlik: Tevfik Fikret (haz. Bengisu Rona-Zafer Toprak), İstanbul 2007; Hilmi Uçan, Batı Şiiri ve Tevfik Fikret, Ankara 2009; Himmet Uç, Tevfik Fikret'in Psikobiyografisi, Ankara 2009; Seyfi Kenan, "II. Meşrutiyet'le Gelen Yeni Eğitim Arayışları: Tevfik Fikret'in Yeni Mekteb'i ve Eğitim Felsefesi", 100. Yılında II. Meşrutiyet: Gelenek ve Değişim Ekseninde Türk Modernleşmesi Uluslararası Sempozyumu, Bildiriler (haz. Zekeriya Kurşun v.dğr.), İstanbul 2009, s. 275-285; Muallim (Tevfik Fikret için nüsha-i mahsûsa), İstanbul 1917; Düşünce (Tevfik Fikret için nüsha-i mahsûsa), İstanbul 1918; Nuri Sağlam, "Serveti Fünûn'a Kadar Tevfik Fikret ve Bilinmeyen Şiirleri", TDED, XXX (2003), s. 403-444; Biyografya (Tevfik Fikret özel sayısı), sy. 7, İstanbul 2006.

Abdullah Uçman

TEVFÎK el-HAKÎM

(توفيق الحكيم)

Tevfîk b. İsmâîl el-Hakîm (1902-1987)

Mısırlı oyun yazarı, romancı.

İskenderiye'de doğdu. Kaynaklarda doğumuyla ilgili olarak 1898 ile 1903 yılları arasında değişen tarihler verilir (Brugman, s. 277, dipnot 2). Babası başsavcılıkta görev yapan geniş arazi sahibi Mısırlı bir memur, annesi güçlü karaktere sahip Türk asıllı zengin bir hanımdır. Babasının memuriyeti sebebiyle Mısır'ın çeşitli şehirlerini dolaştı. İlk eğitimini Desûk'taki bir mektepte aldı. İlkokulu Demenhûr'da okudu. İskenderiye'de Re'sü't-tîn Lisesi'ne devam etti ve Kahire'de iki amcasının yanında kalarak liseyi bitirdi. Annesi gelişmesinde önemli rol oynarken onun anlattığı binbir gece masalları ve Antere, Hamzatü'l-behlevân gibi hikâyeler edebî zevkinin ilk tohumlarını oluşturdu. Babası hikâye ve roman gibi kitaplarla ilgilenmesini yasaklayıp edebî zevkini klasik Arap şiiriyle geliştirmesini istediyse de Tevfîk küçük yaşta iken Alexandre Dumas ve Ponson du Terrail'in romanlarını gizlice okudu. Kahire'de liseye devam ederken özellikle tiyatro eserlerini okudu. Georges Abyad'ın sergilediği oyunları hayranlıkla izledi. Öğrenciliğinin ilk yıllarında Mısır halkı İngiliz işgaline karşı isyan başlatmıştı. Bu dönemde İngilizler'in Mısır'ı işgallerini eleştiren şiirlerle eḍ-Ḍayfü'ṡ-ṡaḳīl adlı oyununu yazdı (1919). Oyunu sahneye koymak amacıyla küçük bir tiyatro topluluğu oluşturdu. Bu topluluk Mısır'ın ilk tiyatrolarından olan Tevfîk el-Hakîm Tiyatrosu'nun çekirdeğini meydana getirdi. Yine bu dönemde Ukkāşe Kardeşler Tiyatrosu için babasından çekinmesi sebebiyle Hüseyin Tevfîk takma adıyla birkaç oyun kaleme aldı. Muhtemelen babasının isteği üzerine 1921'de Hukuk Fakültesi'ne girdi. Fransızca'nın Mısır hukuku için önemini kavrayarak Fransızca öğrenmeye ve bu dilde yazılmış tiyatro eserleriyle eleştirilerini okumaya başladı (Sicnü'l-ʿumr, s. 154-155). 1924'te Hukuk Fakültesi'nden mezun olduktan sonra babası onu hukuk alanında doktora yapmak üzere Paris'e gönderdi. Ancak Paris'te hukuk eğitiminden çok tiyatro eserleriyle ilgilendi.

Shakespeare, Goethe, Maeterlinck, Ibsen ve Pirandello'nun oyunlarını izledi. Tiyatro yanında Fransız kültürüne yöneldi; Hippolyte Adolphe Taine'nin yazılarını inceledi. Yazarlık macerası, kendi deyimiyle gerçek kültürün kaynaklarından içebildiği Avrupa'ya ulaşmasından sonra başladı. Tevfîk el-Hakîm 1927'de doktora yapmadan Mısır'a döndü ve İskenderiye adliyesinde göreve başladı. Ardından savcı vekili olarak tayin edildi; Tanta, Desûk, Demenhûr ve Fâriskûr gibi şehirlerde beş yıl kadar bu görevde çalıştı (1929-1934). 1933'te yayımladığı Ehlü'l-kehf adlı oyunundan sonra ünü arttı. Önce Eğitim Bakanlığı'nın araştırma bölümünün (1934), ardından Sosyal İşler Bakanlığı'nın bilgi servisinin (1939) yöneticiliğine getirildi. 1951'de Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye'nin genel müdürü oldu. 1956 yılında el-Meclisü'l-a'lâ li'l-fünûn ve'l-âdâb üyeliğine seçildi. 1959'da UNESCO'nun Mısır temsilcisi sıfatıyla Paris'e gitti ve kendi isteğiyle 1960'ta geri döndü. 27 Temmuz 1987 tarihindeki ölümüne kadar el-Meclisü'l-a'lâ li'l-fünûn ve'l-âdâb üyeliğini sürdürdü.

Pek çok araştırmacı Tevfîk el-Hakîm'i Arap tiyatrosunun kurucusu kabul eder (Egypt Since the Revolution, s. 159; Şükrî Gālî, s. 27; Long, s. 195). Kendisi de karakterini romancı olmaktan çok oyun yazarlığı için daha uygun bulur (Sicnü'l-ʿumr, s. 170-171). Lise yıllarında tiyatro eseri yazmaya başlayan Tevfîk el-Hakîm 1933'te kaleme aldığı Ehlü'l-kehf Tâhâ Hüseyin tarafından, eski trajediyi ele alışındaki başarısı ve dilin biçimsel gerekliliklerini yerine getirmesi bakımından Arap edebiyatının önemli aşamalarından biri diye nitelendirirlir. Daha sonra konusunu yine kültür kaynaklarından seçtiği Şehrâzâd (1934), Pigmalion (1942), el-Melik Udip (1949) gibi oyunlar yazar. Ancak bunları ve diğer oyunlarını oluştururken iki sorunla karşılaşır: Mısır'da oyunlarını sahneye koyacak ekibin bulunmaması ve edebî dille konuşma dilinin farklılığı. Bunun üzerine oyunlarını "zihnî tiyatro" (théâtre des idées) dediği ve "mesrah-rivâye" (tiyatro-roman) kelimelerinden kısaltarak "mesrivâye" adını verdiği, sahneye konulmak için değil okunmak için kaleme alır. 1940'larda gazete ve dergilerde yayımlanmak üzere tek perdelik oyunlar yazar. Ardından bunları Mesraḥu'l-müctemaʿ (1950) ve el-Mesraḥu'l-münevvaʿ (1956) adıyla iki kitapta toplar. 1952 devriminden sonra kaleme aldığı oyunlarda bu dönemde Mısır'ın değişen politik ve sosyal gerçeklerini yazılarına aktarır. el-Eydi'n-nâʿime (1954) ve es-Sulṭânü'l-ḥâʾir (1960) bu dönemin oyunlarındandır. Yine aynı dönemin oyunlarından eş-Ṣafḳa'da (1956)

edebiyat diliyle konuşma dili arasındaki çıkmazı aşabilmek için kullandığı üçüncü dil önerisiyle dikkat çeker ve Ḳālebüne'l-mesraḥî adlı eserinde (1967) bu meseleyi ele alır. Çok önce yazdığı Zemmâr'da da (1932) halk dilini kullanmıştı. Paris'te UNESCO üyesi olarak bulunuşunun ardından çalışmalarında modern Batı tiyatrosunun, özellikle II. Dünya Savaşı'nı yaşayan insanlığın içine düştüğü saçmalıkların, boşuna çabaların sergilenmesiyle oluşan absürd tiyatronun saçmalıklara dayanan güldürü oyunlarının etkileri görülür. Nehrü'l-cünûn (1935) ve Yâ Ṭâliʿa'ş-şecere (1963) bu tür oyunlarındandır. 1966 yılından sonra halkın gelişim ve değişiminden ümitsizliğe düşen Tevfîk el-Hakîm, Maṣîru Ṣarṣâr (1966), Küllü şeyʾ fî maḥallih (1966), Benkü'l-ḳalaḳ (1976) gibi alay ve ironi yoğunluğu taşıyan oyunlar yazar. Onun tiyatro eserleri ana hatlarıyla şu dönemlere ayrılarak incelenmiştir: Eğlence tiyatrosu (on iki eser, 1919-1934), zihnî tiyatro (altı eser, 1933-1944), sosyal tiyatro (yirmi bir eser, 1945-1950), denge (eğlence-fikir) tiyatrosu (sekiz eser, 1954-1966), absürd tiyatro (üç eser, 1966-1967), yeni kalıplar (üç eser, 1967-1969). Son dönem

teliflerinde basitleştirilmiş fasih dille halk dilinin karışımından oluşan bir tiyatro dili önermiş ve uygulamıştır.

Tevfîk el-Hakîm'in kaleme aldığı romanlar, dönemindeki Avrupa romanı düzeyinde yazılmış ilk romanlardan kabul edilir. ʿAvdetü'r-rûḥ (1933) adlı otobiyografik romanı, modern Mısır'ın ilk romanı olarak görülen Muhammed Hüseyin Heykel'in Zeyneb'inden sonra yayımlanmış en önemli eser diye nitelendirilir. Söz konusu roman aynı zamanda yazarın iç dünyasına ve ideolojik bakış açısına ilişkin bazı ipuçları verir. Kitap müellifin amcalarıyla Kahire'de geçirdiği gençlik yıllarını konu edinir. Ayrıca Mısır'da 1919 isyanındaki kargaşayı ele alan çalışması çağdaş Mısır edebiyatında ulusalcı bir söylemle sömürgeciliğe karşı yazılmış bir eser kabul edilir. Burada yazarın Avrupa'ya, o günkü Mısır'a ve Firavunlar dönemine bakışını görmek mümkündür. Eserinde Antik Firavun'u Mısır'ın kendi dönemindeki köylerinde yaşatan yazarın romanına verdiği isim Firavun döneminin ihtişamının geri dönüş umudunu çağrıştırır: "Ruhun geri dönüşü". ʿAvdetü'r-rûḥ'u tahlil eden Brugman romandaki genç karakter Muhsin'in, babasının kendi insanına dönüşünü Türk anneye değil Mısırlı Arap babaya dönüş arzusu olarak yorumlar (An Introduction to the History of Modern Arabic Literature, s. 282). Tevfîk el-Hakîm'in Yevmiyyâtü nâʾib

fi’l-eryâf (1937), Paris’te yazdığı ʿUṣfûr mine’ş-şarḳ (1938) ve Sicnü’l-ʿumr (1964) adlı eserleri diğer önemli otobiyografik romanlarından kabul edilebilir. Müellif Arap romanına ilk defa “yevmiyyât” (günlükler/anılar), “resâil” (mektuplar) ve “hıvâr” (diyalog) romanı şeklinde yeni anlayışlar getirmiştir. Tevfîk el-Hakîm eserlerinde kendi döneminin Avrupa’sında mevcut bütün edebî akımlardan yararlanır. Nitekim ʿAvdetü’r-rûḥ’ta klasisizm, romantizm ve gerçekçilik romanın yapısını oluştururken bir dostuna yazdığı mektuplar dizisi halinde yapılandırılmış romanı olan Zehretü’l-ʿumr ve ʿUṣfur mine’ş-şarḳ gibi pek çok eserinde romantizmi, Yevmiyyâtü nâʾib fi’l-eryâf’ta gerçekçiliği, eḍ-Ḍayfü’s̱-s̱akīl’de sembolizmi, Ehlü’l-kehf’te varoluşçuluğu ve nihilizmi, Pigmalion’da “sanat sanat içindir” anlayışını uygulamıştır.

Eserleri. Tevfîk el-Hakîm yetmişi aşkın tiyatro eseri, on bir roman ve yüzlerce kısa hikâye ile çok sayıda makale ve hâtırat kaleme almıştır. Eserleri pek çok dile çevrilmiş, Londra, Paris, Salzburg ve Budapeşte’de sahnelenmiştir. Madde içinde geçenlerin dışında diğer bazı eserleri şunlardır: Tiyatro, roman ve hikâyeler: el-Merʾetü’l-cedîde (Kahire 1924); Muḥammed (Kahire 1936; Tunus 1989; Hz. Peygamber’in hayatını diyalog biçiminde ele alan bir tiyatro eseridir); Pyraksâ ev müşkiletü’l-ḥükm (1939, Kral Fârûk dönemini eleştirir); Süleymân el-Ḥakîm (1943, kudret-hikmet çelişkisine işaret eder); İzîs (1955, siyaset ve fikir adamları arasındaki çatışmayı ele alır); el-Ḫurûc mine’l-cenne (1956, kadının var oluş sebebini erkeğe hizmet şeklinde gören anlayışı eleştirir); Luʿbetü’l-mevt (1957); ʿAvdetü’l-vaʿy (1974, Cemâl Abdünnâsır dönemini eleştirir); Meclisü’l-ʿadl (1974, adalet sistemini eleştiren tiyatro eseridir); S̱evretü’ş-şebâb (1975, XX. yüzyılda nesil çatışmasını ele alır); el-Müʾmin ve’ş-şeyṭân; Allāh ve süʾâlü’l-ḥayrân; Erinî Allāh (felsefî bir hikâyedir). Edebî, felsefî, dinî, siyasî, kültürel ve sosyal içerikli eserler: Fennü’l-edeb (1952); Teʾemmülât fi’s-siyâse (1954); Riḥle beyne’l-ʿaṣreyn (1972, anılardan oluşur); Ḥıvâr felsefî (1974); Ḥadîs̱ maʿa’l-kevkeb (1974); Edebü’l-ḥayât (1976); Muḫtârü’t-Tefsîri’l-Ḳurṭubî (1979); Naẓarât fi’d-dîn (1979); Taḥaddiyâtü sene 2000 (1980); Mıṣr beyne’l-ʿahdeyn (1983); et-Teʿâdüliyye fi’l-İslâm (1983); Eḥâdîs̱ maʿallāh (1983, Mısır’ın din âlimi ve idarecilerini eleştirir); Fi’l-vaḳti’ż-żâʾiʿ; Eḥâdîs̱ü’l-erbîʿâʾ (dinî meselelere dairdir); Naẓarât fi’d-dîn ve’s̱-s̱eḳāfe ve’l-müctemaʿ; Ves̱âʾiḳ fî ṭarîḳ; Beyne’l-fikr ve’l-fen; Ene ve’l-ḳānûn ve’l-fen.

Tevfîk el-Hakîm'in hayatı, eserleri ve görüşleri hakkında çok sayıda bilimsel ve akademik çalışma yapılmıştır. Türkiye'de İsmail Hocaoğlu Tevfîk el-Hakîm ve Avdetü'r-rûh (1992, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), Hulusi Alptekin Modern Mısır Edebiyatçısı Tevfîk el-Hakîm ve Usfûrun mine'ş-şark Adlı Eserinin İncelenmesi (2004, SÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü) adıyla yüksek lisans tezi hazırlamış, Aysel Ergül Çağdaş Mısır Tiyatrosunda Tevfik el-Hakîm ve Üç Entellektüel Tiyatrosu ismiyle doktora çalışması yapmıştır (1995, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü). Muhammed Mendûr Mesraḥu Tevfîḳ el-Ḥakîm adıyla bir eser yazmış (Kahire 1961), Umberto Rizzitano tiyatro eserlerini İtalyanca'ya çevirmiş, ayrıca çeşitli yönlerini ele alan çalışmalar gerçekleştirmiştir (hayatı ve eserleri hakkındaki diğer çalışmalar için bk. bibl.; Fuâd Devvâre, Hamdî Sakkût, Muhammed Seyyid Suşe, John Funtan, Nebîle Halîfe Cum'a, J. Brugman).

BİBLİYOGRAFYA

Tevfîk el-Hakîm, Sicnü'l-ʿumr, Kahire 1964, s. 150-155, 170-171; Ahmed Abdürrahîm Mustafa, Tevfîḳ el-Ḥakîm, Kahire 1952; Şevkī Dayf, el-Edebü'l-ʿArabiyyü'l-muʿâṣır fî Mıṣr, Kahire, ts. (Dârü'l-maârif), s. 288-299; Egypt Since the Revolution (ed. P. J. Vatikiotis), London 1968, s. 159; J. Haywood, Modern Arabic Literature, London 1971, s. 197-204; Şükrî Gālî, S̱evretü'l-muʿtezil: Dirâse fî edebi Tevfîḳ el-Ḥakîm, Kahire 1973, s. 27; Hilary Kılpatrick, The Modern Egyptian Novel: A Study in Social Criticism, London 1974, s. 41-58; İbrâhim ed-Derdîrî, el-Ḳaṣaṣü'd-dînî fî mesraḥi'l-Ḥakîm, Kahire 1975; Mahmûd Murâd, Tevfîḳ el-Ḥakîm ve's̱-s̱evretü'l-Mıṣriyye, Beyrut 1975; Ahmed Osman, el-Meṣâdirü'l-klasikiyye li-mesraḥi Tevfîḳ el-Ḥakîm, Kahire 1978; J. Fontaine, Mort-résurrection: Une lecture de Tawfiq al-Hakīm, Tunus 1978; R. Long, Tawfiq al-Hakim: Playwright of Egypt, London 1979, s. 195; Mahmûd Emîn el-Âlim, Tevfîḳ el-Ḥakîm, Kahire 1984; J. Brugman, An Introduction to the History of Modern Arabic Literature in Egypt, Leiden 1984, s. 276-288; Fuâd Devvâre, Mesraḥu Tevfîḳ el-Ḥakîm, Kahire 1985-86, I, 291-293; II, tür.yer.;

P. Starkey, From the Ivory Tower: A Critical Study of Tevfik el-Hakim, London 1987, tür.yer.; Mustafa Bedevî, Modern Arabic Drama in Egypt, Cambridge 1987, s. 8-87; Fevzî Şâhin, Es̱erü’l-mûsîḳā ve’l-fennü’t-teşkîlî ʿalâ mesraḥi’l-Ḥakîm, Kahire 1990, tür.yer.; İmâdüddin Îsâ, et-Teʿâdüliyye fî edebi Tevfîḳ el-Ḥakîm ve’l-edebeyni’l-ʿArabî ve’l-ʿâlemî, Kahire 1990, tür.yer.; P. Cachia, An Overview of Modern Arabic Literature, Edinburgh 1990, s. 152-170; Hamdî es-Sekkût, Tevfîḳ el-Ḥakîm, Kahire 1998; W. M. Hutchings, Tawfīk al-Hakīm: A Reader’s Guide, London 2003, s. 239-246; M. Seyyid Şûşe, 85 şemʿa fî ḥayâti Tevfîḳ el-Ḥakîm, Kahire, ts. (Dârü’l-maârif), s. 107-124; Nebîle Halîfe Cum‘a, “el-Ḥakîm fi’l-Mektebâti’l-Emrîkiyye”, ʿÂlemü’l-kitâb, sy. 15, Kahire 1987, s. 19-31; R. M. A. Allen, “Tawfīḳ al-Ḥakīm”, EI² (İng.), X, 386-388; J. Funtan, “el-Ḥakîm, Tevfîḳ”, Mv.AU, VII, 105-111.

Şükran Fazlıoğlu

TEVFİK PAŞA, Ahmed

(bk. AHMED TEVFİK PAŞA).

TEVFİK PAŞA, Hidiv

(1852-1892)

Mısır hidivi (1879-1892).

10 Receb 1268'de (30 Nisan 1852) Kahire'de doğdu. Adı Mehmed Tevfik olup Mısır valisi ve ilk hidivi İsmâil Paşa'nın en büyük oğludur. Öğrenim hayatlarının bir kısmını yurt dışında geçiren kardeşlerinin aksine tahsilini önce Menyel, ardından Techîziyye medreselerinde tamamladı. Veliaht olarak yetiştirilmeye çalışıldığından Arapça'nın yanı sıra Türkçe, Farsça, Fransızca ve İngilizce öğrendi. Babasının Mısır dışına

yaptığı seyahatleri sırasında ona nâiblik yaptı. On dokuz yaşında iken Meclisi Husûsî reisliğine getirildi ve 1879'da kısa bir süre Meclisi Vüzerâ'da başkanlıkta bulundu. Mısır'ın giderek artan dış borçlarını ödeyememesi alacaklı devletlerin Mısır maliyesini kontrol altına alma çabalarıyla sonuçlandı. Avrupalılar'a karşı yabancı düşmanlığı şekline dönüşen tepkilerin artması yüzünden özellikle İngiltere ve Fransa'nın baskıları sonucu II. Abdülhamid 26 Haziran 1879'da Hidiv İsmâil Paşa'yı azledip yerine oğlu Tevfik'i tayin etti. Hidivlik fermanının hangi yetkileri içereceği meselesi Bâbıâli ile Fransa ve İngiltere arasında uzun tartışmalara yol açtı. Bâbıâli, hidiv değişikliği vesilesiyle İsmâil Paşa zamanında Sultan Abdülaziz'in verdiği yetkileri geçersiz kılmak ve 1841'de Mehmed Ali Paşa'ya verilen ferman hükümlerine dönmek istedi. Ancak adı geçen devletlerin itirazı yüzünden sadece ordu sayısının 18.000 ile sınırlandırılması konusunda anlaşmaya varıldı; veraset hususunda 1866, diğer hususlarda 1873 fermanının hükümleri üzerinde uzlaşma sağlandı. Böylece hidivlik fermanı 7 Ağustos 1879'da verilebildi (Râgıb Râif-Rauf Ahmed, s. 56-60).

Tevfik Paşa'nın hidivliği sırasında karşılaştığı ilk önemli mesele, artmakta olan yabancı düşmanlığının yönetimin ve toplumun çeşitli kesimlerini harekete geçirmiş olmasıydı. O bir taraftan kendisinin göreve gelmesini sağlayan Avrupalı güçlerin taleplerini karşılamak, diğer taraftan

Avrupalılar'ın Mısır maliyesini kontrol çabalarına karşı gelişip güçlenen yerli muhalefeti kontrol etmek zorunda kalmıştı. Bu çerçevede gelişen milliyet bilinci orduya da sirayet etti. Mısır yönetiminde etkin olan Türk ve Çerkez unsurların Avrupalılar'a karşı Mısır'ın haklarını yeterince koruyamadığını düşünen subayların muhalefeti giderek güçlendi. İngiltere ve Fransa temsilcilerinin Mısır maliyesinin harcamalarını kısıtlamak amacıyla sivil ve askerî personeli azaltmak istemeleri muhaliflerin gücünü arttırdı. Ocak 1881'de Ahmed Urâbî'nin de aralarında yer aldığı üç albayın Çerkez kökenli harbiye nâzırı Osman Rıfkı aleyhine girişimlerde bulundukları sırada tutuklanmaları üzerine kendi alayları tarafından Harbiye Nezâreti sarılarak kurtarılmaları bir dönüm noktası oldu. Urâbî Paşa, alayların başına geçip Âbidîn Sarayı'na gitti ve harbiye nâzırının görevden alınmasını istedi. Tevfik Paşa'nın bu isteği kabul ederek muhalefete yakın isimlerden Mahmud Sâmî el-Bârûdî'yi harbiye nâzırı tayin etmesi muhalefeti daha da cesaretlendirdi. 8 Ocak 1882'de İngiltere ve Fransa'nın Tevfik Paşa'yı desteklediklerini açıklamalarıyla muhalefet hidiv üzerinde baskısını arttırdı. Muhammed Şerîf Paşa kabinesi istifa etti ve Mahmud Sâmi'nin kurduğu yeni hükümette Urâbî Paşa harbiye nâzırı oldu. Bu tarihten itibaren Tevfik Paşa, İngiltere ve Fransa temsilcileriyle Urâbî Paşa'nın liderliğindeki muhalefet arasında sıkışıp kaldı. Muhalefetin giderek güçlendiğini gören İngiltere ve Fransa, Mayıs 1882'de ikinci bir nota ile Mahmud Sâmi Paşa hükümetinin görevden ayrılmasını sağladı, fakat Urâbî Paşa harbiye nâzırlığı görevini sürdürdü.

Hidiv Tevfik Paşa'nın yönetime tam hâkim olamaması kendisine ümit bağlayan İngiltere ve Fransa'nın güç kaybına yol açıyordu. Böylece Urâbî Paşa liderliğindeki kesimle İngiltere ve Fransa arasında gerginlik sürekli tırmandı. Gelişmelerin endişe verici boyutlara ulaşması üzerine iki ülke Mayıs 1882'de İskenderiye'ye savaş gemileri gönderdi. Mısır hükümeti de aynı şehre yığınak yapmaya başladı; haziranda meydana gelen ayaklanmalar yüzünden yabancıların büyük bir kısmı şehri terketti veya limanda demirleyen İngiliz ve Fransız gemilerine sığındı. Ardından İngiltere Tevfik Paşa'yı desteklediğini, ancak Mısır ordusunun İskenderiye'ye yaptığı yığınağı kaldırmaması halinde askerî harekât başlatacağını duyurdu. Urâbî Paşa bunu reddedince İngiltere düzeni sağlama bahanesiyle temmuzda İskenderiye'yi bombaladı. 13 Temmuz'da Mısır hükümeti İngiltere'ye savaş açtı. İki gün sonra Tevfik Paşa,

İngiltere’ye sığınarak Urâbî Paşa’yı âsi ilân etti. Paris’teki hükümet krizinden dolayı Fransa askerî harekâtta yer almak istemeyince İngiltere tek başına işgal sürecini başlattı. 14 Eylül 1882’de Urâbî Paşa’nın teslim olmasıyla çatışmalar sona erdi ve Tevfik Paşa İngiltere’nin himayesinde makamına döndü. İşgalin hemen ardından milliyetçilerin önde gelen isimleri sürgüne gönderildi, orduda büyük bir operasyon gerçekleştirildi ve Urâbî Paşa liderliğindeki hareketi destekleyenler çeşitli cezalara çarptırıldı. Hidiv ise makamını borçlu olduğu İngiltere ile iyi geçinmeye çalıştı. Özellikle Ekim 1883’te Edward Malet’ten görevi devralan ve 1907’ye kadar Mısır’ın gerçek yöneticisi gibi davranan Sir Evelyn Baring (1891’de aldığı Lord Cromer unvanıyla bilinir) zamanında otoritesi sembolik kaldı.

İngiltere hidivin otoritesini tesis ettikten sonra çekileceğini ilân etmekle birlikte Sudan’da başlayan Muhammed Ahmed el-Mehdî isyanı ve isyana müdahale eden Mısır ordusunun Kasım 1883’te yenilmesinin ardından Mısır’dan çekilişini erteledi. Haziran 1885’te muhafazakârların İngiltere’de iktidara gelmesiyle birlikte Mısır işgalini sona erdirme müzakereleri yeni bir ivme kazandı. Osmanlı Devleti ile İngiltere arasında Ekim 1885’te imzalanan antlaşma gereğince İngiliz kuvvetlerinin Mısır’dan çekilmesi için gerekli hazırlıkları yapmak üzere birer fevkalâde komiserin tayin edilmesi kararlaştırıldı. Osmanlı Devleti, Kasım 1885’te Gazi Ahmed Muhtar Paşa’yı Mısır fevkalâde komiserliğiyle görevlendirdi. Fakat Osmanlı ve İngiltere komiserleriyle hidiv uyumlu çalışamadı ve aralarında sık sık gerginlikler yaşandı. Her iki taraf kendi ülkesinin çıkarlarını koruma gayretiyle hareket edince Tevfik Paşa’nın son yılları çok sıkıntılı geçti. Hidivin güçlü gördüğü tarafın iradesini gerçekleştirme eğilimini iyi değerlendiren Lord Cromer yönetimin bütün alanlarında istediği reformları uygulatmaya çalıştı. Tevfik Paşa’nın bu zaafı, İngiltere’nin teknisyen veya danışman adı altında her yere kendi adamlarını getirerek kontrolünü arttırması ve Mısır’a yerleşmesiyle sonuçlandı. Tevfik Paşa 7 Ocak 1892’de vefat ettiğinde hidivlik makamı çok zayıflamış, Osmanlı otoritesi resmiyette kalmış, İngiltere’nin fiilî hâkimiyeti güçlenmişti. Osmanlı Devleti tarafından yerine oğlu II. Abbas Hilmi tayin edildi.

BİBLİYOGRAFYA

BA, İrade-Eyalet-i Mümtaze Mısır (İ.MTZ.) (05), 22/962; BA, Y.A.Hus., nr. 161/69; BA, YEE, nr. 82/9, 84/4, 84/16, 116/5, 116/13, 116/78; Râgıb Râif-Rauf Ahmed, Mısır Meselesi, İstanbul 1334, tür.yer.; İbnülemin, Son Sadrıazamlar, s. 956-960, 1010-1014; A. Schölch, Egypt for the Egyptians, London 1981, tür.yer.; Abdurrahman er-Râfiî, eṡ-Ṡevretü'l-ʿUrâbiyye ve'l-iḥtilâlü'l-İngilîzî, Kahire 1404/1983, tür.yer.; P. J. Vatikiotis, The History of Egypt, London 1985, s. 134-201; Rifat Uçarol, Gazi Ahmet Muhtar Paşa, İstanbul 1989, s. 157-205; F. A. K. Yasamee, Ottoman Diplomacy: Abdülhamid II and the Great Powers, 1878-1888, İstanbul 1996, tür.yer.; D. M. Raid, "The ʿUrabî Revolution and the British Conquest, 1879-1882", The Cambridge History of Egypt (ed. M. W. Daly), Cambridge 1998, II, 217-238; M. W. Daly, "The British Occupation, 1882-1922", a.e., II, 239-251; Selim Deringil, "The Residual Imperial Mentality and the Urabi Paşa Uprising in Egypt: Ottoman Reactions to Arab Nationalism", Studies in Turkish-Arab Relations, İstanbul 1986, s. 31-38; a.mlf., "The Ottoman Response to the Egyptian Crisis of 1881-1882", MES, XXIV/1 (1988), s. 3-24; D. Hopwood, "Tawfiḳ Pas̲h̲a, Muḥammad", EI² (İng.), X, 388-389; Yûsuf Emîr Ali, "Tevfîḳ, Ḫidîvî", el-Mevsûʿatü'l-ʿArabiyye, Dımaşk 2003, VII, 164-165.

Şit Tufan Buzpınar

TEVFİK PAŞA, Mehmed

(1855-1915)

Osmanlı subay ve diplomatı.

İstanbul'da doğdu. Daha çok Fâtihli Mehmed Tevfik diye tanınır. İlk eğitimini İstanbul'da tamamladı, yirmili yaşlara geldiğinde çok sevdiği askerlik mesleğine girdi. 1877'de kaydolduğu Harbiye Mektebi'nden 1881'de topçu kurmay yüzbaşı rütbesiyle mezun oldu. Bu tarihten sonra çeşitli görevlerde bulundu. Mayıs 1882'de Anadolu istihkâmlarının keşfine ve İran (Kotur) sınırına memur edildi. 4 Aralık 1882'de de Erkân-ı Harbiyye-i Umûmiyye Dairesi İkinci Şubesi'ne tayin edildi. Rütbesi 13 Temmuz 1883'te kolağalığına yükseltildi. 20 Temmuz 1885 tarihinde Fransa Cumhuriyeti birinci ve ikinci orduları büyük askerî manevralarına katılmak için yurt dışına gönderildi. Ardından II. Abdülhamid'in maiyetindeki erkânıharp görevine getirildi. 31 Temmuz 1885'te dördüncü rütbeden Mecîdî nişanıyla taltif edildi ve 31 Ağustos 1886'da binbaşılığa yükseltildi. 8 Nisan 1888'de üçüncü rütbeden Mecîdî nişanı verildi; Eylül 1888'de Yunan sınırı keşif memurluğuna tayin edildi. 25 Ocak 1890'da kaymakamlığa terfi etti. Bu tarihten sonra Paris Sefâreti ataşemiliterliğiyle görevlendirildi ve Eylül 1890'da yaklaşık beş yıl görev yapacağı Paris'e gitti. 21 Ağustos 1891'de kendisine ikinci rütbeden Osmanlı nişanı verildi. Paris'teki görevi devam ederken Nisan 1892'de Londra deniz ataşeliğiyle birlikte Fransa'da icra edilecek yeni geliştirilen seri ateşli topların tecrübesine memur edildi. 5 Eylül 1894'te miralaylığa yükseldi.

Yurt dışında uzun süreli çeşitli görevlerde istihdam edilen Tevfik Paşa bir asker-diplomat olarak öne çıktı. Nitekim mevcut görevlerinin yanı sıra, Osmanlı Devleti'nin kadastro haritalarının çiziminde kullanılmak üzere Paris'te yaptırılan alet ve edevatın imalâtına nezaret etme görevi de kendisine verilmişti (Eylül 1895). Bu görevinin ardından 11 Aralık 1895'te mirlivâlığa terfi ederek Harbiye Mektebi ders nâzırlığına tayini üzerine Paris'ten İstanbul'a döndü. İstanbul'da yaklaşık bir yıl süren bu görevinden sonra 8 Şubat 1897'de Brüksel ataşemiliterliğine tayin edildi ve Mart

1897’de Belçika’ya gitti. 8 Ağustos 1903’te İran Devleti tarafından kendisine ikinci rütbeden Şîr-i Hurşîd nişanı verildi, 8 Şubat 1906’da birinci rütbeden Mecîdî nişanıyla ödüllendirildi.

Tevfik Paşa dönemin birçok genç subayı gibi II. Abdülhamid muhalifi bir Harbiyeli idi. Bu yüzden olsa gerek II. Abdülhamid döneminde genelde yurt dışındaki görevlere yollandı. İttihat ve Terakkî Cemiyeti’nin yönetimde söz sahibi olmaya başladığı devirde İstanbul ve çevresinde önemli görevlerde bulundu. II. Meşrutiyet’in ilânıyla birlikte Belçika’dan İstanbul’a döndü ve kısa bir süre sonra 26 Ağustos 1908’de Erkân-ı Harbiyye-i Umûmiyye Dairesi’ne tayin edildi. 12 Ekim 1908’de ferikliğe terfi ettirilerek eski İkinci Ordu’ya mensup Edirne’deki Nizamiye Yirmi Birinci Fırka kumandanlığına ve 23 Kasım 1908’de aynı ordunun Nizamiye Üçüncü Fırka kumandanlığına getirildi. 26 Mart 1909’da Mekâtib-i Harbiyye nâzırlığına, Ocak 1910’da Terbiye ve Tedrîsât-ı Askeriyye müfettişliğine tayin edildi; bu görevi esnasında altın ve gümüş imtiyaz madalyasıyla ödüllendirildi (Temmuz 1910). İttihatçılar’ın güvendiği isimlerden biri olan Tevfik Paşa 6 Ocak 1914’te emekliye ayrıldı. Hayatının son zamanlarında sarılık hastalığına yakalandı ve 17 Aralık 1915 tarihinde vefat etti. Tevfik Paşa edebiyat ve sanata olan ilgisi, zarafet ve kibarlığıyla dikkat çekmiştir. Harbiye Mektebi’nden çıktığı zaman Fransızca’ya vâkıf, edebiyata ve özellikle Nâmık Kemal’e tutkun vatanperver bir kimseydi. Bu özellikleriyle Paris’in en seçkin cemiyetlerinde yer almıştı. Aynı zamanda tarihçi ve yazardı. Târîh-i Osmânî Encümeni’nin yardımcı üyelerinden olup ilim, fikir ve zekâsıyla temayüz etmiştir.

Eserleri. 1. Telhîs-i Târîh-i Osmânî (İstanbul 1302). Ebüzziya ve Mavyan matbaalarında iki defa daha basılan eser (1304) ders kitabı olarak okutulmuştur. 2. Osmanlı Târihi (İstanbul 1328, 1330). İdâdî mekteplerinde ders kitabı olarak okutulmuştur. 3. Esâtîr-i Yûnâniyyân (İstanbul 1332). 4. Şehzade Cem (İstanbul 1327). Cem Sultan’ın siyasî hayatından bahseden küçük bir risâledir. 5. Ânibâl (İstanbul 1303). Kartacalı Hannibal hakkında bir inceleme olup biyografi şeklindedir. Bunlardan başka çeşitli gazetelerde tarihe dair makaleleri, II. Viyana Kuşatması’na ve İstanbul’un fethine dair incelemeleri bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, İrade-Askeri, nr. 1327 Z-53; Osmanlı Müellifleri, III, 35; Gövsa, Türk Meşhurları, s. 381; Babinger (Üçok), s. 433-434; Ahmed Refik, “Tevfik Paşa”, TOEM, V/33 (1331), s. 564-569.

Davut Hut

TEVFİK PAŞA, Vidinli

(bk. HÜSEYİN TEVFİK PAŞA).

TEVFÎK et-TAVÎL

(توفيق الطويل)

(1909-1991)

Mısırlı bilim ve fikir adamı.

Muhammed Tevfîk Kahire’nin Bulak semtinde doğdu. Devlet memuru olan babasıyla birlikte birçok vilâyet gezdi. Buheyre’nin bir kasabasında ilkokulu bitirdikten sonra 1930’da Prens Fârûk (Ravzu’l-Ferec) Lisesi’nden, 1934’te Câmiatü’l-Fuâdi’l-evvel (Kahire Üniversitesi) Edebiyat Fakültesi’nden mezun oldu. Üniversitede iken Mısır’ın tanınmış bilim ve fikir adamlarından Mustafa Abdürrâzık ve İbrâhim Medkûr’un talebeleri arasında yer aldı. Ebû Rîde ve Necîb Mahfûz gibi ünlü şahsiyetlerle tanışıp ilişkiler kurdu. 1939’da Kahire Üniversitesi Edebiyat Fakültesi’nde asistan, 1942’de İskenderiye Üniversitesi Edebiyat Fakültesi’nde öğretim görevlisi oldu. 1962’de Kahire Üniversitesi Edebiyat Fakültesi’nde ahlâk bilimi dalında profesörlüğe yükseltildi. 1964-1968 yılları arasında Kahire Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe ve Psikoloji Araştırmaları Bölümü başkanlığını, ayrıca fakültenin dekanlığını üstlendi. 1968 öğretim yılı sonunda Küveyt Üniversitesi’ne geçti. Bir yandan bilimsel araştırmalar yaparken diğer yandan yeni nesilden güçlü bir araştırmacılar kadrosu oluşturmaya çalıştı. Birçok Arap üniversitesinde akademik görevlerini büyük bir sorumluluk duygusuyla yürüttü. 1960-1962 yıllarında Libya Üniversitesi’nde, 1968-1974 yılları arasında Küveyt üniversitesinde profesörlük yaptı. 1967’de misafir hoca sıfatıyla Bağdat ve Basra üniversitelerinde, 1977’de Devha’daki Katar Üniversitesi’nde bulundu. 1981’de Kahire’deki Mecmau’llugati’l-Arabiyye’ye üye seçildi. Üniversite öğrenciliği yıllarından itibaren kurduğu derneklerde sosyal ve kültürel alanlarda çalıştı. Dönemin ilim, fikir, sanat adamlarını ve edebiyatçılarını bir çatı altında toplamayı başardı. 1984’te sosyal bilimler alanında devlet ödülüne lâyık görüldü. Daha sonra el-Meclisü’l-a‘lâ li’s-sekāfe’ye genel sekreter ve el-Mecâlisü’l-kavmiyye el-mütehassısa’ya üye seçildi. 12 Şubat 1991’de vefat etti.

Nobel edebiyat ödülü sahibi Necîb Mahfûz'un el-Ḳāhiretü'l-cedîde adlı romanının kahramanı Me'mûn Rıdvân tiplemesi

örnek şahsiyeti, hayat tarzı ve müslümanların güç ve şerefini İslâm'da gören, çağdaş dünyanın bütün sorunları için çözümün İslâm'da aranması gerektiğine inanan ideal kişiliğiyle Tevfîk et-Tavîl'i temsil eder. Geniş bir ilmî ve fikrî birikime sahip Tevfîk et-Tavîl'in asıl uzmanlık alanı ahlâk felsefesi olup Arap dünyasında bu alanın önde gelen isimlerindendir. En önemli eseri Felsefetü'l-aẖlâḳ: Neşʾetühâ ve teṭavvürühâ adlı kitabıdır. Tevfîk et-Tavîl, Grek felsefesinde ahlâkın bir ölçü bilimi sayıldığını belirtir ve bu görüşe kendisi de katılır. Ona göre geleneksel anlamda ahlâk ilminin misyonu insanın hayat tarzını düzenleyen kurallar, hayır ve şerri birbirinden ayıran genel ölçüler koymaktır. Ahlâk alanında Sokrat'ın aklî mirasını gözden geçiren bir tarihçi, onun irdelediği büyük problemlerin günümüzde bile düşünürleri meşgul edecek önemde olduğunu görecektir. Ahlâkta idealizm akımını benimseyen Tevfîk et-Tavîl, Yunan mirasıyla dinî ve modern düşünceler arasında bir denge kurmaya çalışmıştır. Tavîl'in bu seçmeci idealizmine göre insan çevresinden ve toplumdan kendini soyutlayarak ahlâkî kemalini gerçekleştiremez. Ahlâk, özünde kişiyi dünyevî değerleri aşarak üstün ruhî değerlere yükseltmeyi hedefleyen bir nefis mücadelesidir. Ancak insanoğlu bedensel isteklerden nefret etmemeli, mâkul ve meşrû olan arzularını ihmale kalkışmamalıdır. Yetkinleşme isteği insanlarda doğal bir eğilimdir. Bununla birlikte hayatın gerçekleriyle bağları kopararak kemale ulaşılamaz.

Felsefe tarihine de önem veren Tevfîk et-Tavîl Üsüsü'l-felsefe adlı kitabında bu bilimin alanı, metotları, doğuşu ve gelişimiyle farklı dönemlerini ele alıp ön yargısız incelemiş, her birinin olumlu ve olumsuz yönlerini göstermeye çalışmıştır. Ona göre felsefeyle uğraşanlar insanlığın bu önemli birikiminden yararlanmış ve bu sayede yeni dehalar yetiştirmeyi başarmıştır. Tavîl'in felsefe çalışmaları onun içindeki özgür eleştiri ruhunu uyandırmış, gerçeğe olan sevgisini yüceltmiş, doğruluk, iyilik ve güzellik gibi üstün değerlere sımsıkı sarılmasını sağlamıştır. Tevfîk et-Tavîl felsefe-din ilişkisi üzerinde durmuş, Ḳıṣṣatü'ṣ-ṣırâʿ beyne'd-dîn ve'l-felsefe adıyla bir eser kaleme almıştır. Tavîl'e göre insanlık tarihinde her zaman bağnaz din adamları özgür düşünceyi savunan filozofları aşağılamış ve zaman

içinde seslerini kısabilmiştir. Ancak bu özgür insanların her ortamda çekinmeden gerçeği savunmaları düşüncelerini ölümsüz kılmıştır. Çünkü düşüncelerin doğruluğu zaman ve mekânla sınırlanamaz. Tavîl dinin tabiatında felsefe ve bilimle hiçbir çelişki bulunmadığına inanmış, aralarında sadece metot farkı olduğunu söylemiştir.

Tevfîk et-Tavîl, Hıristiyanlık'ta ve İslâm'da dinî baskıdan söz edilemeyeceğini belirtir ve Ḳıṣṣatü'l-iżṭıhâdi ͗d-dînî fi'l-Mesîḥiyye ve'l-İslâm adlı eserinde bu dinleri baskıdan tenzih etmek gerektiğini söyler. Dinde asıl olan kinci ve kavgacılara sevgi mesajı vermek, savaş isteyen ve kan dökme meraklısı olanları barışa davet etmek, şiddet ve intikam peşindeki insanlara merhamet ve hoşgörü çağrısında bulunmaktır. Ona göre Hz. Îsâ müridlerini sevgiye çağırdığı halde sonradan onun çizgisinden saptırılan Hıristiyanlık insanlık tarihinde Hz. Îsâ adına en büyük suçları işlemiştir. İslâmiyet'in kılıç gücüyle yayıldığı iddiasını öne sürenler, müminlerin kâfirlere karşı savaş açma sebebinin dinlerini fitneye karşı savunmaktan ibaret olduğunu bilmeyenlerdir. Sevgi mesajlarının çokça yer aldığı Kur'ân-ı Kerîm aynı zamanda hoşgörüyü benimsemiş, dinde dayatma ve zorlama bulunmadığını (el-Bakara 2/256), Hz. Muhammed'in görevinin Allah'ın vahyini insanlara zor kullanmadan tebliğ etmek olduğunu (el-Gāşiye 88/21-22) bildirmiştir. Dinde esas olan imanla hoşgörüyü bir arada yürütmektir. İmanla taassup birleşmez. Ancak hoşgörü dinden uzaklaşmak, dinî emirleri ihmal etmek ve savunmamak anlamına gelmez; aksine inancı savunup korumayı ve dinî görevleri aşırılık ve taşkınlıktan uzak bir şekilde yerine getirmeyi ifade eder. Vicdan özgürlüğü insanların kazandığı en önemli değerlerden biridir. Düşmanlarına karşı saldırgan davranışları bir yöntem biçiminde kullanan bağnazlar, insanların büyük bedeller ödeyerek kazandığı bu özgürlüğü yok etmeye çalışırken kendi dinlerine zındık ve mülhidlerden daha fazla zarar vermişlerdir. Tevfîk et-Tavîl'in en çok meşgul olduğu konulardan biri de Arap kültür mirası meselesidir. Arap-İslâm medeniyetinin asaleti üzerinde önemle durmuş, bu medeniyetin dünya medeniyetleri üzerindeki etkilerini, özellikle İslâm ilimlerinin Batı'daki bilimsel gelişmelere katkısını göstermeye çalışmıştır.

Eserleri. Telifleri: Ḳıṣṣatü'l-kifâḥ beyne Roma ve Ḳarṭâcenne (Kahire 1936); et-Taṣavvuf fî Mıṣr ibbâne'l-fetḥi'l-ʿOs̱mânî (Tavîl'in 1938'de tamamladığı yüksek lisans tezi olup 1946'da Kahire'de yayımlanmıştır); el-

Aḫlâm fi’l-fikri’l-İslâmî (doktora tezidir, Kahire 1945); eş-Şaʿrânî: İmâmü’t-taṣavvuf fî ʿaṣrihî (Kahire 1945); et-Tenebbüʾ bi’l-ġayb ʿinde müfekkirî el-İslâm (Kahire 1945); Ḳıṣṣatü’ṣ-ṣırâʿ beyne’d-dîn ve’l-felsefe (Kahire 1947); Ḳıṣṣatü’l-iżṭıhâdiʾd-dînî fi’l-Mesîḥiyye ve’l-İslâm (Kahire 1947); Üsüsü’l-felsefe (Kahire 1952); Meẕhebü’l-menfaʿa el-ʿâmme fî felsefeti’l-aḫlâḳ (Kahire 1953); Mesâʾil felsefiyye: el-İlzâmü’l-ḫuluḳī ve maṣdaruhû (ortak çalışma, Kahire 1954); Müşkilât felsefiyye: el-İstiḳrâʾ ve’l-baḥs̱i’l-ʿilmî (ortak çalışma, Kahire 1955); el-ʿArab ve’l-ʿilm fî ʿaṣri’l-İslâm eẕ-ẕehebî (Kahire 1961); Felsefetü’l-aḫlâḳ: Neşʾetühâ ve teṭavvürühâ (Kahire 1960, 1979); el-Fikrü’d-dînî el-İslâmî fî miʾeti’l-ʿâmi’l-aḫîre (Beyrut 1967); Ḳaḍâyâ min riḥâbi’l-felsefe ve’l-ʿilm (Kahire 1986); el-Ḥaḍâratü’l-İslâmiyye ve’l-ḥaḍâratü’l-Evrubbiyye-dirâse muḳārine (Kahire 1990); Episte Mological Scepticism, Apresentation and Aproposed Refutation (Cambridge 1949). Tercümeleri: Türâs̱ü’l-İslâm (Alfred Guillaume’ın The Traditions of Islam adlı eserinin çevirisidir, Kahire 1936); ʿÂlemü’l-ġayb fi’l-ʿâlemi’l-ḳadîm (Cicero’dan tercümedir, Kahire 1949); Târîḫu ʿilmi’l-aḫlâḳ (Cambridge Üniversitesi Ahlâk Felsefesi Kürsüsü Başkanı Henry Sidguick’tan çeviridir, İskenderiye 1949); Eflâṭûn ve’l-aḳademiyye (George Alfred Léon Sarton’dan tercümedir, Kahire 1961). Tevfîk et-Tavîl birçok dergi ve gazetede felsefî, edebî vb. konularda araştırma ve makaleler yazmış, mülâkat yapmış, konferanslar vermiştir. Kahire Üniversitesi Edebiyat Fakültesi’nde Tevfîk et-Tavîl hâtırasına bir armağan kitap yayımlanmış (el-Kitâbü’t-Tiẕkârî li’l-merḥûm el-üstâẕ ed-duktûr Tevfîḳ eṭ-Ṭavîl, Kahire 1995), el-Meclisü’l-a‘lâ li’s-sekāfe adlı kurum da ed-Duktûr Tevfîḳ eṭ-Ṭavîl müfekkiren ʿArabiyyen ve râʾiden li’l-felsefeti’l-ḫulḳıyye adıyla bir anma kitabı neşretmiştir (Kahire 1995). Ayrıca el-Kâtibü’l-ʿArabî, Mecelletü’l-ʿArabî el-Küveytiyye, Mecelletü’l-İbdâʿ, Mecelletü’l-Müntedâ, Mecelletü’l-Ḳāhire, Mecelletü ʿÂlemi’l-kitâb gibi dergilerde hakkında makaleler çıkmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Ahmed Abdülgaffâr, Ḥadîs̱ fi’l-kütüb, Kahire 1947, tür.yer.; Ahmed Fuâd el-Ehvânî, Mîzânü’l-ḥaḳ, Kahire 1953, s. 41-54; Zekî Necîb Mahmûd, Min

Zâviyetin felsefiyye, Kahire 1982, s. 25-26; M. Mehdî Allâm, el-Mecmaʿiyyûn fî ẖamsîne ʿâmen, Kahire 1406/1986, s. 263-264; Hasan

Fâzıl Cevâd, el-Aẖlâḳ min manẓûrin fikriyyin ʿArabiyyin muʿâṣır (yüksek lisans tezi, 1988), Câmiatü Bağdâd, tür.yer.; ed-Duktûr Tevfîḳ eṭ-Ṭavîl müfekkiren ʿArabiyyen ve râʾiden li'l-felsefeti'l-ẖulḳıyye: Buḥûs̱ ʿanh ve dirâsât mühdât ileyh (nşr. Âtıf el-Irâkī), Kahire 1995; el-Kitâbü't-Tiẕkârî li'l-merḥûm el-üstâẕ ed-duktûr Tevfîḳ eṭ-Ṭavîl, Kahire 1995; Ahmed Abdülhalîm Atıyye, Tevfîḳ eṭ-Ṭavîl ve dirâsâtü'l-ḳıyem fi'l-ʿArabiyye, Kahire 2001; Âtıf el-Irâkī, Ḳażâyâ min riḥâbi'l-felsefe ve'l-ʿilm", ʿÂlemü'l-kütüb, sy. 14 (1978), s. 19-24; a.mlf., "Raḥîlü'l-bâḥis̱ ʿani'l-mes̱eli'l-ʿulyâ", Mecelletü'l-Ḳāhire, sy. 114 (1991), s. 46-50; Mirfet İzzet Bâlî-Ahmed Abdülhalîm Atıyye, "eṭ-Ṭavîl, Muḥammed Tevfîḳ", Mv.AU, XIX, 302-305.

Saîd Murâd

TEVHİD

(التوحيد)

Allah’ın zâtında, sıfatlarında, mâbud oluşunda bir ve tek olduğunu zihin ve kalp yoluyla kabul etme anlamında terim.

Sözlükte “tek ve bir olmak” anlamındaki vahd (vahdet, vühûd) kökünden türeyen tevhîd “bir şeyin bir ve tek olduğunu kabul etmek” demektir. Mâtürîdî kelâmcılarına göre ilâhî fiiller Allah’ın zâtıyla kāim ve kadîm mânalar olduğundan tevhidin anlamı içinde yer alır. Ancak söz konusu fiiller tanım bakımından sıfat kavramı içinde mütalaa edilmiştir. Mu‘tezile’ye göre ilâhî fiiller hâdis olup zât-ı ilâhiyyeye nisbet edilmez. Eş‘arîler ise fiilleri müstakil bir sıfat kabul etmeyip kudretin taalluku çerçevesinde düşünmüştür. Tevhidin karşıtı şirktir. Bu sebeple Kur’an’da Allah’ın birliğini konu edinen kavram ve ifadelerin yanında O’nun şerikinin bulunmadığını belirten beyanlar da vardır, bunların sayısı diğerlerinden çok fazladır. Kur’ân-ı Kerîm’de tevhid kelimesi geçmez, ancak “vahd” kökünden gelen vâhid, ahad, vahde(hû) yer alır. Eş‘ariyye kelâmcısı Ebû Abdullah el-Halîmî’ye göre Kur’an’da ve hadiste Allah’a nisbet edilen “kâfî” (kulunun bütün ihtiyaçlarını karşılayan) kelimesinin yanı sıra “alî, azîm, refî” gibi isimler O’nun birliğini telkin eder (el-Minhâc, I, 190) Ayrıca Tevhîd adı da verilen İhlâs sûresindeki “samed” (ihtiyaçları sebebiyle herkesin yöneldiği ulular ulusu müstağni) ismini de bunlar arasında zikretmek gerekir. Aslında Kur’ân-ı Kerîm’de yaratılmışlara özgü acz ve eksiklik bildiren bütün sıfatlardan zât-ı ilâhiyyeyi tenzih eden ve sayısı çok fazla olan âyetler tevhid ilkesini açıklığa kavuşturan deliller konumundadır. Çeşitli hadis kaynaklarında tevhid kelimesinin yanı sıra bu kökten türeyen fiil kalıpları, ayrıca vahdehû, vâhid kelimeleriyle (Wensinck, el-Muʿcem, VII, 157-159) ahad ve samed isimleri (İbn Mâce, “Duʿâʾ”, 10; Ebû Dâvûd, “Vitir”, 23; Nesâî, “Cenâʾiz”, 117) yer almaktadır.

Kâinatı yaratan ve yöneten en yüce varlığın mevcudiyeti inancı insanın selim fıtratının önemli bir özelliğini teşkil ettiği gibi (er-Rûm 30/30) O’nun

bir ve tek oluşu kanaati de beşer türünün ayrılmaz bir vasfıdır. Bezm-i elestte yaratılışları sırasında Allah ile insanlar arasında yapılan sözleşmede âdemoğullarının şirke düşmemeleri de şart koşulmuştur (el-A‘râf 7/172-173). Kur’an’da putların onlara tapanlar tarafından “Allah katında şefaatçılar” diye nitelendirildiği (Yûnus 10/18) ve putların kendilerini Allah’a yaklaştıracağı (ez-Zümer 39/3) vehmini taşıdıkları ifade edilmiştir. Yine Kur’an’da insanların selim fıtratlarına, vicdanlarına hitap edilerek tabiatın yaratılışı ve insan hayatının devamına elverişli hale getirilmesinin hangi varlık tarafından gerçekleştirildiği sorulurken şuurun perdelenmesine fırsat vermeyen dehşetli bir olaya mâruz kalan bir kimsenin kimden yardım istediği, bu kişinin feryadına hangi varlığın cevap verdiği de sorulur. Böylece şirkin insanın ruh yapısında iğreti bir psikolojik halden ve bir dejenerasyondan ibaret olduğu vurgulanır (en-Neml 27/60-64). Bir âyette insanlara tebliğ edilmek üzere her peygambere, Allah’tan başka hiçbir ilâhın bulunmadığı ve sadece O’na ibadet edilmesinin gerektiği yolunda vahiy gönderildiği belirtilir (el-Enbiyâ 21/25). Diğer bazı âyetlerde Nûh, Hûd, Sâlih ve Şuayb’ın kendi kavimlerine tevhid inancını tebliğ ve telkin ettikleri haber verilir (el-A‘râf 7/59, 65, 73, 85).

İslâmiyet’in ve diğer ilâhî dinlerin inanç esaslarına göre Allah’tan başka bir varlığa yaratılmışlık üstü bir konum verilmesi, ona hayatında veya ölümünden sonra yaratılmışlık üstü saygı gösterilmesi tevhid ilkesini bozan davranışlardandır (krş. eş-Şûrâ 42/13). Bu sebeple İslâmiyet’in ilk dönemlerinde Hz. Peygamber kabir ziyaretini yasaklamış, daha sonra buna müsaade edip kabirlerin temiz tutulmasını öğütlemekle birlikte kabirlerin ibadet yeri haline getirilmesini ve orada hayvan kesilmesini menetmiştir (Ebû Dâvûd, “Cenâ’iz”, 68; bk. Wensinck, Miftâḥu künûzi’s-sünne, “Ḳubûr” md.). Yine tevhid inancını koruyup şirk tehlikesini ortadan kaldırma bağlamında Allah’tan başkasının üzerine yemin edilmesi yasaklanmış (Müsned, II, 69; Tirmizî, “Nüẕûr”, 8), Allah’tan başkası adına kesilen hayvanın etinin yenmesi haram kılınmıştır. Resûl-i Ekrem’in geçmiş peygamberler dahil bütün insanların en faziletlisi olduğu hem naslar hem ümmetin icmâıyla sabittir. Allah’ı sevmek ve O’nun affına erişmek için Peygamber’e uyulması emredilmiş, Resûlullah’a itaatin Allah’a itaat mânasına geldiği belirtilmiştir (Âl-i İmrân 3/31; en-Nisâ 4/80). Bununla birlikte onun beşer üstü bir konumunun bulunmadığı naslarda vurgulanmıştır. Kur’ân-ı Kerîm’de tevhid dinine bağlı olan yahudilerin

Üzeyir'in, hıristiyanların Mesîh Îsâ'nın Allah'ın oğlu olduğunu söyledikleri zikredilir. Onların lânetlenmesine yol açan bu telakkinin önceki kâfirlerin sözlerine benzediği ve haktan bâtıla dönüş niteliği taşıdığı bildirilir (et-Tevbe 9/30). Bu ilâhî beyan karşısında Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Hıristiyanların Meryem oğlu Îsâ'yı insan üstü vasıflarla övdükleri gibi siz de beni övmeyin. Ben sadece Allah'ın bir kuluyum; benim için O'nun kulu ve resulü deyin" (Müsned, I, 23, 24, 47, 55; Buhârî, "Enbiyâʾ", 48; Dârimî, "Riḳāḳ", 68).

Kitap ve Sünnet'te tevhid ilkesine büyük önem verilmesi, maddî ve mânevî özellikleri bakımından yaratılmışların en üstünü olan insanın vicdan hürriyetini sağlama hedefine yöneliktir. İnsan yalnız en yüce varlığa boyun eğmelidir; O'ndan başka hiçbir mevcudu kutsamamalı ve ona kulluk etmemelidir. Allah'a kul olmak en büyük şeref, başkasına kul olmak en büyük zillettir. İnsanın, özgürlüğü açısından Allah'a da kul olmaması gibi bir iddia ontolojik bakımdan geçersizdir; zira insanın bir yere dayanma, bir varlıkla ilişki içinde bulunma psikolojisiyle bağdaşmaz. İslâm dininde imandan sonra en önemli ibadet namazdır. Namazlarda günde kırk defa okunan Fâtiha sûresinin başlangıç kısmı hamd ve senâ, son kısmı dua ve niyazdır. Arada kalan âyet kulluğun yalnızca Allah'a yapılacağını ve yardımın sadece O'ndan isteneceğini belirtir. Bu da müslümanın zihninin yoğunlaştığı, gönlünün Allah'a yöneldiği günün beş vaktinde bezm-i elestte Cenâb-ı Hakk'la yaptığı ahidleşmenin tazelenmesinden ibarettir.

İslâm Düşüncesinde Tevhid. Allah'ın birliği konusuna akaid/kelâm literatürü içinde ilk defa yer veren kişi Ebû Hanîfe olmuştur. Dört halife döneminden itibaren hızla gelişen fetihler sonunda kendilerini İslâm dünyası içinde bulan, çeşitli inanç ve düşüncelere mensup insanlar arasında çok tanrılı sistemi, ayrıca antropomorfizmi benimseyen gruplar mevcuttu. Ebû

Hanîfe, Cenâb-ı Hakk'ın ortağı bulunmaması anlamında bir olduğunu, cisim ve arazlardan teşekkül etmediğini, denginin veya zıddının bulunmadığını, kendisiyle diğer varlıklar arasında benzerlikten söz edilemeyeceğini ifade etmiştir (el-Fıḳhü'l-ekber, s. 301-302; Beyâzîzâde, s. 107-111). Mâtürîdî tevhid konusunu tarihî, aklî ve kozmolojik delillerle temellendirmeye çalışmıştır. Tarihî delil olarak geçmiş zamanda yaşayan

insanların büyük çoğunlukla tabiatı yaratan ve yöneten bir yaratıcının varlığına inandığını söylemiş, bunların içinde çok tanrı inancını benimseyenlerin de aslında tek tanrının mevcudiyetini kabul ettiğini, diğer ilâhları şefaatçı saydığını belirtmiştir. Esasen insanlık tarihinde ciddiye alınacak birinin tanrılık iddiasında bulunduğu ve peygamber gönderdiği görülmemiştir. Mâtürîdî'nin zikrettiği aklî delilin aslını Enbiyâ sûresindeki âyet (21/22) teşkil eder. Literatüre "burhân-ı temânu'" adıyla geçen bu delil, birden fazla tanrının bulunması durumunda bunların arasında yaşanacak irade çatışması yüzünden tabiat düzeninin bozulacağı esasına dayanır. Kozmolojik delil de tabiatta görülen mükemmel âhenk ve düzendir (Kitâbü't-Tevḥîd, s. 37-42). Eş'arî ile daha sonra gelen kelâmcılar, genellikle tevhid âyetleriyle (özellikle er-Ra'd 13/16; el-İsrâ 17/42; el-Mü'minûn 23/91) teşbihi reddeden Şûrâ sûresindeki âyetten (42/11) hareketle tevhid inancını pekiştirmeye çalışmıştır.

Mu'tezile kelâmcılarının tevhid konusunda titiz davrandığı ve kendilerinin tevhid ehli olduğunu ileri sürdükleri bilinmektedir. Onlar, Allah'ın birliği ve yaratılmışlarla O'nun arasında hiçbir benzerliğin bulunmadığı konusundaki hassasiyetlerinden dolayı Ehl-i sünnet'çe benimsenen mâna sıfatlarının zât-ı ilâhiyyeye nisbet edilmesine karşı çıkmışlardır (bk. SIFAT [Mâna Sıfatları]). Mu'tezile mensuplarının ihtiyarî fiillerin meydana gelmesinde kulun tam kudret sahibi olup ilâhî bir müdahalenin bulunmadığı görüşünü kabul etmesi -Sünnî âlimlerinin bazan aşırıya varan eleştirilerine rağmen- tevhid inancını bozacak nitelikte değildir. Şîa kelâmcılarının tevhid anlayışı teorik açıdan Mu'tezile anlayışına paraleldir. İslâm filozoflarından Kindî, Allah'ın birliğini birden fazla tanrı anlayışının aklen mümkün olmaması yoluyla ispat eder (Resâ᾿il, s. 164). Kindî'nin kullandığı yöntem diğer İslâm filozofları tarafından benimsenmiştir. Fârâbî ayrıca Allah'ın varlığı için başvurduğu "ekmel-i vücûd" delilini O'nun birliği için de kullanmış, İbn Sînâ da "vâcibü'l-vücûd-mümkinü'l-vücûd" yöntemini benimsemiştir. İbn Rüşd, Mâtürîdî'den itibaren delil olarak kullanılan âyetlerle istidlâlde bulunduktan sonra temânu' delilinin kelâmcılarca kullanılan şeklinin halk tarafından anlaşılamayacağını belirtmiş, Mâtürîdî gibi temânu' âyetinden ilham alarak evrene hâkim olan nizam delilini öne çıkarmıştır (el-Keşf, s. 70-77).

Çeşitleri. Allah'a nisbet edilen birlik "herhangi bir sayı dizisinin ilk

basamağı” anlamına gelmeyip “cüzlerden mürekkep bir varlık olmayan, benzeri ve dengi bulunmayan, yegâne tapınılacak varlık” demektir. Tevhidin çeşitleri ulûhiyyette tevhid, rubûbiyyette tevhid başlıkları altında ele alınabilir. Kelime-i tevhid ile Fâtiha sûresinin 5. âyeti bu iki tevhidi ifade eder (her ikisiyle ilgili âyetler için bk. M. Fâris Berekât, s. 28-53). 1. Ulûhiyyette Tevhid. Allah’ın zâtında, sıfatlarında ve fiillerinde bir, yegâne ve benzersiz olduğunu benimsemektir. a) Zâtta tevhid. Allah’ın zâtı kendisi demektir. O’nun zâtında tevhid kendisini tek ve yegâne kabul etmek anlamına gelir. Aslında bu özellik insanın fıtratında mevcuttur. Ancak bilgisizlik ve olumsuz etkenler kişinin bu niteliğini örtebilmektedir. “Küfr” kelimesinin sözlük anlamı da “örtmek”tir. İslâm tarihinde, İslâm dairesinin dışında bulunmakla birlikte müslüman olduğunu ileri süren çok az kimse tanrılık iddiasında bulunmuş, fakat bu iddiaların hiçbiri ciddiye alınmamıştır. b) Sıfatlarda tevhid. Sıfat Allah’ın zâtına nisbet edilen bir mânadır. Sıfatların bir kısmının âcizlik, eksiklik ve yaratılmışlık özelliği taşıdığından zât-ı ilâhiyyeden nefyedilmesi (selbî, tenzihî), bir kısmının da kemal ifade ettiği için zâta nisbet edilmesi (sübûtî) gerekir: Varlığı başkasından değildir, varlığının başlangıcı ve sonu yoktur; ebedî hayatla diridir, bilendir, güç yetirendir gibi. Bunlarda tevhid tenzihî sıfatları başkasına nisbet etmemek, sübûtî sıfatlarda ise Allah ile yaratıklar arasında benzetme yapmamakla olur. Bu çerçevedeki tevhidi gerçekleştiren bir mümin Allah hakkında O’nun şanına yakışacak saygılı ve ölçülü ifadeler kullanır; hiçbir insana beşer üstü özellikler nisbet etmez, hiçbir nesneye kutsiyet atfetmez. Tarihte pek az mensubu olan Müşebbihe’nin sıfat anlayışı müslümanların genel tevhid anlayışının yanında bir önem taşımaz. Ancak bir kısım tarikat mensuplarının mürşid kabul ettikleri kişilerin gaybı bildiği yolundaki iddiaları gaybı Allah’tan başka kimsenin bilemeyeceğini bildiren âyetlerle (meselâ en-Neml 27/65; el-Cin 72/26) bağdaşmaz. c) Fiillerde tevhid. Fiilî sıfatlar Cenâb-ı Hakk’ın kâinata yönelik tasarruflarını ifade eder. Kâinatı ilkin var eden, geliştiren, değiştiren ve bu eylemleri her an devam ettiren Allah’tır. O’ndan başka yaratıcı yoktur. Esmâ-i hüsnânın yarısından fazlası insanla ve kâinatla ilgilidir. Mu‘tezile kelâmcılarının insanlara ait ihtiyarî fiillerin meydana gelmesinde ilâhî müdahalenin bulunmadığı yolundaki görüşleri Sünnî âlimlerce kulu kendi fiilinin hâlikı durumuna getirdiğinden eleştirilmiştir. Ancak bu eleştiri meselenin özü açısından ele alındığında isabetli görünmemektedir. İki grup arasındaki fikir ayrılığı inanca değil sistematik yaklaşıma ve ifade şekline yöneliktir.

Nitekim Eş‘arî kelâmcıları müstakil bir fiilî sıfat grubu düzenleme cihetine gitmemiş, ilâhî fiilleri kudret sıfatının işlerliği (taalluk) çerçevesinde düşünmüştür.

2. Rubûbiyyette Tevhid. Allah'tan başkasına tapmamak ve sığınmamak demektir. Buna ibadette tevhid veya amelî tevhid de denir. Ulûhiyyette tevhid zihnî bir fonksiyondur ve imanın teorik yanını oluşturur; rubûbiyyette tevhid kalbin ameli olup imanın gönül hoşluğuyla kabulünü teşkil eder. İman bu ikisinin birleşmesinden meydana gelir. Amelî tevhid kişinin kalbiyle Allah'ı sevmesi, davranışlarıyla bu sevgisini ispat etmesidir. Ulûhiyyette tevhid insanın fikir hürriyetini, ibadette tevhid ise duygu hürriyetini sağlar. Rubûbiyyette tevhide zarar veren şeylerden biri Allah rızası için olması gereken amellerin ve ibadetin gösteriş ve dünya menfaati için yapılmasıdır (riya). Diğeri, Hıristiyanlık gibi inançlara özgü mistisizmin İmâmiyye Şîası'na nüfuz etmesi gibi bir kısım tasavvuf erbabını etkilemesi ve onların mânevî mertebelerini yüksek kabul ettikleri kimselere karşı beşer üstü bir saygı göstermeleridir. Halbuki bütün yaratıkların en faziletlisi olan Hz. Muhammed böyle bir saygıyı kabul etmemiş ve bunu yasaklamıştır. Her iki çeşidiyle tevhid akîdesinin zihinlerde ve gönüllerde yerleşmesi için Kur'ân-ı Kerîm'de birçok kavram ve ifade ile tevhid inancı tebliğ edilmiş, sözlü ve fiilî sünnet de bunu desteklemiştir. Kelime-i tevhid/kelime-i şehâdet, tekbir ve tesbih müslümanların hayatında en çok tekrar edilen tevhid metinleridir. Günde beş vakit ezan okunmakta ve kāmet getirilmektedir; namazların içinde ve bitiminden sonra alınan tekbirlerin sayısı 450'ye yaklaşmaktadır. Ayrıca ramazan ve

kurban bayramlarında, hac ibadetinin yerine getirilmesi sırasında Allah'ın yüceliğinin ilân edilmesi tevhid inancına, dolayısıyla müslümanın düşünce ve duygu özgürlüğüne yapılan vurgulardır (Topaloğlu v.dğr., s. 86-90).

Allah'ın zâtını idrak etmek mümkün olmadığı gibi sıfatlarının mahiyetini anlamak da mümkün değildir. Çünkü insanın nesne ve olayları algılayıp tanıyabilmesi madde dünyasıyla sınırlı beş duyunun verilerine bağlıdır. Bilgi vasıtalarından kabul edilen haber de duyu algılarının naklinden ibarettir. Akıl ise ya doğrudan veya dolaylı biçimde elde edilen duyu bilgilerini değerlendiren bir mekanizmadır. Bundan hareketle İslâm

tarihinde âlimler bu konuda iki gruba ayrılmıştır. Bir grup tevhid ilkesini titizlikle korumak için tenzihî sıfatlara ağırlık vermiş, diğeri Allah'ı insanın anlayış alanına yaklaştırabilmek için sübûtî sıfatlara vurgu yapmıştır. Bununla birlikte tenzih taraftarları hiçbir zaman Cenâb-ı Hakk'ın sadece zihnî bir varlık olduğunu söylememiş, diğer grup da zât-ı ilâhiyyeye âcizlik, eksiklik ve yaratılmışlık sıfatlarını nisbet etmemiştir. Böylece müslümanlar Allah'ın varlığı ve birliği inancını zihinlerinde ve gönüllerinde yaşatmış, bunu ibadet ve davranışlarıyla göstermiştir. Kur'ân-ı Kerîm'in hak din olan İslâmiyet'in -müşriklerin hoşuna gitmese de-bütün dünya dinlerine hâkim kılınacağı (et-Tevbe 9/33) ve Muhammed ümmetinin orta yolu izleyen ölçülü ve dengeli bir toplum olup hakikatin şahitlerini ve canlı örneklerini teşkil edeceği (el-Bakara 2/143) şeklindeki beyanı fiilen gerçekleşmiştir. Bazı tarikat mensuplarının mürşidlerine karşı gösterdiği aşırı saygının tevhid inancını zedelediği yolundaki kanaatlerde doğruluk payı bulunmakla birlikte bu husus sözü edilen genel tevhid akîdesinin sınırlarını aşmamaktadır. Bunda, kelâmın ve özellikle fıkhın mistik özelliklerinden tecrid edilerek sadece zihne ve pratik hayata hitap eden disiplinler haline getirilmesinin payı bulunmaktadır. Kur'an'da Allah'a nisbet edilen kayyûm, evvel, âhir, zâhir, bâtın sıfatlarında müşahhas muhtevaların bulunduğu yönündeki iddia (İA, I, 362), söz konusu kelimelerin gerek sözlük anlamları gerekse yer aldıkları bağlam içindeki muhtevaları bakımından isabetli değildir. Yine bazı Batılı yazarların ileri sürdüğünün aksine hacca giden müslümanların orada Kâbe'ye tapınmaları da söz konusu değildir (İTA, I, 324). Nitekim, "Mescidler Allah'ındır; öyleyse oralarda Allah'la birlikte başka bir şeye tapmayın" meâlindeki âyette (el-Cin 72/18) her türlü rubûbiyyet şirki yasaklanmıştır.

Literatür. İslâm âlimleri tevhide dair görüşlerini Kur'an ve Sünnet'e dayandırdığı için tefsir ve hadis kitapları tevhid hususunda vazgeçilmez kaynaklardır. Başta Kütüb-i Sitte olmak üzere hadis kitaplarının özellikle tevhid ve iman bölümlerinde konuyla ilgili rivayetlere yer verilmiş, II. (VIII.) yüzyıldan itibaren telif edilen akaid metinlerinde tevhid esası iman, küfür, nifak ve şirk konuları çerçevesinde ele alınmıştır. Kelâm kaynaklarında ulûhiyyet bahislerinin yanı sıra iman-küfür meselelerinin işlendiği bölümlerde tevhide de yer verilmiştir. Erken dönemden itibaren "kitâbü'l-îmân" türü eserler yanında İbn Huzeyme'nin ve son devirde Muhammed b. Abdülvehhâb'ın Kitâbü't-Tevḥîd adlı eserleri, Mâtürîdî'nin

Kitâbü’t-Tevḥîd, İbrâhim el-Lekānî’nin Cevheretü’t-Tevḥîd gibi kelâma ve Muhammed Abduh’un Risâletü’t-Tevḥîd adlı akaide dair eserlerinde sadece tevhid değil diğer itikadî konular da işlenmektedir. Tevhid konusunu müstakil olarak ele alan eserlerden bazıları şunlardır: Muhammed Cevâd Muğniyye, Felsefetü’t-tevḥîd ve’n-nübüvve (Beyrut 1984); Ca‘fer es-Sübhânî, et-Tevḥîd ve’ş-şirk fi’l-Ḳur᾿âni’l-Kerîm (Beyrut 1986); Khidr Sunduk, Medḫal cedîd ilâ ʿaḳīdeti’t-tevḥîd (Ürdün 1989); Osman Bakar, Tawhid and Science: Essays on the History and Philosophy of Islamic Science (Kuala Lumpur 1991); İsmâil Râcî el-Fârûkī, Tawhid: Its Implications for Thought and Life (Herndon 1992); Mevlüt Özler, İslâm Düşüncesinde Tevhid (İstanbul 1995). Konuyla ilgili bazı makaleler de şöylece sıralanabilir: Hakeem Abdul Hameed, “Tauhîd and ‘Adl: Tauhîd as the Guiding Principle of Man’s Life” (Studies in Islam, XV/5 [New Delhi 1978], s. 177-196); Muhammed Nejatullah Siddiqi, “Tawhîd: The Concept and the Process” (Islamic Perspectives; Studies in Honour of Mawlânâ Sayyid Abul A‘lâ Mawdûdî [ed. K. Ahmad-Z. I. Ansari; Leicester 1979], s. 17-33); Tazimuddin Siddiqui, “Tauhîd: Onenes of God” (Studies in Islam, XVI/2 [New Delhi 1979], s. 85-93); A. J. Omoyajowo, “Monotheism in Christianity and Islam: Comparison and Evaluation” (Orita, XIII/2 [1981], s. 39-49); İsmâil Râcî el-Fârûkī, “Tawhid: The Quintessence of Islam” (Journal of South Asian and Middle Eastern Studies, VIII/4 [1985], s. 9-33); James E. Royster, “Configurations of Tawhîd in Islam” (MW, LXXVII/1 [1987], s. 28-42); Mona Abdul-Fadl, “Contrasting Epistemics: Tawhîd, the Vocationist and Social Theory” (American Journal of Islamic Social Sciences, sy. 7 [1990], s. 15-38); E. Dada Adelowo, “The Concept of Tauhid in Islam” (IQ, XXXV/1 [1991], s. 23-36); Zakaria Bin Stapa, “A Discussion on Tawhid: The Viewpoint of the Sufis’” (HI, XIV/1 [1991], s. 53-66); M. O. Opeloye, “The Unity and Tri-Unity of God: An Analytical Appraisal of the Biblical and Qur’anic Views” (IQ, XXXVI/3 [1992], s. 179-191); John Sahadat, “Tawhid: The Affirmation of Affirmations and the Negation of Affirmations” (Muslim Education Quarterly, X/2 [Cambridge 1993], s. 24-34); Douglas Pratt, “Christian-Muslim Theological Encounter: The Priority of Tawhîd” (Islam and Christian-Muslim Relations, VII/3 [1996], s. 271-284); Ramazan Altıntaş, “İslâm Düşüncesinde Tevhid ve Tefrika” (Cumhuriyet Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, sy. 1 [1996], s. 111-121); Abdurrahim Güzel, “Kelâm ve Tasavvuf Açısından Tevhid” (Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, sy. 11 [2001], s.

193-209); Ahmet Çelik, “Kur’ân’da Tevhîd Kavramının Semantik Alanları” (AÜİFD, sy. 17 [2002], s. 127-150); İsmail Abdullah, “Tawhîd and Trinity: A Study of Ibn Taymiyyah’s al-Jawâb al-Sahîh” (Intellectual Discourse, XIV/1 [2006], s. 89-106).

BİBLİYOGRAFYA

Seyyid Şerîf el-Cürcânî, et-Taʿrîfât (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), Beyrut 1413/1992, s. 96; Müsned, I, 23, 24, 47, 55; II, 69; Ebû Hanîfe, el-Fıḳhü’l-ekber (Ali el-Kārî, Şerḥu’l-Fıḳhi’l-ekber içinde), Beyrut 1404/1984, s. 301-302; Kindî, Resâʾil, s. 164; Mâtürîdî, Kitâbü’t-Ṭevḥîd (nşr. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi), Ankara 1423/2003, s. 34-42; Fârâbî, el-Medînetü’l-fâżıla (nşr. Albert Nasrî Nâdir), Beyrut 1986, s. 37-45; Ebû Abdullah el-Halîmî, el-Minhâc fî şuʿabi’l-îmân (nşr. Hilmî M. Fûde), Beyrut 1399/1979, I, 190; Kādî Abdülcebbâr, Şerḥu’l-Uṣûli’l-ḫamse, s. 277-284; İbn Sînâ, en-Necât, Kahire 1357/1938, s. 227-234; İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî, eş-Şâmil fî Uṣûli’d-dîn (nşr. Ali Sâmî en-Neşşâr v.dğr.), İskenderiye 1969, s. 345; İbn Rüşd, el-Keşf (Felsefetü İbn Rüşd içinde, nşr. Mustafa Abdülcevâd İmrânî), Kahire 1388/1968, s. 70-77; Beyâzîzâde Ahmed Efendi, İşârâtü’l-merâm min ʿibârâti’l-İmâm (nşr. Yûsuf Abdürrezzâk), Kahire 1368/1949, s. 107-111; M. Fâris Berekât, el-Câmiʿ li-mevâżîʿi âyâti’l-Ḳurʾâni’l-Kerîm, Dımaşk 1379/1959, s. 28-58; Wensinck, el-Muʿcem, VII, 157-159; Bekir Topaloğlu v.dğr., İslâm’da İnanç Esasları, İstanbul 2006, s. 86-90; a.mlf.-İlyas Çelebi, Kelâm Terimleri Sözlüğü, İstanbul 2010, s. 52; Bekir Topaloğlu, “Allah”, DİA, II, 477-481; D. B. Macdonald, “Allah”, İA, I, 362; Ömer Rıza Doğrul, “Âlihe”, İTA, I, 324.

Mevlüt Özler

TASAVVUF.

I ve II. (VII ve VIII.) yüzyıllarda yaşayan zâhid ve âbidlerin tevhid anlayışı bütün müslümanlarca kabul gören anlayıştan pek farklı değildi. İlk sûfîlerin fenâ, cem‘, yakīn, muhabbet, mârifet, vecd ve sekr gibi kavramlarla dolaylı ve müphem bir şekilde temas ettikleri tasavvufî anlamdaki tevhid III. (IX.) yüzyılda açıklık kazanmaya başlamıştır. Sülemî, Bağdat'ta tevhid dili ve tasavvufî hallerin hakikatleri konusunda görüş bildiren ilk sûfînin Serî es-Sakatî (ö. 251/865) olduğunu söyler (Ṭabaḳāt, s. 48). Daha sonra onun öğrencilerinden Cüneyd-i Bağdâdî tasavvufî tevhidle ilgili görüşlerini geniş biçimde ortaya koymuştur. Cüneyd'e göre tevhid hâlis ve tam yakīnin adıdır (Kuşeyrî, s. 57); muhabbet ve tevekkül tam olursa yakīn hali gerçekleşir. Tevekkül kalbin ameli, tevhid ise kulun ikrarıdır. Cüneyd, tevhidi elest bezminde ruhların Allah'ın rableri olduğunu ikrar etmeleriyle de (el-A‘râf 7/172) açıklar. Onun, "Tevhid kulun olmadan evvelki gibi olmasıdır" şeklindeki ifadesi (Serrâc, s. 51; Kuşeyrî, s. 49), tasavvufî mânadaki tevhide ulaşmak için fenânın zorunluluğunu vurgular. Cüneyd'e göre tevhid konusunda aklın vardığı son nokta hayrettir. Bu hususta en doğru söz şudur: "Tenzih ederim o Allah'ı ki O'nu tanımanın biricik yolu O'nu tanımaktan âciz olmaktır."

Sûfîler kendilerine has tevhid anlayışına "tevhîd-i sûfiyye, tevhîd-i hâlî, hakîkat-i tevhîd, tevhîd-i amelî" gibi isimler vermiştir. Bu ifadeler onların tevhidi sadece bilgi ve sûretten ibaret görmediklerini ortaya koyması bakımından önemlidir. Sûfîlere göre tevhid duygu ve sevgi ağırlıklıdır, keşif ve ilhama dayanır ve sülûkü gerektirir. Sûfîler tevhid konusunda kendilerine özgü, anlaşılması güç bir dil kullanır. Bu dil vecd ehlinin işaret dilidir. Sûfîler bu dilin açıklanması ve yorumlanması halinde daha kapalı duruma geleceğini söyler. Tasavvufî tevhid ibadet, ahlâk ve duygularla ilgili olduğu için aynı zamanda amel yönü ağır basan bir tevhiddir. Ebû Bekir eş-Şiblî'nin tevhidi beşerî ve ilâhî diye ikiye ayırıp beşerî tevhidi "cezadan korkmak", ilâhî tevhidi "saygı duymak"; Ruveym b. Ahmed'in "beşerîliğin izlerini silmek, huyları değiştirmek ve ezelî olanla sonradan olanı birbirinden ayırt etmek" diye tanımlaması da bunu göstermektedir (Serrâc, s. 51, 54).

Tasavvufta tevhidin çeşitli mertebelerinden bahsedilir. Kur'an'da da işaret edildiği gibi (Âl-i İmrân 3/18) tevhid biri Allah'ın kendi birliğine, diğeri meleklerin ve ilim ehlinin O'nun birliğine şahit olmasıdır. Hakiki ve

mükemmel tevhid Hakk'ın kendisini tevhid etmesidir. Böyle bir tevhid yaratıklar için mümkün değildir; yaratıklar vecd suretiyle kısmetlerine düşen miktarda O'nu tevhid eder. Burada geçen hakikat ve vecd kelimeleri keşif ve zevki esas alan tevhide işaret etmektedir. Tevhidin mertebelerini Yûsuf b. Hüseyin er-Râzî avamın, hakikat ehlinin ve havassın tevhidi şeklinde üçe ayırmıştır. Bir müminin tevhidi, Allah'ın şeriki ve benzeri bulunmadığını kesin bir şekilde tasdik etmesiyle gerçekleşir. Hakikat ehlinin tevhidi sebepleri değil müsebbip olan Hakk'ı görme esasına dayanır. Havassın tevhidi kulun ruhu, gönlü ve vecd haliyle Allah'ın huzurunda gibi durması, kendisinde tasarruf edenin sadece Hak olmasıdır. Bu durumda kul varlık alanına gelmeden önce elest bezminde olduğu gibi olur (a.g.e., s. 50).

Kuşeyrî tevhidin üç türünden bahseder. Hakk'ın Hakk'ı tevhid etmesi, Hakk'ın halka yönelik tevhidi, kulun Hakk'ı tevhid etmesi (Risâle, s. 582). Kulun Hakk'ı tevhid etmesi ve O'nun birliğini idrak etmesi ne kadar mükemmel olursa olsun eksik ve kusurlu bir tevhiddir. Sûfîler Allah'ın birliğinin kul tarafından tam bilinemeyeceğini çeşitli şekillerde ifade etmiştir. İnsan Allah'ı ne kadar mükemmel tasavvur ederse etsin tasavvur veya hayal ettiği şey Allah değildir; hakikat onun ötesindedir. Tevhidi tasavvur eden onun kokusunu bile alamamıştır (Kelâbâzî, s. 135; Kuşeyrî, s. 587). İbn Atâ'ya göre tevhid tevhidi unutmaktır. Tevhide eren susar, ondan bahsetmez. Sûfîler Allah'ın zâtı hakkında tefekkürü doğru bulmaz. O'nun zâtı bilinmeyince birliği de tam anlaşılamaz. "Tevhid bir demek, bir görmek ve bir bilmektir" diyen Hâce Abdullah-ı Herevî avamın ve havassın tevhidini anlattıktan sonra Hakk'a has olan tevhidden bahseder ve bunun yanında diğer iki tevhidin çok eksik kaldığını söyler (Menâzil, s. 52; Ṭabaḳāt, s. 215).

Gazzâlî tevhidin dört mertebesinden bahseder ve bunu ceviz örneğiyle açıklar. Cevizin biri yeşil, diğeri onun altında sert iki kabuğu; biri cevizin içi, diğeri bunun içindeki yağ olmak üzere iki özü vardır. Gazzâlî'ye göre inkâr halinde dille "lâ ilâhe illallah" demek münafıkların tevhididir. Bunu söyleyen kimse şer'an müslüman sayılır, ancak Allah katında müslüman değildir. Kelime-i tevhidi dille söylemek ve kalple tasdik etmek avamın tevhididir. Bu tevhid üzere ölenler âhiret azabından kurtulabilir. Bu anlamdaki tevhid günah ve bid'atlarla zayıflar, birtakım tedbir ve çarelerle kuvvetlenebilir. Tevhidin üçüncü mertebesinde bulunan kişi eşyadaki

çokluğu görür, fakat bu çokluğun “bir”den kaynaklandığını Hakk’ın nuruyla görür. Hakikat apaçık ortaya çıktığından bu mertebedeki tevhid ehli Allah’tan başka fâil bulunmadığını müşahede eder. Dördüncü mertebedeki tevhid ehli birden başkasını görmez, kül olanı çokluk değil bir olarak görür. Gazzâlî, tevhidde nihaî mertebenin sûfîlerin “tevhidde fenâ” dedikleri bu mertebe olduğunu, bu mertebedeki muvahhidin tevhidde fâni olmasından dolayı ne kendini ne tevhidini gördüğünü söyler (İḥyâʾ, IV, 240). Gazzâlî’ye göre tevekkülün temeli tevhiddir. Tevekkül de ilim, hal ve amelden meydana gelir. Kelime-i tevhidin ve, “Mülk O’nundur, hamd O’nadır, O her şeye kādirdir” âyetinin (et-Tegābün 64/1) anlamı ve hükmü kulun kalbinin ayrılmaz niteliği haline gelirse iman ve tevhid gerçekleşmiş olur. Aslında tevhid mükâşefe ilmine dahil bulunduğu için onu gereğinden fazla açıklamak sakıncalıdır. Fakat mükâşefe ilmi kısmen hallerle olan ilişkisi sebebiyle aynı zamanda amellerle de ilgili bulunduğundan muamelenin gerektirdiği kadar ondan bahsedilebilir. Gazzâlî’ye göre tevhidin dördüncü mertebesi bir sırdır ve ona dalmak sakıncalıdır (a.g.e., IV, 240-253).

Gazzâlî, Mişkâtü’l-envâr’da (s. 55, 57, 60) mecaz çukurundan hakikat semasına yükselen âriflerin apaçık bir müşahede ile varlıkta Allah’tan başkasının bulunmadığını, ayrıca O’nun vechinden başka her şeyin helâk olacağını (el-Kasas 28/88) gördüklerini ve bu konuda ittifak ettiklerini söyler. Bazı ârifler bunu bir ilim ve irfan olarak, bazıları ise hal ve zevk olarak tecrübe etmiştir. Kendilerinden çokluk tamamıyla zâil olmuş, mutlak teklik içinde müstağrak olmuşlardır. Mânevî sarhoşluk (sekr) hali içinde bulunduklarından akılları başlarından gitmiş, ne Allah’tan başkasını ne kendilerini hatırlamaya mecalleri kalmıştır. Bu durumda “enelhak” gibi şathiye türü söz söyleyenler de vardır; ancak bu halden çıkıp Allah’ın yeryüzündeki terazisi olan aklın hükmüne döndüklerinde bunun bir ittihat değil benzeri bir hal olduğunu anlarlar. Gazzâlî bu hali âşığın sevgilisine, “Ben senim, sen bensin” demesine benzetir ve bu halin buna müstağrak olan kimseye izâfeten mecaz diliyle ittihat,

hakikat diliyle tevhid diye isimlendirildiğini belirtir.

Genel olarak tasavvufî tevhidle ilgili gelişmeleri anlatmak için üç türlü tevhidden bahsedilir. Kusûdî tevhid veya kusûdda fenâ sâlikin kendi kastını

ve iradesini Allah'ın iradesinde ifnâ etmesidir. Bu mertebede sâlik iradesini bir yana bırakıp bütün ibadetlerinde ve ahlâkî davranışlarında Allah'ın iradesini ve rızasını esas alır. Bu tevhid ve fenâ, "Mâbudum, maksudum, matlubum sadece Allah'tır" şeklinde ifade edilir. Şühûdî tevhid veya şühûdî fenâda sâlik Allah'a olan muhabbeti ve aşkı sebebiyle O'ndan başkasını görmez, her şeyde O'nu ve O'nun tecellilerini temaşa eder. Muhammed b. Vâsi'in, "Hiçbir şey görmedim ki onda Allah'ı görmemiş olayım"; Şiblî'nin, "Her şeyde Allah'ı gördüm" ifadeleri şühûdî tevhidi anlatır. Hücvîrî bunun sıhhatli bir yakīn hali olduğunu, baskın bir muhabbet ve coşkulu bir müşahedeyle gerçekleştiğini söyler (Keşfü'l-maḥcûb, s. 428). Gazzâlî'ye göre bu mertebedeki sâlikin hali gözü sevgilisinden başka bir şey görmeyen, her yerde ve her şeyde sevgilisini gören âşığın haline benzer. Bunlar "lâ meşhûde illallah" (görünen ancak Allah'tır) derler (İḥyâʾ, IV, 413-417). Bâyezîd-i Bistâmî'nin tevhidle ilgili sözleri bu çerçevede değerlendirilir. Bu hal sâlikin, dinî his ve heyecanların galebesi altında bulunduğu zaman meydana gelir, geçicidir. Ayn-ı vahdet veya vahdet-i şühûd denilen vahdet hali budur. Sûfîler, "Her şeyde Allah'ın birliğine delil olan bir âyet vardır" sözüyle bu tevhidi kastederler. Vücûdî tevhid veya vücûdî fenâ mertebesinde her şey Hakk'ın ve O'nun çeşitli seviyedeki tecellilerinden ibaret bilinir, görülür ve bu husus hal ve zevk olarak da yaşanır. Vahdet-i vücûdun tohumları ve belirtileri daha önce de bulunmakla beraber onu ilk defa sistemli bir hale getiren Muhyiddin İbnü'l-Arabî'dir. Şühûdî tevhid, "Her şey O'ndandır", vücûdî tevhid, "Her şey O'dur" şeklinde de ifade edilir.

Öte yandan Allah fiilleri, sıfatları ve zâtı itibariyle tek ve eşsiz olduğundan sûfîler tevhîd-i ef'âl, tevhîd-i sıfât ve tevhîd-i zât mertebelerinden bahsederler. Tevhîd-i ef'âl bütün fiilleri ve hareketleri Allah'ın fiillerinin tecellileri olarak görme anlamına gelir ve "lâ fâile illallah" ifadesiyle özetlenir. Tevhîd-i sıfât bütün kuvvet ve algılamaları, bunlara nisbet edilen sıfatları Allah'ın tecellileri şeklinde görmektir. "Lâ mevsûfe illallah" ifadesi bunu anlatır. Tevhîd-i zât varlıkta sadece Allah'ın ve O'nun çeşitli mertebelerdeki tecellilerinin bulunduğunu müşahede etmektir.

BİBLİYOGRAFYA

Hallâc-ı Mansûr, Kitâbü't-Ṭavâsîn (nşr. L. Massignon), Paris 1913; Serrâc, el-Lümaʿ, s. 49-55; Kelâbâzî, et-Taʿarruf, s. 63-67, 132-135, 136; Ebû Tâlib el-Mekkî, Ḳūtü'l-ḳulûb, Kahire 1961, I, 261; II, 164-179; Sülemî, Ṭabaḳāt, s. 48, 178, 219, 303; Kuşeyrî, er-Risâle, s. 23-47, 49, 57, 581-588, 601-609; Hücvîrî, Keşfü'l-maḥcûb, s. 341, 354, 356-367, 428; Muhammed b. Ali es-Sehlegī, en-Nûr min kelimeti Ebi'ṭ-Ṭayfûr (nşr. Abdurrahman Bedevî, Şaṭaḥâtü'ṣ-ṣûfiyye içinde), Kahire 1949; Herevî, Menâzil, s. 52; a.mlf., Ṭabaḳāt, s. 206-217, 332, 721-722; Gazzâlî, İhyâʾü ʿulûmi'd-dîn, Kahire 1358/1939, I, 110, 113; IV, 238-286, 413-417; a.mlf., el-Maḳṣadü'l-esnâ, Kahire 1322, s. 96; a.mlf., Mişkâtü'l-envâr (nşr. Ebü'l-Alâ el-Afîfî), Kahire 1383/1964, s. 55, 57, 60; Aynülkudât el-Hemedânî, Temhîdât (nşr. Afîf Useyrân), Tahran 1962, s. 428, 465; Ahmed-i Câmî, Miftâḥu'n-necât (nşr. Ali Fâzıl), Tahran 1347 hş., s. 75-83; Fahreddin er-Râzî, Levâmiʿu'l-beyyinât (nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa'd), Kahire 2000, s. 296-303; İbnü'l-Arabî, Fuṣûṣ (Afîfî), s. 356, 373; a.mlf., el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye, Kahire 1293, II, 381-387, 763; Necmeddîn-i Dâye, Mirṣâdü'l-ʿibâd (nşr. M. Emîn Riyâhî), Tahran 1365 hş., s. 316-339; Mevlânâ, Mesnevî, I, 245, 300; II, 102, 216; III, 102; V, 240, 270, 332; VI, 68, 129; İbn Teymiyye, Mecmûʿatü'r-resâʾil, I-III, s. 178-191; IV-V, s. 3-112; İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye, Medâricü's-sâlikîn, Kahire 1403/1983, III, 461; İbnü'l-Hatîb, Ravżatü't-taʿrîf (nşr. Abdülkādir Ahmed Atâ), Kahire 1968, s. 577-612; İbn Haldûn, Şifâʾü's-sâʾil, s. 170-179; a.mlf., Muḳaddime, Beyrut 1986, s. 423-427, 442-447; Abdülkerîm el-Cîlî, el-İnsânü'l-kâmil, İstanbul 1300, s. 18-38; Abdurrahman-ı Câmî, Nefeḥâtü'l-üns (nşr. Mahmûd Abîdî), Tahran 1370, s. 13; a.mlf., Levâmiʿ (nşr. Îrec Efşâr), Tahran 1360 hş., s. 12-40; Şa'rânî, el-Yevâḳīt ve'l-cevâhir, Kahire 1305, s. 36, 80; İsmâil Rusûhî Ankaravî, Minhâcü'l-fukarâ, İstanbul 1250, s. 265-278; İzmirli, Yeni İlm-i Kelâm, II, 173-194; İsmail Fenni [Ertuğrul], Vahdet-i Vücûd ve Muhyiddin İbn-i Arabî, İstanbul 1928, s. 4-61; Kāsım Ganî, Târîḫ-i Taṣavvuf der Îrân, Tahran 1340, s. 111-150, 380-387; Ali Hasan Abde'l-Kader, The Life Personality and Writing of al-Cunayd, London 1962; Ebü'l-Alâ el-Afîfî, et-Taṣavvuf: es̱-S̱evretü'r-rûḥiyye fi'l-İslâm, Kahire 1963, s. 157-201; R. A. Nicholson, Fi't-Taṣavvufi'l-İslâmî ve târîḫih (trc. Ebü'l-Alâ el-Afîfî), Kahire 1969, s. 108-170; a.mlf., İslâm Sûfîleri (trc. Mehmet Dağ v.dğr.), Ankara 1978, s. 126-144; M. Celâl Şeref, Dirâsât fi't-taṣavvufi'l-İslâmî,

Beyrut 1404/1984, s. 199-214, 235-262; M. Yâsir Şeref, Ḥareketü't-taṣavvufi'l-İslâmî, Kahire 1986, s. 211-306; Seyyid Sâdık-ı Gûherîn, Şerḥ-i Iṣṭılâḥât-ı Taṣavvuf, Tahran 1368, II, 77; III, 256-300; A. Schimmel, İslâm'ın Mistik Boyutları (trc. Ergun Kocabıyık), İstanbul 2001, s. 150, 270, 492.

Süleyman Uludağ

Diğer Dinlerde.

Tevhid kavramının Batı dillerindeki karşılığı monoteizmdir (Gr. mono=tek; theos=tanrı). Dünyanın çeşitli kültürlerinde tezahürlerine rastlanan monoteizm (tek tanrıcılık), Tanrı'nın birliğini/tekliğini, mükemmelliğini, evreni yoktan var eden ve onu kuşatan mutlak güç ve şahsiyet oluşunu esas alan bir inanç ve düşünce sistemidir. Bu yönüyle monoteizm, ilâhî varlıkların çokluğunu kabul eden sistemlerden (henoteizm ve politeizm) ayrılmaktadır. Tevhidin, felsefedeki karşılığı teizmdir. Tanrı-evren ilişkisi bağlamında teizm deizmden de farklıdır. Teizmde Tanrı âlemi "yoktan yaratıcı" şeklinde açıklanır. Yahudi, hıristiyan ve İslâm dinlerinde kabul edildiği şekliyle Tanrı yarattığı âlemden ayrı, zaman ve mekândan münezzeh, eşi ve benzeri olmayan, üstün, mutlak bir güç ve daima etkin bir varlıktır. Deizme göre ise Tanrı âlemi kendi (tabii) kanunlarıyla birlikte yaratmış, sonra da onu kendi işleyişine bırakmıştır. Buna göre âlemdeki hareket ve ahlâk kanunları ilâhî gücün tabii sonucu olarak görülmekte, mevcut âlem tabiat kanunlarıyla açıklanmaktadır. Teizmle bağlantılı bir diğer kavram olan panteizmin Tanrı-âlem ilişkisinde evrenin doğuşu "zuhur" diye ifade edilmektedir. Buna göre görünen maddî âlem Tanrı'nın tezahüründen ve tecellisinden başka bir şey değildir.

Çok tanrıyı tâzim veya çok tanrının varlığı kabul edilmekle birlikte bunların arasından birinin yüceltilmesi (henoteizm) karşısında tevhid inancı (monoteizm) tek tanrının mutlak otorite ve gücünü evrenselleştirmekte, daha aşağı konumdaki ilâhların varlığına veya daha zayıf ilâhî varlıklarla güç paylaşımına izin vermemektedir. Buna göre tek tanrının otorite ve gücü bütün evrene, bütün insanlığa ve iyi kötü bütün varlıklara şâmil olmaktadır. Tevhid inancı her türlü çok tanrıcılığı dışlamakta, ibadeti tek tanrıya özgü kılmaktadır. Bu düşünceye göre tanrının değişik sıfatları olabilmekte, fakat

bu sıfatlar teist düalizme veya politeizme yol açabilecek düşünce kapılarını kapatmaktadır. Tevhid inancının tanrısı daima bütün gerçeğin, hayır ve şerrin kaynağıdır. Tevhidci düşünce şerrin, cin ve şeytan gibi kötü varlıkların da tanrı tarafından yaratıldığını ve O'nun otoritesi altında olduğunu öngörür. Bu şer varlıklar veya güçler tanrının gücüne ve otoritesine karşı duran varlıklar olmayıp varlığın değişik görüntüleridir, çokluktan teke yükselen idrakin kademeleridir. Ezelî ve ebedî olan ise sadece tek tanrıdır. O âlemi yoktan yaratmış veya âlem O'nun varlığından sudûr etmiştir. O her yerde ve her zaman mevcuttur. İyilikler O'nun planının bir parçasıdır. O'nun icraatı evrenin tarihinde kıyamet ve haşre doğru ilerlemektedir.

Bu mânada tek tanrıcılık genellikle yahudi, hıristiyan ve İslâm dinleri ve buna bağlı felsefelerle ilişkilendirilse de tek tanrıcı anlayışa götüren eğilimlerin insanlık tarihi boyunca varlığı kabul edilmiştir. XIX. yüzyılda hâkim olan evrimci-pozitivist anlayışa karşılık ilkel avcı kabilelerinde rastlanan ulu Tanrı fikri Avusturyalı antropolog Wilhelm Schmidt'in (ö. 1954) "ilk(el) monoteizm" (urmonotheismus) tezine ulaşmasına yol açmış; bu tez genel kabul görmese de daha sonra Afrika, Avustralya ve Amerika'nın yerli kabileleri üzerine yapılan araştırmalarda gökle ilişkilendirilen yüce bir Tanrı inancının varlığı tesbit edilmiştir. Bu tanrı eski Türkler'in göktanrısıyla da benzeşmektedir. Evreni yukarıdan yöneten, mutlak kudret sahibi, mutlak iyi ve saygıya lâyık varlık şeklinde görülen bu yüce Tanrı'nın yanı sıra kabilenin hayatında doğrudan rol oynayan küçük ilâhların ve ruhların varlığına inanılmıştır. Öte yandan ilkel ziraî toplumların dinlerindeki tabiat merkezli, tek tanrıcı "yer/tabiat ana" (gaia) kültünün varlığına, tarih öncesi Anadolu ve Mezopotamya kültürlerine ait arkeolojik bulgularda da (Burdur-Hacılar, Konya-Çatalhöyük, Filistin-Eriha vb.) rastlanmıştır.

Tarihî dönemlere gelindiğinde tanrı sayısının çoğaldığı görülür. Bu çoğalma tanrılar meclisinin (panteon) ortaya çıkması ve aralarından birinin baştanrılığa yükselmesi veya baştanrının eş ve aile meclisini kurması şeklinde gerçekleşmiştir. Mısır'da Amon-Re, Hindistan'da önceleri Varuna, sonraları kozmik nizamın koruyucusu Vişnu ve Şiva, Mezopotamya'da Anu ve Asur, eski Yunan ve Roma'da kanun ve ahlâkın vazedicisi Zeus ve Jüpiter öne çıkmakla birlikte bu kültürlerde hiçbir zaman mutlak tek

tanrıcılığa ulaşılamamış, ulaşılsa bile kalıcı olmamıştır. Çok tanrılı yapısına rağmen eski Mısır dininde tek tanrı inancının özel bir şekline milâttan önce XIV. yüzyılda rastlanır. Bazı araştırmacılar tarafından Yûsuf kıssasının kahramanı olan Hz. Yûsuf'la çağdaş kabul edilen Firavun IV. Amonefis (Amonhotep) dönemin yaygın çok tanrıcılığına karşı tek tanrılı Aton dinini ortaya koymuştur. Güneş tanrısı Aton'u mevcut tek tanrı, sadece Mısır'ın değil bütün evrenin hükümdarı ve varlıkların cevheri kabul etmiş, kendisini "Ikhnaton" (Aton'un oğlu/sevdiği) diye isimlendirmiş ve diğer ilâhların heykellerini mâbedlerden kaldırtmıştır. Ancak ölümünden sonra politeizmin eski kültleri ihya edilerek yeniden çok tanrıcılığa dönülmüştür. Eski Yunan dininin çok tanrıcılığına karşılık eski Yunan filozofları kendi geliştirdikleri âlemin birliği fikrine paralel bir tek tanrı inancını dile getirmişlerdir. Bu bağlamda çok tanrılı eski Yunan inancını eleştiren Ksenofanes'in antropomorfik özelliklere sahip olmayan, kusursuz, yetkin ve ölümsüz tanrı fikri, Heraklit'in kâinatın kaynağı olan logos fikri, Pisagor'un her şeyin kaynağı kabul ettiği ve basit cevher diye gördüğü tanrı (monad) anlayışı, Eflâtun'un sırf iyiliğin kaynağı ve hakikatin ölçüsü olan tanrı fikri, Aristo'nun iyilikle özdeşleştirdiği, her şeyin prensibi olan ilk hareket ettirici tanrı fikri tek tanrı inancının izlerini taşıyan görüşler biçiminde anlaşılmıştır.

Hindular'da yaygın halk inancında çok sayıda ilâh tapınması mevcut olsa da üst tabakalar arasında birliği esas alan monist inanışlar gelişmiştir. Bu bağlamda tek tanrı hâkim güç ulu varlık olarak görülmüş veya çeşitli tanrılar (İndra, Mitra, Varuna, Agni vb.) bu tek tanrının tezahürleri (avatar), bazan da değişik isimleri/sıfatları diye yorumlanmıştır. Bazı Hindu inanç ekollerince (Samkhya, Yoga, Vedanta vb.) en yüce tanrı kabul edilen İşvara ikincisi olmayan tektir, ezelî ve ebedîdir. Onun kâinatı şekillendirme hizmetindeki ustası (Demiurg) Brahma'dır. Vişnu taraftarlarına göre en yüce tanrı Vişnu'dur. Krişna, Vişnu'nun avatarı, onun kâinatı koruyan tezahürüdür. Şiva taraftarlarına göre de en yüce tanrı Şiva'dır. Karısı Parvati (tabiat) onun tezahürüdür; ulûhiyyetin ve yenilenmenin (reenkarnasyon) yüzüdür. Ancak bu inanışlar felsefî alanla sınırlıdır; sıradan halkın günlük hayatında fazla rol oynamaz. Hindular yüce bir tanrının varlığını tanımakla birlikte tek tanrı dışında çok sayıda ilâhın varlığını da reddetmezler; onları yüce tanrının değişik sûretlerdeki avatarları kabul ederler. Ayrıca Hindular arasında tanrı-evren ilişkisi bağlamında değişik anlayışlar mevcuttur. 1.

Teistler Tanrı'yı kâinattan ayrı, ruhları ve maddeyi onunla birlikte ve onun emrinde sayar. 2. Panteistler, Tanrı'yı kâinatın içindeki hareket ettirici hâkim güç ve varlığın bir kısmı kabul ederler. 3. Adi Şankara'nın (ö. 820) oluşturduğu Advaita Vedanta inancına göre ise Tanrı obje ve süje ikiliğinin üzerindeki birlik, mekân, zaman ve nedensellik sınırlamalarının üstündeki yüce varlık Brahma'dır.

Budizm, kurucusu kabul edilen Buda'nın (Sidharta Gotama) tanrı konusundaki suskunluğundan dolayı tanrı tanımaz (ateist) bir din kabul edilse de bilhassa Mahayana Budizmi'nde Hinduizm'de olduğu gibi monist veya henoteist düşünce hâkimdir. Mahayana Budizmi'nde "buda" ve "bodhisatva" diye adlandırılan aydınlanmış kişilerin tek tanrılı dinlerdeki tanrılara benzediği veya bu dinlerin etkisinin bulunduğu düşüncesi mevcuttur. Genelde Mahayana Budizmi budaların çokluğuna inanır, fakat bazı ekollerde bunlardan birinin öne çıkarak ibadet edilen ulu varlık haline geldiği görülür. Zirveye çıkarılan "adibuda" (ilk buda) evreni yaratan, fakat onunla doğrudan teması olmayan tabiat üstü bir varlıktır. Diğer ilâhlarsa dünya işleriyle ilgilenir. Yine "amitabha"nın (sonsuz ışık budası) âhir zamanda inananlara hidayet edeceğine inanılır. Mahayana Budizmi'nin bir kolu olan Vajrayana Budizmi'nde (Tantrik Budizm) bir tanrı-âlem birliği gelişmiş olup bütün kâinat Mahavairokana'nın (büyük güneş budası) bedeni, bütün budalar ve bodisatvalar da bu ulu budada birleşmiş sayılır. Ancak bu üstün varlığın yanı sıra pek çok ilâhî varlığın mevcudiyeti kabul edilir. Bu açıdan Budizm'de mutlak mânada tek tanrı inancından söz etmek güçtür.

Eski İran-Hint politeist kültürü içinde doğan Zerdüştîlik tek tanrı olarak Ahura Mazda'yı (her şeyi bilen rab) yüceltmiş bir dindir. Dinin kurucusu kabul edilen Zerdüşt'e göre evreni yaratan tek tanrı Ahura Mazda hikmet sahibi ve tarihin hâkimi olan bir tanrıdır; sadece iyi şeyleri yaratır ve kullarına barış ve esenlik lutfeder. Zerdüşt'ün öğretisinde ayrıca ölümsüz iki ruh arasında zamanın başlangıcından beri var olan iyi ve kötünün mücadelesi inanc mevcuttur. İyi ruh Spenta Mainyu (Hürmüz), kötü ruh Angre Mainyu'dur (Ehrimen). Bu iki ruhun ezelî kaynağı Ahura Mazda'dır. Ahura Mazda'nın kötüyü kontrol etme gücü vurgulanmasa da Zerdüştîlik, Ahura Mazda'nın mutlak ve gerçek hükümranlığını kabul eder. İyi ve kötü arasındaki mücadele metafizik olarak anlaşılmış, hükümran olan tanrının

isteğini veya kötü ruhun şerre teşvikini seçmenin insanın tercihine bırakıldığı kabul edilmiştir. Bununla birlikte Zerdüştîliğin daha sonraları diğer bazı ilâhî varlıkları da bünyesinde barındırdığı ve tek tanrı inancından ayrıldığı görülür. Fakat bu dinin temel kutsal metni olan Gatalar'da tek tanrı inancı ve ahlâkî düalizmin tevhidci tahakkuku vurgulanmıştır.

Yüce tanrı fikrine tarih boyunca farklı dinî geleneklerde rastlanmakla birlikte tam anlamıyla tevhid inancı en erken Yahudi geleneğinde resmî ve kalıcı bir tapınma biçimi olarak uygulanmıştır. Kitâb-ı

Mukaddes'te ve Kur'an'da işaret edildiği üzere İsrâiloğulları'nın tek tanrı inancına zaman zaman çevre milletlerin çok tanrılı dinlerinin olumsuz etkisi görülse de nihaî mânada İsrâiloğulları dini tek tanrıcılığı yüceltmiş bir din hüviyetine sahip olmuştur. Yahudiliğin tevhidci tasavvuruna göre evrende sadece tek tanrı vardır ve O âlemin ötesinde bir varlıktır. Ahd-i Atîk'teki özel ismi Yahve'dir. O evreni yaratan ve evrendeki bütün olaylara hükmeden, her şeyi bilen, âdil, merhametli ve mutlak güç sahibidir. Tanrı'nın sûretinin yapılması veya O'na sûret isnadı putlara tapma tehlikesine yol açacağından yasaklanmıştır. İbadet yalnız O'na yapılır. Tanrı istek ve emirlerini peygamberleri vasıtasıyla çeşitli vahiy yollarıyla insanlara iletmiş, ayrıca İsrâiloğulları ile özel ahid ilişkisine girmiştir. İnsana bahşettiği hür iradenin hesabını da dünya hayatının sonunda gerçekleştireceği haşir ve kuracağı ebedî mahkemede soracaktır. Yahudilik'te Tanrı dışında melek veya şeytan tarzındaki metafizik varlıkların medeniyeti kabul edilse de bunlar Tanrı'nın yarattığı, O'nun emrindeki güçler olarak görülür.

Yahudilik içinde doğan Hıristiyanlığın ya da Îsâ Mesîh hareketinin tanrı tasavvuru da şüphesiz tevhidciydi. Ancak Îsâ Mesîh sonrası teolojik gelişmelerde yahudi kökenli ilk hıristiyanlar ile (Ebionitler) sonraki Aryusçular'da tevhidci anlayış korunurken Pavlus'un liderliğini yaptığı pagan kökenli hıristiyanlarda Îsâ'nın ve kutsal ruhun Tanrı ile aynı cevherden oldukları ve ilâhlığın unsurlarını oluşturdukları şeklindeki teslîsçi tanrı inancı monistik bir gelişmeyi ortaya koymuştur. Tanrı, Îsâ Mesîh'te şahıslaştırılmış, Tanrı'nın tarihe etkisi, nebevî vahyi, ahlâkî temelleri içerik değiştirmiş; Îsâ yaratıcı, hidayet ve lutuf dağıtıcı ilâh haline getirilmiştir. Bu görüşler, Hıristiyanlığın ilk ekümenik konsili olan İznik

Konsili ve onu takip eden diğer üç konsil kararlarıyla IV-V. yüzyıllarda resmiyet kazanmıştır. Hıristiyan kilise babaları ve teologlar tarafından ortaya konan ilâhlıktaki tek cevher ve üç şahıs birliği şeklindeki geleneksel teslîsçi açıklamalar, günümüzün bazı modern teolojilerinde yahudi ve müslümanlar tarafından yöneltilen tenkitleri bertaraf etme çabası doğrultusunda oğul Îsâ'nın ve kutsal ruhun Tanrı'nın sıfatları olduğu yorumlarına dönüşmüştür. İslâm'ın tek tanrı inancıyla Hint geleneğindeki maya, nirvana, tenâsüh kavramlarını birleştiren bir sentez dini mahiyetindeki Sih dininde de Nam diye isimlendirilen tek bir tanrıya inanılır. Fakat bu tanrının ölümlü insan tarafından yeterince kavranılamayacağı kabul edilir.

BİBLİYOGRAFYA

H. von Glasenapp, Die Nichtchristlichen Religionen, Frankfurt 1957, s. 41, 58, 158; F. Heiler, Die Religionen der Menschheit, Stuttgart 1959, s. 99, 169 vd., 237, 398; W. Krickeberg, Die Religionen des Alten Amerika, Stuttgart 1961; H. J. Schoeps, Das Judenchristentum, Bern 1964; A. Adam, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Gütersloch 1965, s. 165-321; İskender Oymak, Zerdüştlük, Elazığ 2003, s. 99 vd.; H. J. Schoeps, Yahudi Hıristiyanlığı (trc. Ekrem Sarıkçıoğlu), İstanbul 2010, s. 23, 73-79; M. Eliade, Dinler Tarihi (trc. Mustafa Ünal), Konya 2005, s. 63-147; Ekrem Sarıkçıoğlu, Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi, Isparta 2008, s. 21-25, 27, 36, 41, 71, 78, 122, 134, 190, 255 vd. 302, 314, 317, 318; a.mlf., Diğer İnciller (Apokrif İnciller), Isparta 2009; T. M. Ludwig, "Monotheism", Encyclopedia of Religion (ed. L. Jones), Detroit 2005, IX, 6155-6163.

Ekrem Sarıkçıoğlu

TEVHİD

(توحيد)

Türk-İslâm edebiyatında Allah’ın varlığını, birliğini, kudretini, esmâ ve sıfatı ile bunların kâinattaki tezahürlerini ele alan manzum-mensur edebî tür.

Edebiyatta tevhid Allah’ın zâtı, sıfatı ve fiillerinden söz ederek O’nun birliğini, tek ve eşsiz oluşunu, kudretinin sonsuzluğunu, zâtının yüceliğini, bütün kâinatın ve mahlûkatın, özellikle insanın aczini, yaratıcısına, O’nun lutfuna olan ihtiyacını ve yalnız O’na sığınması gerektiğini anlatan eserlere verilen addır. Manzum tevhidlerde kelâm ve akaid ilminin metotlarıyla terimlerinin kullanılması ve başarılı bir anlatım elde edilmesinde çoğunluğu medrese tahsili gören veya tekkelerden yetişen şairlerin konu hakkında yeterli birikime sahip bulunmaları etkili olmuştur. Şeyhülislâm, kazasker ve müderrisler yanında tarikat şeyhi olan birçok sanatkâr bu hususta üst düzeyde bilgiye sahipti. Nitekim tevhidleriyle Türk edebiyatında ayrı bir yeri olan Fuzûlî akaide dair Maṭlaʿu’l-iʿtiḳād adlı bir eser de telif etmiştir. Mutasavvıflar da şiirlerinde konuya tasavvuf düşüncesi açısından yaklaşmıştır. Şairler bu bilgileriyle beraber başta insanı hayretlere düşüren tabiat olayları olmak üzere çok çeşitli ve zengin bir malzemeden faydalanarak tevhid inancını şairane hayaller, ârifane duygu ve düşüncelerle anlatmayı başarmıştır. Tevhidlerde başta kaside olmak üzere gazel, müstezad, musammat, terciibend, terkibibend, mesnevi vb. uzun nazım şekilleri yanında beyit, kıta, tuyuğ, rubâî gibi nazım şekilleri de kullanılmıştır.

Mensur tevhidler çok defa ağır ve tumturaklı, bazan da sade ve samimi bir dille yazılmıştır. Envârü’l-âşıkīn, Müzekki’n-nüfûs gibi eserlerin tevhid bölümleri bu özellikleri taşır. Ancak birçok müellif konunun ciddiyet ve ihtişamına yakışır biçimde eserlerini inşa denilen ağır ve süslü bir üslûpla kaleme almıştır. Bunun bir sebebi de konu ile ifade arasında bulunması gereken mutabakatı gösteren berâat-i istihlâl sanatıdır. Ayrıca müellifler eserlerinde âyetler ve hadislerden iktibaslar yapmayı, onlara telmihte

bulunmayı âdeta bir mecburiyet telakki etmişlerdir. Kelâm ilminin teşekkülünden sonra edebiyatta “mezhebi kelâmî” denilen ispat metoduna başvurarak sözlerini güçlendirmiş ve fikirlerini, terim özelliği kazanan Arapça sözler yanında Farsça zincirleme tamlamalarla uzun cümleler halinde anlatmışlardır. Sinan Paşa’nın Tazarru‘nâme’si bu süslü üslûba örnek gösterilebilir.

İslâm telif geleneğinde mukaddimelerin hamdele bölümlerinde mensur tevhidlerin en derli toplu şekilleri bulunur. Bu mukaddimelerde yer alan tevhidle ilgili ifadeler manzum-mensur en güzel örnekleri teşkil eder. Kelâma ve akaide dair manzum eserlerdeki tevhid bahisleriyle bu konuda Arapça, Farsça, Türkçe yazılmış müstakil manzumeler ve bunların şerhleri konuyu daha da zenginleştirmiş ve tevhidlere kaynaklık etmiştir. Buna, Fâtih Sultan Mehmed devri ulemâsından Hızır Bey’in el-Ḳaṣîdetü’n-nûniyye’si ile manzum-mensur tercüme ve şerhleri örnek gösterilebilir. Ali b. Osman el-Ûşî’nin el-Emâlî’si de bu tür bir manzumedir. Otuza yaklaşan şerhi ve ondan fazla tercümesi bulunan bu manzumenin ilk bölümü ilâhiyyât (tevhid) konularına ayrılmıştır.

Tevhidler muhtevalarına göre şer‘î (kelâmî) ve tasavvufî olmak üzere ikiye ayrılabilir. Bu iki grup arasındaki esas farklılık, kelâm ve tasavvuf ekollerinin konuyu ele almadaki metot ve bakış açısından kaynaklanmaktadır. Ayrıca bu türdeki manzumelerde bütün peygamberlerin tevhid mücadelelerine yer verilir, bu mücadelenin en son ve en başarılı halkası olarak Hz. Peygamber’den mutlaka söz edilir. Bu arada Hızır tevhid sırlarının kavranmasında önemli bir isim olarak ayrıca öne çıkar. Hızırnâme adıyla anılan manzum veya mensur eserlerin ana teması tevhidin kavranmasına yönelik olayları anlatmaya dayanır. Hızır’ın Hz. Mûsâ ile olan macerası

bu sırların anlaşılmasında sık sık başvurulan telmih unsurlarının başında gelir.

Genelde bir tevhid muhteva bakımından üç bölüme ayrılır. Birinci bölümde Allah’ın selbî ve sübûtî sıfatlarından bahsedilir. İkinci bölümde sübûtî sıfatlarından özellikle kudretinin kâinattaki tecellileri ortaya konur. Üçüncü bölümü teşkil eden münâcâtta Allah’ın yüceliği, kâinatı idare etmesi, bunun

karşısında aczini anlayan insanın O'na sığınması, kendisinden yardım istemesi anlatılır. Tevhidlerin ilk bölümü daha ziyade didaktik olur. İkinci bölümde Allah'ın kemal ve kudretinden söz edilirken hayretten doğan bir heyecan görülür ve şair bu duyguları ortaya koyarken tabii olarak lirizme yönelir. Üçüncü bölümde beşerin aczi, günahkârlığından kaynaklanan korku ve heyecanın ifadesi lirizme daha çok imkân verir. Şer'î tevhidlerde fazla yorum görülmez; bunlar Kur'an ve hadisten çıkarılan esaslar, yani Ehl-i sünnet'in zâhirî akîdesini ihtiva eder. Ancak bu şiirlerde de bazı tasavvufî esaslara yer verilir. Bunun bir sebebi tevhidin zamanla tasavvuf ve felsefenin de ilgilendiği konular arasında yer almasıdır. Ayrıca tevhid içinde bulunmakla birlikte tasavvufta daha da öne çıkan "tevhîd-i zât" anlayışı önemlidir. Şer'î tevhidlerde "tevhîd-i sıfat" kavramıyla kâinat üzerinde özellikle durulur ve bunun tam anlamıyla kavranması halinde buradan ulaşılan ve tasavvufun ana öğretisini teşkil eden Allah'ın zâtının tekliği (tevhîd-i zât) ve O'nda fâni olma (fenâ fi'z-zât) fikriyle konular iç içe girer. Ali Nihat Tarlan şer'î tevhidlerde yer alan bu tür tasavvufî hususları şöyle anlatır: Kâinat, "küntü kenzen mahfiyyen" hadîs-i kudsîsinde ifadesini bulduğu üzere ulûhiyyetin zuhur ve tecellisinden ibarettir. Bu husus gizliliğinin kemalindendir; akıldan çok aşk ile kavranır. Aşk mâsivâdan kurtulmayı gerektirir. Mâsivâdan kurtulunca seven, sevilen ve sevgi birleşir. Bu sırra ulaşan insan "nüsha-i kübrâ" özelliği kazanır. Ahmedî'nin, "Âmil ü ma'kūl ü akl ü âşık u ma'şûk u aşk/Cümle sensin pes nereden geldi bunca kīl ü kāl//Cümle senindir hüviyyet dahi nesne var diyen/Senden artık sözleri bâtıldır onun lâ mahal//Sen ol ol üftâdeye iki cihanda destgîr/Çünkü sensin kamu halka ey Hak âmâl ü meâl" mısraları bu anlayışı âdeta özetlemektedir.

Tasavvufî tevhidleri de iki kısma ayırmak mümkündür. Birinci gruba giren eserler tasavvufun genel esaslarını Abdülkerîm el-Kuşeyrî, Ferîdüddin Attâr, Senâî, Muhyiddin İbnü'l-Arabî, Şehâbeddin es-Sühreverdî, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî gibi mutasavvıfların görüş ve anlayışlarından hareketle onların kaleme aldıkları tevhidlerden ilham alarak vahdet-i vücûd ve aşk anlayışları çerçevesinde ele alıp işleyen eserlerdir. Mevleviyye, Nakşibendiyye, Kādiriyye, Rifâiyye ve Halvetiyye gibi Sünnî tarikatlara mensup şair ve müelliflerde bu görüş ve duyuş tarzı hâkimdir. Tasavvufî tevhidlerde konular çoğunlukla vahdet-i vücûd ve aşk anlayışı çevresinde işlenir. Alevîlik, Bektaşîlik, Hurûfîlik, Haydarîlik, Kalenderîlik gibi bâtınî inanışlarla öne çıkan mezhep ve tarikatların anlayışlarını aksettiren

tevhidlerde ise vahdet-i vücûddan vahdet-i mevcûda, hatta bazan tenâsühe, hulûl ve ittihada varan bir sapmadan söz etmek mümkündür. Nitekim Bâtınî tarikatları meşrep itibariyle sonradan kendi çatısı altında birleştirip günümüze ulaştırdığı kabul edilen Bektaşî tarikatına mensup şairlerin tevhidleri bazan fazlaca ironik bir üslûpla yazılmış, lâubali sözlerle dolu metinlerdir. Bu manzumelerde Allah-Muhammed-Ali birlikteliği şeklinde ifade edilebilecek vahdet telakkisi vahdet-i vücûdun aşırı yorumundan doğmuş bir anlayışı aksettirir. Hatâî'nin "Allah bir Muhammed-Ali"; Kul Himmet'in "Allah bir Muhammed-Ali diyerek"; Kul Hasan'ın "Allah bir Muhammed-Ali aşkına" nakaratlı manzumeleri bunların en tanınmış örnekleridir. Bu anlayışın Hıristiyanlık'taki teslîsi çağrıştırması dikkat çekmektedir. Azmi Baba'nın, "Yeri göğü ins ü cinni yarattın/Sen ey mimarbaşı eyvancı mısın/Ayı günü çarhı burcu var ettin/Ey mekân sahibi rahşancı mısın" kıtasıyla başlayan manzumesi yanında Edib Harâbî'nin, "Vahdet-nâme"siyle, "Yâ rab senin mekânın yok/Yatağın yok yorganın yok/Hem dinin hem imanın yok/Her bir şeyden münezzehsin" kıtasıyla başlayan nefesi bu tür sapmalara yer veren şiir örneklerindendir. Tasavvufî tevhidlerde şer'î tevhidlere göre daha derin bir tefekkür, ince yorumlar, ince nükteler ve şahsî te'viller mevcuttur.

Tekke ve dergâhlarda icra edilen zikirler esnasında tevhid ilâhileri denilen dinî mûsiki parçaları okunurdu. Bunların yapılan zikrin çeşidine göre seçilmiş güfteleri vardır. C. Server Revnakoğlu tevhid, darb-ı esmâ, kuud tevhidi, kıyam ism-i celâli, cihangir tevhidi, murabba tevhid gibi adlarla anılan zikirlerde özellikle tevhid manzumelerinden bestelenmiş eserler okunduğunu Yûnus Emre'nin eserlerinden örnek vererek belirtmektedir. "Seni ben severim candan içeri"; "Hak'tan gayri sevgili külli yalandır yalan"; "Yüce sultânım derde dermânım bedende cânım hû demek ister"; "Tevhid hoşça nesne olur tevhid edenler mest olur" bu ilâhilerden bazılarıdır.

Tevhidlerin divanların başında yer alması bir gelenektir; mukaddimesi bulunanlarda ise tevhidler bu kısımdan sonra yer almaktadır. Mesneviler tevhidle başladığı gibi bazan besmele manzumelerinin ardından tevhide geçilir. Ayrıca bunlarda yer yer kaside, gazel, terciibend ve terkibibend şeklinde tevhidler bulunur. Şeyhî'nin Hüsrev ü Şîrîn'deki, "Kim yok bu diyâr içinde deyyâr/Var iste ki yârdır ne kim var" vasıta beyitli

terciibendiyle Fuzûlî'nin Leylâ vü Mecnûn'daki, "Hayâliyle tesellîdir gönül meyl-i visâl etmez/Gönülden taşra bir yâr olduğun âşık hayâl etmez" matla'lı gazeli bu tür eserlerdendir. Ahmedî, Şeyhî, Fuzûlî gibi şairler birden fazla tevhid yazmışlardır. Fuzûlî'nin divanındaki gazellerin her bir harften kafiyeli ilk şiiri tevhid şeklinde yazılmıştır. Gazellerin başında yer alan, "Kad enâra'l-ışku li'l-uşşâkı minhâce'l-Hudâ/Sâlik-i râh-ı hakîkat aşka eyler iktidâ" mülemma' matla'lı gazel bunların en tanınmışıdır. Rûhî-i Bağdâdî'nin, "Dil-i sevdâ-zedemi cezbedeli hubb-i ilâh/Bir oluptur nazar-ı himmetime kûh ile kâh" matla'lı ve vasıta beyti, "Var ümmîdim ki edem rûy-i dilârâna nigâh/Mazhar et nûr-i tecellâna beni yâ Allah" münâcâtı olan terciibendiyle Niyâzî-i Mısrî'nin, "Zihî kenz-i hafî k'andan gelir her var olur peydâ/Gehî zulmet zuhûr eder gehî envâr olur peydâ" matla'lı kasidesi; Nâbî'nin, "Teâlallah zihî dîvan tırâz-ı sûret ü ma'nâ/Ki cism-i lafz ile rûh-ı meâlî eylemiş peydâ" matla'lı şiiri de tevhid türünün tanınmış örneklerindendir. Yenişehirli Avni Bey'in, "Çünkü sen âyîne-i kevne tecellâ eyledin/Öz cemâlin çeşm-i âşıktan temâşâ eyledin" beytiyle başlayan kasidesiyle Mehmed Âkif Ersoy'un Safahat'ın başındaki, "Tevhid yahud Feryad" şiiri de son dönemin dikkat çeken örnekleri arasında yer alır.

BİBLİYOGRAFYA

Sadettin Nüzhet [Ergun], Bektaşî Şairleri, İstanbul 1930, s. 2, 22-24, 82-85, 91, 145, 219, 230, 233-234; Ali Nihat Tarlan, Divan Edebiyatında Tevhidler, İstanbul 1936; Selçuk Eraydın, XVII. Asırda Yazılan Divanlardaki Tevhid ve Na'tlarda Tasavvufî Remizler (öğretim görevliliği tezi, İstanbul 1971); a.mlf., "Yârî ve Tevhidi: Tevhidi Zât-ı Hüdâvend-i Kâinât", MÜİFD, sy. 3 (1985), s. 329-337; Mustafa İsen-Muhsin Macit, Türk Edebiyatında Tevhidler, Ankara 1992,

Giriş; Cemâl Kurnaz, Divan Edebiyatı Yazıları, Ankara 1997, s. 453; Abdurrahman Güzel, Dinî-Tasavvufî Türk Edebiyatı, Ankara 2000, s. 522; Rifat Okudan, "Mesnevî'de Aşk ve Tevhîd İlişkisi", Uluslararası Mevlâna ve Mevlevîlik Sempozyumu Bildirileri, Şanlıurfa 2008, s. 199-206; Mehmet Aça v.dğr., Başlangıçtan Günümüze Türk Edebiyatında Tür ve Şekil Bilgisi,

İstanbul 2009, s. 429-432; Meheddin İspir, "Fuzûlî'nin Tevhid Kasidesindeki Bahariye Bölümü", Bu Alâmet ile Bulur Beni Soran: Fuzûlî Kitabı (haz. Hanife Koncu-Müjgan Çakır), İstanbul 2009, s. 221-232; a.mlf., "Fuzulî'nin Tevhîd Kasidesindeki Bahariyye Bölümü Üzerine Bir İnceleme", EKEV Akademi Dergisi, X/28, Erzurum 2006, s. 247-256; a.mlf., "Fuzûlî'nin Türkçe Divanı'nda Edebî Tür Olarak Tevhid ve İşlenişi", Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi, sy. 32, Erzurum 2007, s. 99-114; Necati Elgin, "Dâvûd-i Halvetî'nin 'Gülşen-i Tevhîd'i", TDED, XIII (1964), s. 91-98; Cemâleddin Server Revnakoğlu, "Yûnus'un Bestelenmiş İlâhîleri Nerede ve Nasıl Okunurdu", TY, Yunus Emre özel sayısı, V/319 (1966), s. 128-139; Neclâ Pekolcay, "İslâmî Türk Edebiyatında Tevhidler ve Münacaatlar", İslâm Medeniyeti Mecmuası, III/30, İstanbul 1973, s. 17-19; III/33, s. 23-25; III/34, s. 15-16; Mehmet Demirci, "Tevhidden Vahdet-i Vücuda", KAM, X/1 (1982), s. 23-32; Rıdvan Canım, "Divan Edebiyatında Tevhid Na't ve Münâcâtlar", İslâmî Edebiyat, II/4, İstanbul 1990, s. 9-11, 59; Abdürrahim Güzel, "Kelam ve Tasavvuf Açısından Tevhid", EÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, sy. 11, Kayseri 2001, s. 193-209; Vahit Göktaş, "Esat Efendi (1847/1931) ve Tevhid Risalesi'ndeki Vahdet-i Vücûd Görüşü", Tasavvuf, İbnü'l-Arabî özel sayısı-1, sy. 21, Ankara 2008, s. 427-445; "Tevhid", TDEA, VIII, 342.

Mustafa Uzun

TEVHİD İLMİ

(علم التوحيد)

Allah'ın zâtı ve sıfatları açısından birliği başta olmak üzere inanç esaslarını genellikle Selef akîdesi çerçevesinde ele alan ilim.

Hz. Peygamber'in vefatından sonra müslümanlar arasında hilâfet konusuyla ilgili farklı görüşler ortaya çıkmışsa da Ṣaḥîḥ-i Müslim'de kaydedildiğine göre ("Îmân", 1) itikad alanında ilk tartışma ashap döneminin sonlarına doğru kader hakkında başlamış, Cemel Vak'ası ve Sıffîn Savaşı'nın ardından bu anlaşmazlıkların kaderle ilgisi sorgulanmıştır. Çoğunluk olayları ilâhî takdire bağlarken Gaylân ed-Dımaşkī ve Ma'bed el-Cühenî'nin temsil ettiği Kaderiyye mensupları bilhassa kötü fiillerin insan iradesine dayandığını ileri sürmüştür. Ancak başta ashap olmak üzere Selef yolunu temsil edenler Kaderiyye'ye karşı çıkmıştır. Çünkü insanların kendi fiillerini kendilerinin meydana getirdiği inancının benimsenmesi halinde Allah'ın yaratma sıfatının sınırlandırılması, dolayısıyla tevhid ilkesinin zedelenmesi söz konusudur. Ca'd b. Dirhem ile Cehm b. Safvân ise muhtemelen tevhid ilkesini koruma amacıyla katı bir kaderciliğe dayanan görüşler ortaya koymuş, bu sebeple bir taraftan kulun sorumluluğunu mesnetsiz bırakırken diğer taraftan ilâhî adalet esasını zedelemiştir. Kaynaklarda II. (VIII.) yüzyılın başlarından itibaren cebir (kader) konusunda yazılan bazı eserlerin adları zikredilir (İbnü'n-Nedîm, s. 227, 234, 256).

Allah'ın zâtı ile sıfatları arasındaki münasebet ilk dönemlerden itibaren âlimler tarafından tartışılmıştır. Bu hususta ileri sürülen görüşler Allah'a sıfat nisbet edilmesi ve tevhidin korunması şeklinde iki noktada belirginleşmiş, bunların birincisinde itidalin muhafaza edilmemesinin teşbihe yol açmasından, ikincisinde ilâhî zâtı sıfatlardan tecrit etme (ta'tîl) anlayışına götürmesinden endişe edilmiştir. Zât-sıfat münasebetine dair aşırı düşüncelerin II. (VIII.) yüzyılın başlarında Ca'd b. Dirhem ile Cehm b. Safvân'ın ta'tîl fikrini ileri sürmesiyle başladığı kabul edilir. Ca'd, tenzihe dayanan tevhid ilkesine ağırlık verip Allah'ın hariçte (zihnin dışında)

sıfatlarının bulunmadığını ileri sürmüştür. Onun görüşleri Cehm b. Safvân, Vâsıl b. Atâ, Amr b. Ubeyd gibi Mu‘tezile mensuplarınca benimsenmiştir. Teşbihten kaçınmak amacıyla Allah’a vücûd sıfatını bile atfetmeyen Cehm b. Safvân ehl-i hadîs tarafından tekfir edilmiş ve bir kısım Mu‘tezilîler’ce de dalâletle nitelendirilmiştir (Hayyât, s. 92).

Mu‘tezile âlimlerinin çoğunluğu, tevhid telakkilerinin gereği olarak teşbihten kaçınmakla birlikte ta‘tîl görüşünü benimsemeyen orta bir yol tutmaya çalışmıştır. Onlar Kur’an’da yer alan ve genellikle sıfat kalıbında bulunan kavramların (mânevî sıfatlar) zât-ı ilâhîye nisbetinde tereddüt göstermemiş, fakat bunların kökünü oluşturan mâna sıfatlarını kabule yanaşmamıştır (DİA, XXXVII, 104-105). Yine Mu’tezile, tevhid ilkesini zedelemekten kaçınmak amacıyla rü’yetullah ve halku’l-Kur’ân gibi konularda farklı yaklaşımlarıyla kendilerine karşı yoğun bir muhalefetin meydana gelmesine yol açmıştır (Çelebi, s. 147-177, 254). III. (IX.) yüzyılda Kur’an’a ve Sünnet’e dayalı Selef inancına sahip çıkma gayretiyle daha çok reddiye türünde eserler kaleme alan ehl-i hadîs Cehmiyye’den başlayarak Mu‘tezile’ye karşı ilk reddiyelerini yazmıştır. Ahmed b. Hanbel’in er-Red ʿale’z-zenâdıḳa ve’l-Cehmiyye, Osman b. Saîd ed-Dârimî’nin er-Red ʿale’l-Cehmiyye ve er-Red ʿale’l-Bişr el-Merîsî adlı eserleri bunlar arasında sayılabilir. Öte yandan muhafazakâr akîde çerçevesinde bir tevhid ilmi oluşturma bağlamında Kütüb-i Sitte, İmam Mâlik’in el-Muvaṭṭaʾı ve Dârimî’nin es-Sünen’i gibi hadis kitaplarının müstakil bölümlerinde itikadda bid‘attan sakınıp sünnete uyma, iman, kader, kıyamet alâmetleri, âhiret hayatı, cennet ve cehennem gibi konular ele alınmıştır. Bunun yanında akaid hususunda nassın yanı sıra aklî istidlâle de yer veren, II-III. (VIII-IX.) yüzyıllarda yaşayan Mu‘tezile’ye mensup âlimlere çoğunluğu günümüze ulaşmayan Kitâbü’t-Tevḥîd adlı eserler nisbet edilmektedir (İbnü’n-Nedîm, s. 203, 206-208, 214-219, 224, 227, 233, 235). Bu eserlerde daha çok Allah’ın sıfatları, kader ve büyük günah konularında karşı görüşler eleştirilmiştir.

Akaid veya akaid ilmi, İslâm dininin iman esaslarından bahseden ilmin genel adı olmakla birlikte özel anlamda, tartışmaya girmeden bu esaslardan kısaca söz eden ilmin adı şeklinde de kullanılmıştır. Bu sebeple bazı âlimler kelâmla akaidi birbirinden ayırmıştır. Kelâmda iman esasları incelenirken nasların yanı sıra aklî istidlâle de başvurulur, “vesâil” diye isimlendirilen

yardımcı kültür ve malzemeler kullanılır. Muhaliflerin ileri sürebileceği itirazlar tartışılır, bunlar aklî ve naklî delillerle çürütülmeye çalışılır. Akaid ilmi dinin aslî hükümlerinden bahsettiği için “usûlü’d-dîn”, en önemli konusunu Allah’ın birliği ve sıfatları teşkil ettiği için “ilmü’t-tevhîd ve’s-sıfât” adlarıyla da anılmıştır. Ebû Hanîfe genel anlamda fıkhı “kişinin lehine ve aleyhine olan şeyleri bilmesi” şeklinde tarif etmiş ve akaid konularını fer‘î hükümlerden ayırmak için bu ilme “el-fıkhü’l-ekber” demiştir.

II. (VIII.) yüzyıldan itibaren Sünnî akaide zemin hazırlayan telif faaliyetlerinin sistematik bir içerik taşımadığı; İslâm’ın inanç esaslarının tamamını değil, daha çok Allah’ın birliği, sıfatları, tekfir ve kader meselelerini naslara dayanarak işleyen, ayrıca bid‘at fırkalarını eleştirmeyi hedef alan, hadis ve fıkıh âlimleriyle mutasavvıfların itikadî görüşlerini aksettiren risâleler halinde olduğu anlaşılmaktadır. Bu risâleler genellikle “akîde, risâletü’t-tevhîd, el-fıkhü’l-ekber, kitâbü’l-îmân” gibi başlıklarla kaydedilmiştir. Bu durumda Sa‘deddin et-Teftâzânî’nin de belirttiği gibi (Şerḥu’l-ʿAḳāʾid, s. 51-52) tevhid ilmi konu ve metot bakımından “muhafazakâr akaid ilmi” tanımına girmektedir. İbn Huzeyme ile İbn Mende’nin Kitâbü’t-Tevḥîd adlı eserlerini

bu açıdan örnek olarak zikretmek mümkündür. Mâtürîdî’nin Kitâbü’t-Tevḥîd’i ise kelâm yönteminin hem ilk çalışması hem de temel eseridir.

BİBLİYOGRAFYA

Tehânevî, Keşşâf, I, 26; Hasan-ı Basrî, Risâle fi’l-ḳader (nşr. Muhammed İmâre, Resâʾilü’l-ʿadl ve’t-tevḥîd içinde), Kahire 1971, I, 83, 85; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 203, 206-208, 214-219, 224, 227, 233-235, 256; Hayyât, el-İntiṣâr, s. 92; Teftâzânî, Şerḥu’l-ʿAḳāʾid (nşr. M. Adnân Dervîş), Beyrut 1411/1991, s. 51-52; İlyas Çelebi, İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdülcebbar, İstanbul 2002, s. 147-177, 254; a.mlf., “Kitâbü’s-Sünne”, DİA, XXVI, 116; a.mlf., “Sıfat”, a.e., XXXVII, 104-105; Ahmet Saim Kılavuz, “Akaid”, a.e., II, 213-214; Yusuf Şevki Yavuz, “Kelâm”, a.e., XXV, 196; Emrullah Yüksel, “Kitâbü’t-Tevhîd”, a.e., XXVI,

116-117; a.mlf., “Kitâbü’t-Tevhîd”, a.e., XXVI, 119; Bekir Topaloğlu, “Kitâbü’t-Tevhîd”, a.e., XXVI, 118-119; a.mlf., “Mâtürîdî”, a.e., XXVIII, 156.

Mustafa Sinanoğlu

TEVHİDHÂNE

(توحيدخانه)

Bağımsız mescidleri olmayan tekkelerde âyinin icra edildiği, vakit namazlarının kılındığı mekâna verilen ad

(bk. TEKKE).

TEVHÎDÎ

(bk. EBÛ HAYYÂN et-TEVHÎDÎ).

TE’VİL

(التأويل)

Naslarda yer alan bir lafza taşıdığı muhtemel mânalardan birini tercih edip yükleme anlamında terim.

Sözlükte “dönüp varmak, dönüp gelmek” anlamındaki evl kökünden türeyen te’vîl “döndürmek; sözü iyice inceleyip varacağı mânaya yormak; bir şeyi amaçlanan son noktaya ulaştırmak” demektir. Terim olarak “naslarda geçen bir lafzı bir delile dayanarak aslî mânasından alıp taşıdığı muhtemel mânalardan birine nakletmek” diye tanımlanır (Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “evl” md.; İbnü’l-Esîr, en-Nihâye, “evl” md.; Lisânü’l-ʿArab, “evl” md.). Te’vil Kur’ân-ı Kerîm’de on yedi yerde geçer (Âl-i İmrân 3/7 [iki defa]; en-Nisâ 4/59; el-A‘râf 7/53 [iki defa]; Yûnus 10/39; Yûsuf 12/6, 21, 36, 37, 44, 45, 100, 101; el-İsrâ 17/35; el-Kehf 18/78, 82). Kur’an’da te’vil ileride vuku bulacağı haber verilen bir olayın zamanı gelince gerçekleşmesini, rüya tabirini ve bir sözün tefsir edilip açıklanmasını ifade eder (İbnü’l-Cevzî, I, 354). Hadislerde de te’vilin “tefsir” anlamına geldiğine işaret edilmiştir. Hz. Peygamber’in Cenâb-ı Hak’tan Abdullah b. Abbas’a te’vili öğretmesini niyaz ederken Kur’an’ı açıklama ilmini kastettiği anlaşılmaktadır (Buhârî, “Vuḍûʾ” 10; Müslim, “Feżâʾilü’ṣ-ṣaḥâbe”, 138). Erken devirlerde te’vile tefsir mânası verilmiş ve Kur’an tefsirine dair eserlerin isimlerinde tefsir karşılığında te’vil kelimesi kullanılmıştır. İbn Kuteybe’nin Teʾvîlü müşkili’l-Ḳurʾân’ı ile Taberî’nin Câmiʿu’l-beyân ʿan teʾvîli âyi’l-Ḳurʾân’ı buna örnek gösterilebilir. İlk dirayet tefsirinin müellifi olan Mâtürîdî ise tefsirle te’vil arasında ayırım yapmış, tefsirin “ilâhî kelâmın mâna ve maksadı hakkında kesin ifade kullanma” anlamına geldiğini, bunun nüzûl sebeplerini bilen ve hadiselere vâkıf olan ashap tarafından yapılabileceğini belirtmiştir. Te’vil ise sözün varabileceği muhtemel mânalara yorulmasıdır. Mâtürîdî’ye göre tefsir tek ihtimalli, te’vil çok ihtimallidir (Teʾvîlâtü’l-Ḳurʾân, I, 3-4; III, 269-273). Bu anlayışın sonraki dönemlerde görülen tefsir-te’vil ayırımına esas teşkil ettiğini söylemek mümkündür. Selefiyye’ye mensup âlimlerle bazı çağdaş araştırmacılar te’vile tefsir mânası vermenin Kur’an’daki kullanıma uygun

düşmediğini söylemiştir (Işıcık, s. 20-21). Elmalılı Muhammed Hamdi, Kur'an'daki müteşâbihlerin te'vili konusunu açıklarken te'vilin "lafızlara anlam verme" ve "lafızların mânalarını vuku bulan olaylara uygulama" şeklinde iki türünün bulunduğunu söyleyerek özellikle müteşâbih âyetlerde, uzun süre Kur'an bilgileriyle zihnini yoğurup belli bir derinlik kazandıktan sonra sezilebilecek anlamların bulunduğuna dikkat çekmiş, Kur'an'ın içerdiği bu tür kapalı mânalara ulaşabilmek için te'vile başvurulması gerektiğini belirtmiştir (Hak Dini, II, 1048).

Müteşâbih nasların te'vili konusunda âlimlerin benimsediği görüşleri şöylece özetlemek mümkündür. 1. Te'vil yoluna başvurmak câiz değildir, çünkü müteşâbih âyetler te'vil edilmesi için değil insanların onlara inanması, kulluk ve teslimiyetlerinin denenmesi amacıyla Kur'an'da yer almıştır. Bu tür âyetlerin mânasının yalnız Allah tarafından bilindiği hususu Kur'an'da beyan edilmektedir (Âl-i İmrân 3/7). Bilhassa ilâhî sıfatlara dair lafızların te'vili mahiyetlerini sadece Allah'ın bildiği bu sıfatları bilme iddiası anlamına gelir ki bunun insanlar için imkânsız olduğu açıktır. Ayrıca sözü edilen âyette müteşâbih nasları te'vil etmeye kalkışma işi kınanmış, bu husus sapma eğilimi taşımanın alâmetlerinden sayılmış ve te'vile girişmeden âyetlere inanan âlimler övülmüştür. Hz. Peygamber ve ashabı müteşâbih âyetleri te'vil etmediği gibi buna teşebbüs edenlere de izin vermemiştir. Kur'an'da te'vilin tefsir anlamında kullanılmayıp "vuku bulacağı haber verilen bir olayın gerçekleşmesi" mânasında geçmesi, te'vile "lafızların tefsiri ve yorumu" anlamının âlimlerce sonradan yüklendiğini göstermektedir. Mâlik b. Enes, Şâfiî, Evzâî ve Süfyân es-Sevrî'nin yanı sıra Selefiyye'nin çoğunluğu ile Hanefiyye-Mâtürîdiyye'ye mensup bazı âlimler bu görüştedir (Taberî, VI, 200-204; Takıyyüddin İbn Teymiyye, s. 75-77; Elmalılı, II, 1045). Müteşâbihlerin te'viline ilişkin bu yaklaşım bazı âlimlerce bir tür icmâlî te'vil kabul edilmiştir; çünkü bu, naslardan anlaşılan zâhirî mânayı teşbihe düşme endişesiyle de olsa benimsememektir (Âlûsî, XVI, 160). 2. Te'vilin câiz sayılıp sayılmaması, müteşâbih âyetlere dair mânaların insanlar tarafından bilinir veya bilinemez oluşuyla irtibatlıdır. Zira müteşâbih âyetler farklı gruplardan oluşur. Anlamları sadece Allah tarafından bilinen müteşâbihler te'vil edilemez; buna karşılık anlamları ilimde derinleşmiş âlimlerce (râsihîn) bilinmeye elverişli olan müteşâbih âyetlerin te'vili câizdir. Müteşâbihlere inanmak bütün müslümanlar için farz olduğu halde ilgili âyette (Âl-i İmrân 3/7) yalnız ilimde derinleşmiş

âlimlere atıf yapılması, Hz. Peygamber'in Allah'tan te'vil ilmini İbn Abbas'a öğretmesini niyaz etmesi ve kendisinin bazı müteşâbihleri te'vil edip bunları ashaba öğretmesi, ashap devrinden itibaren âlimlerin müteşâbihler dahil bütün âyetleri tefsir etmesi, Kur'an'da insanların âyetlerin mâna ve muhtevası üzerinde düşünmeye davet edilmesi, kötü niyetli kişilerce yapılan te'villerin reddedilmesine ve doğru te'villerin bilinmesine ihtiyaç duyulması, ayrıca nasların kesin olan aklî bilgilerin ışığında anlaşılma zorunluluğunun bulunması bu görüşü güçlendiren deliller arasında yer alır. Âyette müteşâbihleri te'vil etmek isteyenlerin yerilmesi müteşâbihlere muhkem âyetlere aykırı düşen anlamlar vermeye yönelmeleri, dolayısıyla dini yozlaştırıp bâtıl göstermek gibi kötü niyet taşımalarından ötürüdür. Bir te'vilin geçerli sayılabilmesi için lafza verilen mânanın sözlük mânaları arasında bulunması şarttır. Ayrıca anlamı kapalı olmayan muhkem lafızlar te'vil edilemez. Bu sebeple her te'vil geçerli, tutarlı ve ilmî değildir.

Hasan-ı Basrî, Buhârî, Ahmed b. Hanbel, Ebû Ali el-Cübbâî, Kādî Abdülcebbâr, Mâtürîdî, Gazzâlî, Ebü'l-Muîn en-Nesefî, Fahreddin er-Râzî ve Elmalılı Muhammed Hamdi gibi âlimlerin dahil olduğu çoğunluk bu görüştedir (Şerîf er-Radî, V, 127-129; Kādî Abdülcebbâr, s. 600-601; Fahreddin er-Râzî, s. 224-227; Ramazan b. Muhammed el-Hanefî, s. 114). Her ne kadar Ahmed b. Hanbel nasların te'vilini câiz görmeyen birinci grup içinde zikredilmişse de onun bazı müteşâbihleri te'vil ettiği bilinmektedir (Takıyyüddin İbn Teymiyye, s. 97-98; Sadreddîn-i Şîrâzî, s. 90-92). Kelâmcıları eleştirmesine ve Selefiyye'yi temsil etmesine rağmen İbn Teymiyye de "izâfî müteşâbih" diye nitelediği âyetlerin te'vil edilmesini câiz görmüştür (Tefsîru sûreti'l-İḫlâṣ, s. 83-92). 3. İlimde derinleşmiş olanlar bütün nasları te'vil edebilir. Bunlar Hz. Peygamber başta olmak üzere Ehl-i beyt'e mensup âlimlerdir. Diğer âlimlerce yapılan te'viller ise gerçeği yansıtmaktan uzaktır. Şiî âlimleri bu görüştedir (Halîl Yâsîn, I, 16). 4. Nasları lafzî-zâhirî mânalarına göre anlayıp açıklamak mümkün olduğundan herhangi bir şekilde te'vil edilmelerine gerek yoktur. Zira Kur'an'da ve hadislerde geçen bütün lafızlara içerdikleri lafzî-zâhirî mânaların verilmesi zorunludur. Şayet bu lafızlarla ilk bakışta anlaşılmayan başka anlamlar ifade edilmek istenseydi bunlar farklı anlaşılmaya elverişli olmayan lafızlar kullanılarak belirtilir, böylece ihtilâfa düşülmesi engellenirdi. Müşebbihe ve Mücessime grupları bu görüştedir (Kāsım er-

Ressî, I, 105-110). 5. Nasları ancak ilâhî emirlere tam itaat etmek suretiyle keşf ve ilhama mazhar olan ehlullah te'vil edebilir. Kalplerini mâsivâdan temizleyip zikrullah ile dolduran sâlih ve müttaki âlimler Allah katında elde ettikleri derecelerine göre nasların gerçek te'vilini yaparlar. Sûfiyye'ye mensup âlimler bu görüşü savunur (Sadreddîn-i Şîrâzî, s. 77-90; Âlûsî, XVI, 159-160).

Te'vil kelâm ilminde ilâhî sıfatların anlaşılması, peygamberlerin ismet sıfatıyla bazı naslar arasındaki çelişkili görünümün giderilmesi, kıyamet alâmetleriyle âhiret hallerinin izah edilmesi, iman-günah-tekfir meselelerinin yorumlanması gibi birçok konuda başvurulan akılcı yöntemin ana unsurlarından birini oluşturur. Ancak kelâm âlimlerine göre nasların te'vil edilebilmesi için lafzî-zâhirî mânanın verilmesini imkânsız kılan naklî veya aklî kesin delilin bulunması, yapılan te'vilin Arap dili kurallarına uygun olması, diğer muhtemel mânalar arasından tercih edilen anlamın kastedildiğini kanıtlayan bir delile dayanılması, ayrıca bu tür naslara dil yönünden içermediği bir anlamın yüklenmemesi şarttır. Şartlarına uyularak yapılan te'viller sahih kabul edilmekle birlikte kesinlik arzetmez ve ilâhî maksadı bütünüyle ortaya koyduğu anlamına gelmez.

Te'vil tefsir ilminin de ana konularından birini teşkil eder. Zâhir, mücmel ve hafî olan lafızların te'vil edilmesi müfessirlerin çoğunluğu tarafından kabul edilir. Müfessirler tefsirle te'vil arasında bazı farkların bulunduğuna dikkat çekmiştir. Buna göre tefsir metinden doğrudan doğruya ve açıkça anlaşılan, te'vil ise metinden işaret yoluyla anlaşılabilen mânayı açıklamak veya tefsir Hz. Peygamber'den nakledilen rivayetlere, te'vil ise dil kurallarına ve aklî bilgilere dayanılarak metni açıklamak yahut tefsir âyetleri parçalara ayırıp anlaşılır duruma gelmesini sağlamak, te'vil ise onların içerdiği genel anlama nihaî bir açıklama getirmektir. Te'vil sadece ilâhî kitapların yorumlanması anlamına gelirken tefsir ilâhî olan ve olmayan bütün metinlerin açıklanmasını ifade eder (Râgıb el-İsfahânî, s. 47-48; Hâlid Abdurrahman el-Ak, s. 52-53). Te'vil kavramı tasavvufta da kullanılır. Keşf ve ilhama bağlı olarak yapıldığı ileri sürülen ve işârî tefsir diye adlandırılan yorumlar te'vil kabul edilir. Sûfiyye geleneğine bağlı âlimler, özellikle velî kabul ettikleri sûfîlere ait şathiyyâtın zihinlerde uyandırdığı tereddütleri gidermek için te'vile başvurur. Abdülvehhâb eş-Şa'rânî'nin el-Fetḥ fî teʾvîli mâ ṣadara ʿani'l-kümmeli mine'ş-şaṭḥ adlı eseri bunun örneklerinden birini

teşkil eder. Gāliyye içinde yer alan bazı fırkalar Allah'ın Hz. Peygamber'e tenzili, imamlara ise te'vili indirdiğini söyleyerek tenzili zâhirî ilim, te'vili de bâtınî ilim saymışlardır. Âlimlerin çoğunluğu, Kur'an ve Sünnet'in doğru şekilde anlaşılabilmesi için te'vile başvurulması gerektiğinde ittifak etmiş, ancak bâtınî te'villerin câiz olmadığını ve bu te'villerin dinî bakımdan hiçbir değer taşımadığını ısrarla belirtmişlerdir. Ayrıca kurallarına uyulsa bile te'villerin kesin değil zan ifade ettiğine dikkat çekmişlerdir. Te'villere bu nazarla bakılması dinde esnek bir anlayış sağlaması bakımından büyük önem taşır.

Te'vil konusu kelâm ve tefsir kitaplarında ele alınmış, buna dair müstakil eserler de yazılmıştır: Gazzâlî, Ḳānûnü't-teʾvîl (Kahire 1359/1940); İbnü'z-Zübeyr es-Sekafî, Milâkü't-teʾvîli'l-ḳāṭıʿ bi-ẕevi'l-ilḥâd ve't-taʿṭîl (Beyrut 1403/1983); Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, Ḳānûnü't-teʾvîl (Beyrut 1990); İbn Fûrek, Müşkilü'l-ḥadîs̱ ve beyânüh: Teʾvîlü'l-aḫbâri'l-müşkile (Dımaşk 2003); Muvaffakuddin İbn Kudâme, Ẕemmü't-teʾvîl (Küveyt 1995); Takıyyüddin İbn Teymiyye, el-İklîl fi'l-müteşâbih ve't-teʾvîl (Kahire 1367); Salâh Abdülfettâh el-Hâlidî, et-Tefsîr ve't-teʾvîl fi'l-Ḳurʾân (Amman 1996); Muhammed b. Abdurrahman Mağrâvî, el-Müfessirûn beyne't-teʾvîl ve'l-is̱bât fî âyâti'ṣ-ṣıfât (Beyrut 2000); Hamîdüddin Ferâhî, et-Tekmîl fî uṣûli't-teʾvîl (A'zamgarh 1411/1991).

BİBLİYOGRAFYA

et-Taʿrîfât, "Teʾvîl" md.; Tehânevî, Keşşâf, I, 376-377; Kāsım er-Ressî, Uṣûlü'l-ʿadl ve't-tevḥîd (nşr. Muhammed İmâre, Resâʾilü'l-ʿadl ve't-tevḥîd içinde), Kahire 1971, I, 105-110; Taberî, Câmiʿu'l-beyân (Şâkir), VI, 200-205; Mâtürîdî, Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân (nşr. Ahmet Vanlıoğlu), İstanbul 2005, I, 3-4; III (nşr. Mehmet Boynukalın), s. 269-273; Şerîf er-Radî, Ḥaḳāʾiḳu't-teʾvîl fî müteşâbihi't-tenzîl, Tahran 1406, V, 127-129; Kādî Abdülcebbâr, Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse, s. 600-601; Râgıb el-İsfahânî, Muḳaddimetü Câmiʿi't-tefâsîr (nşr. Ahmed Hasan Ferhât), Küveyt 1405/1984, s. 47-48; Nesefî, Tebṣıratü'l-edille (Salamé), I, 130; İbnü'l-Cevzî, Zâdü'l-mesîr, I, 354; Fahreddin er-Râzî, Esâsü't-taḳdîs (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkā),

Kahire 1406/1986, s. 224-227; Takıyyüddin İbn Teymiyye, Tefsîrü sûreti’l-İḫlâṣ (nşr. M. Bedreddin en-Na‘sânî), Kahire 1323, s. 75-77, 83-92, 97-98; Sadreddîn-i Şîrâzî, Müteşâbihü’l-Ḳurʾân (nşr. Seyyid Celâleddin Âştiyânî), Tahran 1362, s. 77-90, 90-92; Âlûsî, Rûḥu’l-meʿânî, III, 80; XVI, 159-160; Ramazan b. Muhammed el-Hanefî, Şerḥu Ramażân Efendi ʿalâ Şerḥi’l-ʿAḳāʾid, İstanbul 1320, s. 114; Elmalılı, Hak Dini, II, 1045, 1048; Halîl Yâsîn, Eḍvâʾ ʿalâ müteşâbihâti’l-Ḳurʾân, Beyrut 1980, I, 16, 123-124; Hâlid Abdurrahman el-Ak, Uṣûlü’t-tefsîr ve ḳavâʿidüh, Beyrut 1406/1986, s. 52-53; Iysa A. Bello, The Medieval Islamic Controversy between Philosophy and Orthodoxy: Ijmā‘ and Ta’wīl in the Conflict between al-Ghazālī and Ibn Rushd, Leiden 1989, s. 52-82; Yusuf Işıcık, Kurʾan’ı Anlamada Temel Problem: Tevil, Konya 1997, s. 19-60; Salâh Abdülfettâh el-Hâlidî, et-Tefsîr ve’t-teʾvîl fi’l-Ḳurʾân, Amman 1416/1996, s. 21-35; I. Poonawala, “Taʾvīl”, EI² (İng.), X, 390-392.

Yusuf Şevki Yavuz

FIKIH.

Fıkıh usulünde te’vil, “bir sözün bir delilden hareketle zâhir anlamının terkedilerek taşıdığı diğer bir mânaya göre anlaşılması, kapalı lafızların açıklanması” mânasında kullanılmıştır. Terim olarak te’vil en yaygın tanımlarından birine göre lafzın bir delil sebebiyle mercuh ihtimale hamledilmesidir. Buna göre te’vil işleminde lafzın ilk akla gelen belirgin (zâhir) veya diğer anlamlarına baskın (râcih) bir anlamı bulunmakta, fakat bir delil dolayısıyla bu anlam bırakılarak lafzın muhtemel olmakla birlikte akla hemen gelmeyen veya râcih olmayan diğer anlamı esas

alınmaktadır. Gerek zâhir mânanın terkedilmesi gerekse umumun tahsisi şeklinde gerçekleşsin her te’vil bir bakıma sözün hakiki anlamından mecaza çekilmesi işlemidir. Bir delil sebebiyle muhtemel anlamları içerisinde zâhir/râcih olan değil mercuh anlama hamledilmiş lafız “müevvel” diye adlandırılmaktadır. Bu tanıma göre te’vil sözün muhtemel anlamlardan birine hamledilmesi olduğu için Gazzâlî’nin “bir delilin desteklemesi dolayısıyla zâhirin delâlet ettiği anlama galip gelen ihtimal” şeklindeki (el-Müstaṣfâ, I, 387) salt ihtimali te’vil sayan tanımı bazı kelâmcılar tarafından eksik bulunmuştur (Bedreddin ez-Zerkeşî, III, 438). Bâkıllânî’nin, “Te’vile

açık olan lafız zâhir lafızdır. Zâhir ise hem hakiki anlamı hem de mecazi anlamı bulunan lafızdır. Böyle lafızlar hakikati üzere anlaşılırsa zâhir, mecaz yönüne gidilirse müevvel olur” şeklindeki kanaatini nakleden İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî, yerine göre yaygın mecazi anlamın bırakılıp hakiki anlama gidilmesinin de te’vil sayılacağını söyleyip onu eleştirir. Cüveynî’ye göre “dâbbe” lafzının “kımıldayan canlı” olarak anlaşılması onun “at” anlamındaki yaygın mecazi anlamının terkedilmesi sebebiyle bir te’vil olup şer‘î lafızlar da böyledir. Salât lafzının “namaz” olan şer‘î anlamı bırakılarak “dua” olan hakiki anlamına hamledilmesi en zayıf te’villerden biridir (el-Burhân, I, 280).

Te’vili zâhir anlamın terkine hasreden yukarıdaki tanım zâhir dışındaki diğer bazı lafızları te’vil dışında tutması sebebiyle eleştirilmiştir. Gerek adlandırma gerekse te’vile açık olup olmama noktasında ekoller arasında bazı görüş farklılıkları varsa da zâhir dışında te’vile açık olan lafızlar bulunmaktadır. Hanefîler hafî, müşkil ve mücmel gibi kapalı lafızların kesin bir beyanla açıklanmasını, yine müşterek lafzın anlamının kesin bir beyanla tayin edilmesini tefsir, bu lafızların zannî yolla (re’y ve ictihad) açıklanmasını te’vil olarak isimlendirirler. Hanefîler’in bu anlayışı göz önüne alındığında biri zâhir mânanın terkedilmesine, diğeri kapalı bir lafzın mânasının belirlenmesine yönelik iki tür te’vilden bahsedilebilir. İlk te’vil tanımı kapalı lafızların te’vilini kapsamaz. Çünkü ikinci tür te’vil işleminde zâhir anlamdan başka bir anlama gidilmesi değil kapalı lafzın anlamının belirlenmesi söz konusudur. Bu açıdan kapalı lafızlara ilişkin te’vilin temel gerekçesi lafızdan kaynaklanmış olmaktadır. Bütün te’vil işlemlerinin buluştuğu nokta ise kelimenin etimolojisine uygun biçimde lafzın nihaî anlamının belirlenmesidir. Ancak te’vil konusunda kelâmcı usulcülerin çizdiği teorik çerçevenin daha yaygın ve belirleyici olduğu söylenebilir. Bazı te’vil uygulamalarında zâhir anlam terkedilmemekle birlikte başka bir anlamın dikkate alınmasının da te’vil kapsamında değerlendirildiği görülür. Meselâ, “Kırk koyunda bir koyun zekât vardır” hadisi (Ebû Dâvûd, “Zekât”, 5) gereğince koyunun aynen verilmesi zâhir mânanın dikkate alınması, koyunun kıymetinin verilmesi başka bir mânanın dikkate alınması/zâhirin te’vil edilmesidir. Burada te’vilin dayanağı, fakirin ihtiyacının karşılanması noktasında koyunun kendisinin verilmesiyle kıymetinin verilmesinin eşdeğer olduğu düşüncesidir. Hanefî ekolünde kabul gören bu te’vil Şâfiî usulcüleri tarafından “zorlama te’vil” şeklinde

nitelendirilmiştir.

Te’vilin Alanı. Nasların düzenlediği alanlar en genel şekliyle usul ve fürû diye tasnif edildiğinden te’vilin imkân ve meşruiyeti de başta bu iki alan açısından gündeme gelmektedir. İbadet ve hukuk meselelerinin incelendiği fürû konularında te’vilin mümkün ve meşrû olduğu konusunda görüş birliği bulunduğu söylenebilir. Ancak akaid, usûlü’d-diyânât ve yaratıcının sıfatlarının yer aldığı kelâm konularında te’vilin cevazı tartışılmıştır (yk.bk.). Te’vilin imkânsızlığını savunan görüşle te’vili mümkün gören görüşler arasındaki ayrılığın sebepleri içinde Kur’an’da mânası bilinmeyen bir şeyin bulunup bulunamayacağı hususundaki tartışma da vardır. Kur’an’da mânası anlaşılamayan bir ifadenin bulunabileceğini mümkün görenler te’vili câiz görmezken Kur’an’da mânası bilinmeyen bir şeyin bulunamayacağını savunanlar te’vili mümkün görmüşlerdir. Öte yandan İbn Teymiyye, sözün inşâ ve ihbar şeklinde iki türü olduğunu, inşâ içerisinde yer alan emrin te’vilinin emredilen şeyin yapılmasından ibaret bulunduğunu ve bu açıdan sünnetin de bu anlamda bir te’vil sayılabileceğini söyler (el-İklîl, s. 15).

Te’vile Elverişli Lafızlar. Fürû alanını düzenleyen naslardan hangilerinin te’vile açık olduğu konusu, ekollerin lafızların yapısına ve delâletlerine ilişkin anlayış ve terminoloji farklılığına göre değişiklik göstermektedir. Genelde nas ve zâhir biçiminde ikili bir tasnifi benimseyen kelâmcı usulcülere göre nas te’vil ihtimali taşımayan lafızdır ve sadece zâhir lafızlar te’vile elverişlidir. Kelâmcı usulcüler önceki fakihlerin nassı ve zâhiri birbirinin yerine kullanmalarını da eleştirmişler, terimlerin anlamını belirginleştirme yoluna gitmişlerdir. Meselâ İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî, Şâfiî’nin zaman zaman zâhir lafızları nas olarak adlandırdığına işaret ederken (el-Burhân, I, 279) Gazzâlî, Şâfiî’nin, nassın te’vili kabul eden ve etmeyen şeklinde ikiye ayrıldığı yolundaki ifadesine katılmayarak nassın te’vil kabul etmeyen lafız olduğu görüşünü tercih eder (el-Menḫûl, s. 165). Kelâmcı usulcülerin eserlerinde “müevvel”in zâhirle aynı yerde anlatılması onlara göre te’vile elverişli lafzın sadece zâhir lafızlar olması sebebiyledir. Nassın te’vil edilemeyeceği noktasında birleşmekle beraber uygulamada bazı farklılıklar bulunduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Cüveynî zâhir sanılarak te’vile tâbi tutulan birçok lafzın esasında nas olduğunu söyler.

Zâhir lafzın kapsamına ne tür lafızların girdiğinin belirlenmesi te'vilin uygulama alanının netleşmesi bakımından önem arzeder. Zâhir kapsamında genel olarak umum ifade eden lafızlar (âm), emir ve nehiy lafızları, bir şeyin yokluğunu ifade eden lafızlar yer alır. Buna göre âm lafızların tahsis edilmesi ve mesela, "Allah alım satımı helâl kıldı" âyetinde geçen (el-Bakara 2/275) "alım satım" lafzının umumunun neceş, garar, satım üzerine satım gibi alım satımları yasaklayan özel hadisler sebebiyle terkedilmesi bir te'vil sayılır. Emrin vücûb anlamından nedbe, nehyin tahrim anlamından kerahete hamledilmesi de birer te'vildir. Çünkü her iki durumda da emir ve nehiy lafızları ilk akla gelen zâhir anlamlarına (vücûb ve tahrim) değil ikincil (mercuh) anlamlarına hamledilmiştir. Aynı şekilde bir işin veya ibadetin yokluğunu ifade eden şer'î nefyin yokluk yerine kemalin veya faziletin yokluğuna hamledilmesi de bir te'vildir. Cüveynî'ye göre mefhumun alınması zâhir, alınmaması te'vil olduğu gibi harf-i cerlerin zâhir anlamlarının terkedilmesi de te'vildir. Meselâ "ilâ" harf-i cerri tahdid ve gaye mânasında zâhir olup cem'e hamledilmesi durumunda müevvel olur (el-Burhân, I, 280-281). Bunların yanında naslar arasının uzlaştırılması ve mecazlar da te'vil kapsamında değerlendirilmekte, fakat mutlakın mukayyede hamledilmesinin te'vil olup olmayacağı konusunda farklı yaklaşımlar bulunmaktadır. Yine bir âyetin neshedilmiş veya tahsis edilmiş olabileceğinin söylenmesi de bir tür te'vil sayılmaktadır. Şâtıbî'nin, "Bir te'vile göre bakara kıssası mensuh, bir te'vile göre ise muhkemdir" şeklindeki ifadesi (el-Muvâfakāt, II, 270) bir âyetin mensuh olduğunun dile getirilmesinin de bir tür te'vil sayıldığını, daha doğrusu nesih iddiasının gerisinde bir te'vil bulunduğunu gösterir ki bu durum te'vilin temel

gerekçesi olan uzlaştırma veya tercih düşüncesiyle uyumludur. Bir âyet veya hadisin neshedildiği iddiasının te'vil sayılması, üzerinde icmâ bulunmadığı sürece bu iddianın en fazla, öne süren açısından bir zann-ı gālib ifade edeceğini de gösterir. Açık anlamlı lafızları zâhir, nas, müfesser ve muhkem biçiminde dörtlü tasnife tâbi tutan fakih usulcüler ise (Hanefîler) hem zâhir lafızların hem de nas lafızların te'vil ihtimali bulunduğunu, te'vile açık olmayan lafızların sadece müfesser lafızlarla muhkem lafızlar olduğunu savunurlar. Bu bakımdan farklı ekol mensuplarının te'vil konusundaki ifadeleri değerlendirilirken özellikle zâhir ve nas terimlerinin taşıdığı farklı anlamların, hatta aynı ekol içerisindeki

terimleşme sürecinde görülen farklılaşmanın göz önünde tutulmasında yarar vardır.

Hanefî usul literatüründe, müşterek lafzın anlamlarından birinin re’y ve ictihad yoluyla belirlenmesinin te’vil ve anlamlarından biri taayyün eden müşterek lafzın müevvel diye adlandırıldığı görülür. Bu te’vil her ne kadar re’y ve ictihad yoluyla gerçekleşmişse de sonuç itibariyle kelimenin dilde konulmuş olduğu anlama (vaz‘) ilişkin bir belirleme söz konusudur. Bu belirleme yapıldıktan sonra özne belirlemeyi yapan değil dilin kendisi olmaktadır. Dolayısıyla bazı Hanefî usulcüleri müevvel lafzı âm, has ve müşterek lafız yanında ayrı bir lafız (nazm) kategorisi şeklinde zikretmişlerdir (bk. MÜEVVEL). Ancak Hanefîler’e göre te’vil bundan ibaret değildir ve başka te’vil uygulamaları da vardır. Hanefîler açısından da te’vil edilen her lafız genel anlamda müevveldir. Onlara göre zâhir lafızla nas lafızlarının muhtemel oldukları başka bir anlama hamledilmeleri te’vil olarak nitelendirildiği gibi hafî, müşkil ve mücmel gibi kapalı lafızların ictihad veya haber-i vâhid yoluyla açıklığa kavuşturulması da te’vil diye nitelendirilmektedir. Bütün bu durumlarda yapılan işlemlerin te’vil şeklinde değerlendirilmesi zannî bir delilden hareketle yapılmaları sebebiyledir. Te’vil sonuçta re’y kaynaklı olduğundan söz konusu lafız fürû meselelerinde delil sayılmaya devam eder. Ancak te’vil edilmiş zâhir lafzın kat‘iyyât konusunda zayıf kalacağı belirtilmektedir (Gazzâlî, el-Müstaṣfâ, I, 87).

Te’vilin Şartları. Yaygın bilinen anlamıyla te’vilin en temel gerekçesi itibar edilmesi gereken, fakat mevcut halleriyle birlikte kullanılmaları mümkün veya yerinde olmayan iki delilin uzlaştırılması yahut birinin tercih edilmesi düşüncesidir. Bir lafzın zâhir anlamının dışında başka bir anlama çekilebilmesi, bu zâhir anlamın alınmasına engel teşkil eden veya zâhir anlam yanında başka bir anlamın da dikkate alınabileceğini gösteren bir delilin varlığına bağlıdır. Bu bakımdan te’vilin tanımında sözün zâhir/râcih mânasından ayrılmanın mutlaka bir delile dayanması gerektiği hususu önemlidir ve birinci temel şart budur. Çünkü ilke, sözün meâline göre değil zâhirine göre anlaşılmasıdır. Sözün zâhirine göre anlaşılmasını engelleyen bir delilin bulunması durumunda zâhir anlamın bırakılması keyfî terk ve tahakküm olmaktan çıkar. Te’vili mümkün veya gerekli kılan bir delilin bulunması aslında te’vilin meşruiyet gerekçesidir. İkinci bir şart lafzın

hamledileceği anlama muhtemel olması, yani te'vilin, dilin yapısına veya kullanım örfüne yahut şâriin âdetine uygun bulunmasıdır. Bu şartın belli bir objektiflik niteliğine sahip olduğu söylenebilir. Dilin yapısını, dil ehlinin veya şâriin kullanım örfünü dikkate almayan bir te'vilin geçerliliğinden söz edilemez. Lafzın, sözü edilen bu üç durum itibariyle muhtemel olmadığı bir anlama hamledilmesinin keyfî bir tasarruf ve kişinin kendi düşüncesini şâriin lafzına giydirmesi olacağı açıktır. Bu bakımdan günümüzde "yorum" denilerek ortaya atılan bazı görüşlerin te'vilin teorik yapısına ne ölçüde uyduğu ve meşruiyet kriterlerinin neler olduğu sorgulanmaya açık görünmektedir.

Te'vili mümkün veya gerekli kılan delilin/karînenin neler olabileceği ve geçerliliği konusunda farklı anlayışlar vardır. Genel kabule göre bu delil ilgili lafzın dışında bir delil olmalı ve ikisiyle aynı anda amel etme imkânı bulunmamalıdır. Cüveynî'ye göre te'vilin karînesi icmâ veya aklın gereği yahut bu ikisi anlamında diğer şeylerdir. Gazzâlî'ye göre te'vilin delili bir karîne veya bir kıyas yahut bu zâhirden kuvvetli başka bir zâhir de olabilir. Bazıları karîneyi aklî karîne, hal karînesi ve söz karînesi şeklinde üç kısımda değerlendirir. Akılla nassın çatışması durumunda nassın te'vil edileceği genel bir ilkedir. Ancak burada akılla objektif akıl ve burhanın kastedildiğini, bunun zan ve tahmine dayalı akıl yürütmeler olmadığını unutmamak gerekir. Gazzâlî, sarhoşa hitabın imkânsızlığının kesin aklî delille sabit olduğunu söyleyerek, "Sarhoş iken namaza yaklaşmayın …" âyetinin (en-Nisâ 4/43) te'vil edilmesi gerektiğini belirtir ve muhtemel iki te'vile işaret eder (a.g.e., I, 83-85). Şehâbeddin el-Karâfî'nin kesin olan aklî bir delil varken nasların zâhirlerine tutunulamayacağı, bunların hüccet şeklinde kullanılamayacağı ve te'vile başvurmanın taayyün edeceği (el-Furûḳ, II, 153), Seyfeddin el-Âmidî'nin, teklife engel olan delille teklifi öngören âyetin arasını uzlaştırmak için birtakım te'viller yapmak gerektiği biçimindeki ifadeleri hep aklî delilin te'vili gerektireceği hususunu vurgular. Bir konuyu bir şekilde düzenleyen nassın yanında aynı konuyu farklı biçimde düzenler görünen başka bir nassın bulunması durumunda da ikinci nas te'vili gerekli kılan bir delil sayılır. Bu tür te'vilin kaçınılmaz olduğunu ve sıkça uygulandığını belirtmek gerekir. Te'vilin sözel karînesi ise ilgili nassın siyakıdır.

Kural olarak bir sözün asıl konulmuş olduğu anlama delâlet etmesi zâhir ve

râcih bir durumdur. Sözün aslî anlamına delâlet etmediği yönünde bir delilin bulunması, zâhir durumun esas alınacağı yönündeki kabulün (zan) karşısına başka bir kabul (zan) çıkarmakta ve iki zan arasında bir çatışma ortaya çıkmaktadır. Te'vil işlemine girişilebilmesi için te'vili mümkün/gerekli kılan delilden elde edilen zannın sözün zâhir/râcih anlama delâlet ettiği yönündeki zandan daha güçlü olması gerekir. Bu durumda İslâm hukukunda yerleşik olan, iki zandan hangisi daha güçlüyse onunla amel etmenin gerekliliği kuralı da işletilmiş olmaktadır. İki zannın teâruz etmesi durumunda daha baskın/güçlü olan zanla amel edilmesinin doğruluğunu vurgulayan Bedreddin ez-Zerkeşî bazan farkına varılmadan alışkanlık, âdet ve taassup kaynaklı zannın şer'î delil kaynaklı zanla karıştırılması ve delil kaynaklı zan sanılması tehlikesine işaret eder (el-Baḥrü'l-muḥîṭ, III, 438). İbn Berhân'ın bütün sapmaların gerisinde fâsid te'vil bulunduğu yolundaki ifadesi te'vil konusunda titiz ve ihtiyatlı davranmanın gerekliliğine dikkat çekmektedir.

Te'vilin sözü edilen bu delilleri/karîneleri yanında başta Hanefîler olmak üzere usulcülerin bir uygulamasından da bahsetmek gerekir. Hanefîler, mezhep kurucularının görüşlerine aykırı olan âyet ve hadislerin nesih veya tahsise hamledileceği, fakat te'vil etmenin daha evlâ olduğu görüşünü benimsemişlerdir (Kerhî, s. 169). Kerhî'nin kurallaştırdığı ve sonraki usulcülerin benimseyip tekrarladığı bu anlayışı sistematik mezhep görüşünün, aralarında bir çelişki olması durumunda nasların te'vilini gerektirecek güçte bir delil olarak değerlendirildiğini gösterir. Ancak burada mezhep görüşünü, herhangi bir ictihadî görüş yerine mezhepte kabul

gören genel bir ilke veya kural olarak anlamak daha doğrudur. Bu anlayış sadece Hanefîler'e özgü değildir, bunu başta Hanbelî ve Mâlikî ekolleri olmak üzere bir ekol sistematiğine sahip diğer ekollerde de görmek mümkündür. Bu durum, fukaha tarafından te'vilin âyetler ve hadislerin birbirleriyle çatışması durumunda uzlaştırma amacıyla kullanılması yanında, mezhep imamlarının görüşlerinin naslara aykırılık taşıması durumunda da kullanılabildiğini göstermektedir.

Te'vilin bir delilden hareketle olabileceği kuralı benimsendiğinden delile dayalı te'vilin "sahih te'vil", gerçekte delil olmadığı halde delil sanılan bir şeye dayanılarak yapılan te'vilin "fâsid te'vil" ve bir delile dayanmadan

yapılan işlemin te’vil değil “oyun” olacağı ifade edilmektedir (Bedreddin ez-Zerkeşî, III, 437). Ayrıca te’vilin dayandığı delilin kuvvet derecesinin de te’vilin sahihliği konusunda bir alt ölçüt olarak işletildiği görülmekte, delilin kuvvetli olması durumunda sahih/yakın te’vilden, zayıf olması durumunda fâsid/zorlama te’vilden söz edilmektedir. Ancak delilin kuvvet ve zaafı hususunda bakış açılarından kaynaklanan farklı yaklaşımlar bulunduğu için te’vil konusu bazı uygulamalarında sübjektiflikten kurtulamamıştır. Te’vili mümkün veya gerekli kılan delilin ne olduğu ve bunun kuvvet derecesinin neye, hangi ölçüte göre belirlendiği, daha doğrusu böyle bir ölçütün olup olamayacağı son derece tartışmalı bir meseledir. Bu konuda ekollerin delil ve delâlet anlayışları ile ekolün genel sistematiğinin etkisi bulunduğu gibi sözün ilgili olduğu konunun mahiyetinin ve hükmün konuluş amacına ilişkin kabulün de etkisi vardır.

Te’vilin, Tefsir ve İctihaddan Farkı. Te’vilin yakın anlam ilişkisi içinde bulunduğu terimler arasında tefsir ve ictihad başta gelir. Özellikle ilk dönemden itibaren te’vil ve tefsirin ne olduğu ve birbiriyle ilişkisi konusunda farklı yaklaşımlar ve zengin değerlendirmeler ortaya konmuştur. Bu değerlendirmeler incelendiğinde aralarında köklü farklılıklar bulunduğu ve ikisinin eş anlamlı görülmesinin neredeyse imkânsız olduğu söylenebilir. Te’vil ve tefsir farkını göstermeye ilk girişenlerden biri olan Mâtürîdî tefsir işinin sahâbeye, te’vil işinin fukahaya ait olduğuna işaret ettikten sonra tefsirin gerçekte bir sözden neyin kastedildiğinin açıklanmasına yönelik bulunduğunu ve bu tür açıklamanın re’y kaynaklı olarak yapılamayacağını belirtir; Hz. Peygamber’in, “Kur’an’ı kim kendi re’yi ile tefsir ederse cehennemdeki yerine hazırlansın” hadisini (Tirmizî, “Tefsîrü’l-Ḳurʾân”, 1) bu bağlamda değerlendirir. Mâtürîdî’ye göre sahâbe, vahyin nüzûlüne şahit olan tek nesil olduğu için gerçekte Allah’ın muradına ilişkin açıklama yapma (tefsir) yetkisine sahiptir. Te’vilin Allah’a nisbeti mümkün olmadığından re’y ile tefsir konusundaki tehdit burada söz konusu değildir (Teʾvîlâtü’l-Ḳurʾân, I, 3-4). Sem‘ânî’ye göre tefsir açık anlamın belirtilmesi, te’vil ise anlamın dönüp dolaşıp bir noktaya varması demektir. Ona göre “lâ raybe fîh” âyetinin aynı anlamı veren “lâ şekke fîh” sözüyle açıklanması tefsirdir. Âsım Efendi, tefsirle te’vilin farkını ifade ederken tefsirin âyetin nüzûl sebebini araştırmak ve kelâmın vaz‘ yerini lugat itibariyle beyan etmek; te’vilin ise âyetlerin esrarını ve kelimelerin estarını inceleyerek âyetin muhtemel görüldüğü anlamlardan birini tayin etmek

olduğunu söyler (Kāmus Tercümesi, “evl” md.).

Te’vil ve ictihad farkı daha çok Hanefî usul literatüründe vurgulanır. Hanefî usulcülerinden Serahsî sahâbenin te’vilinin sonrakiler açısından bir hüccet değeri taşımadığını, fakat sahâbe ictihadının bundan farklı olduğunu söyler ve bu farklılılığı te’vil ve ictihad faaliyetleri arasındaki farka bağlar. Ona göre te’vil lugatın vecihleri ve kelâmın mânaları üzerinde düşünmekle olur. Bu bakımdan sahâbenin bir hadisin muhtemel anlamlarından birini tayin etmesi hadisin başkaları tarafından zâhiri üzere anlaşılmasına engel oluşturmaz. Çünkü sahâbe bunu bir te’ville yapmıştır ve onun te’vili başkasına hüccet teşkil etmez. Hüküm konusunda ictihad ise şer‘î hükümlerin aslı olan naslar üzerinde düşünmekle gerçekleşir. Te’vil hususunda sahâbe ile dilin anlamlarını o ölçüde bilenler arasında hiçbir fark yoktur. İctihad ise te’vilden farklıdır ve ictihadı etkileyen hâricî durumlar olabilir. Sahâbenin vahyin iniş sürecini izlemiş ve gözlemiş olması onlara ictihad açısından bir üstünlük sağlar (Şemsüleimme es-Serahsî, II, 109). Sahâbe te’vilinin hüccet değeri konusunda Şâfiî’nin görüşü de Hanefîler’inkine benzer. Sahâbenin te’vilinin değeri konusu, hadisin mâna olarak rivayeti hususuna da bir ölçüde yansımış ve mâna rivayetinin sıhhatini hadisin te’vile elverişli lafızlardan olmaması şartına bağlayan görüşler ileri sürülmüştür.

Usulcülerin büyük çoğunluğuna göre sahâbe te’villeri dahil olmak üzere önceki te’villerden farklı bir te’vil arayışı her zaman mümkündür. Çünkü icmâ ve ihtilâfın cereyan ettiği alan hüküm alanıdır. Delille istidlâl veya te’ville amel ise bu alana girmez. Literatürde sahâbenin ictihadı ile te’vili arasındaki fark vurgulanırken bu tartışmada sahâbenin tefsirine yer verilmemesi yapısı itibariyle tefsirin te’vil ve ictihaddan farklı olduğunu, te’vil ve ictihadın bir değer yargısı ifade ederken tefsirin böyle bir yapıya sahip bulunmadığını ima eder. Klasik literatürde te’vili en iyi fukahanın bileceği yönündeki yaygın kabul onların şâriin maksatlarını daha iyi biliyor olmalarıyla gerekçelendirilir ve bu anlayış, te’vilin tıpkı ictihad gibi bir değer yargısı içerdiğini ve fukahanın ilgi ve faaliyet alanına girdiğini gösterir. Te’vil ile tefsirin farkını gösteren bir diğer örnek, Hanefîler’in müşterek lafzın anlamlarından birinin tercih edilmesinin kaynağı konusundaki yaklaşımlarıdır. Bu yaklaşımda tefsir ve te’vil ayırımının dayandırıldığı ölçü, yapılan açıklamanın hakikatin açık bir şekilde ortaya

çıkmasını sağlayıp sağlayamadığıdır. Doğrudan beyan sahibinin yaptığı bir açıklama olduğu için tefsirin hakikatin ortaya çıkmasını sağladığı kabul edilir, fakat yapısı gereği re'y ve ictihad kaynaklı olan te'vil için bir hakikat iddiasında bulunulamaz.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "evl" md.; Tehânevî, Keşşâf, I, 376-377, 492-493; Mâtürîdî, Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân (nşr. Ahmet Vanlıoğlu), İstanbul 2005, I, 3-4; Kerhî, Risâle fi'l-uṣûl (nşr. Zekeriyyâ Yûsuf), Kahire, ts. (Matbaatü'l-İmâm), s. 169; Debûsî, Taḳvîmü'l-edille (nşr. Halîl Muhyiddin el-Meys), Beyrut 2007, s. 94-95; İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, el-Burhân fî uṣûli'l-fıḳh (nşr. Abdülazîm ed-Dîb), Mansûre 1418/1997, I, 277-281, 336-365; Ebü'l-Usr el-Pezdevî, Kenzü'l-vüṣûl (Abdülazîz el-Buhârî, Keşfü'l-esrâr içinde, nşr. Muhammed el-Mu'tasım-Billâh el-Bağdâdî), Beyrut 1417/1997, I, 68-71; II, 49; Şemsüleimme es-Serahsî, el-Uṣûl (nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efgānî), Beyrut 1414/1993, II, 109; Gazzâlî, el-Müstaṣfâ, [baskı yeri ve tarihi yok], (Dârü'l-fikr), I, 83-85, 87, 106, 107, 384-410; a.mlf., el-Menḫûl (nşr. M. Hasan Heyto), Dımaşk 1400/1980, s. 165; Mâzerî, Îżâḥu'l-maḥṣûl (nşr. Ammâr et-Tâlibî), Beyrut 2001, s. 374-415; Seyfeddin el-Âmidî, el-İḥkâm fî uṣûli'l-aḥkâm (nşr. Abdürrezzâk Afîfî), Riyad 1424/2003, III, 64-79; Şehâbeddin el-Karâfî, el-Furûḳ (nşr. Halîl Mansûr), Beyrut 1418/1998, II, 153; Tûfî, Şerḥu Muḫtaṣari'r-Ravża (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî), Beyrut 1407/1987, I, 558-579; Takıyyüddin İbn Teymiyye, el-İklîl fi'l-müteşâbih ve't-teʾvîl (nşr. Muhammed eş-Şeymî Şehhâte), İskenderiye 2002, s. 15; Bedreddin ez-Zerkeşî, el-Baḥrü'l-muḥîṭ (nşr. Ömer Süleyman el-Eşkar), Küveyt 1413/1992, III, 437-453; Şâtıbî, el-Muvâfaḳāt, Beyrut, ts. (Dârü'l-ma'rife), II, 270; Şevkânî, İrşâdü'l-fuḥûl (nşr. Ebû Hafs Sâmî İbnü'l-Arabî el-Eserî), Riyad 1421/2000, II, 753-759; Davut İltaş, Fıkıh Usulünde Mütekellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı (doktora tezi, 2006), EÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 184-193; "Teʾvîl", Mv.F, X, 43-49.

H. Yunus Apaydın

TE’VÎLÂTÜ’l-KUR’ÂN

(تأويلات القرآن)

Ebû Mansûr el-Mâtürîdî’nin (ö. 333/944) Kur’ân-ı Kerîm tefsiri.

Kitabın adı yazma nüshalarında ve kaynaklarda Teʾvîlâtü Ehliʾs-sünne, Teʾvîlâtüʾl-Mâtürîdiyye, Teʾvîlât li-Ebî Manṣûr el-Mâtürîdî şeklinde de geçmektedir. Ancak müellif, gerek Kitâbü’t-Tevḥîd’inde gerekse bu eserinde “Ehl-i sünnet” terkibini kullanmadığına göre bunun yer aldığı isim doğru değildir. Teʾvîlâtüʾl-Ḳurʾân’ın Mâtürîdî’ye nisbeti, çeşitli kaynakların yanı sıra eser üzerine çalışan Ebü’l-Muîn en-Nesefî ve eserden alıntılar yapan diğer âlimlerce doğrulanmaktadır. Ayrıca Kitâbü’t-Tevḥîd ile bu eser arasında üslûp, ifade, işleyiş ve istidlâl benzerliği, hatta yer yer aynîliği görülmekte, Teʾvîlât’taki birçok konunun Kitâbü’t-Tevḥîd’in muhtevasıyla örtüşmesi de her iki eserin aynı müellife aidiyetini kanıtlamaktadır. Nitekim A‘râf sûresinin rü’yetullahla ilgili 143. âyetinin tefsiri (VI, 48-58) çok az farkla Kitâbü’t-Tevḥîd’de mevcuttur (s. 120-134). Ayrıca bahislerin sonunda kullanılan bazı cümleler (“Va’llāhü a‘lem”, “ve billâhi’t-tevfîk” gibi) her iki eserde de bulunmaktadır. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, Kitâbü’t-Tevḥîd ile Sünnî kelâmının kurucusu vasfını kazandığı gibi (DİA, XXVIII, 151) Teʾvîlâtüʾl-Ḳurʾân da onun dirâyet tefsirinin kurucusu olduğunu ortaya koymaktadır. Çağdaşı sayılan İbn Cerîr et-Taberî, Kur’an’ı mushaf tertibine göre rivayet yoluyla tefsir ederken kendisi aynı işi dirâyet yöntemiyle gerçekleştirmiştir. Mâtürîdî’den önce Ali b. Hamza el-Kisâî, Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ ve Ebû Ubeyde Ma‘mer b. Müsennâ’nın kaleme aldıkları eserler belli kelimelerin sözlük anlamları ve gramer açıklamalarını içeriyordu. Mâtürîdî’nin eseri ise kitabın başında yer alan te’vil-tefsirle ilgili açıklamadan anlaşılacağı üzere (I, 3-4; krş. a.e., III, 269-273) rivayeti de ihmal etmeyen bir dirâyet metoduyla yazılmıştır.

Teʾvîlâtüʾl-Ḳurʾân, Kitâbü’t-Tevḥîd’in aksine müellifin kaleminden çıkmayıp öğrencilerine yaptığı takrirlerden oluşmaktadır (Alâeddin es-Semerkandî, vr. 1b). Bu durum anlaşılması güç ifadeler, tekrarlar, bir âyetin tefsirinin önceki veya sonraki âyetin tefsiri içinde yer alması, benzer

takdim-tehirlerin aynı âyetin içinde bulunması gibi hususlarda kendini göstermektedir. Kur'an'ın tamamını tefsir eden Mâtürîdî genelde önce kendi anlayışını zikreder, ardından umumiyetle isim ve kaynak belirtmeden "قيل" sözüyle ilgili rivayetleri aktarır. Müellifin bu hacimli eserde isim vererek görüşlerini kaydettiği âlimlerin sayısı doksana yaklaşmaktadır (Özdeş, s. 63-65). Mâtürîdî'nin tefsir anlayışı Kur'an'ı Kur'an'la, sahih hadis ve haberle, dil bilgisi kuralları ve aklî istidlâlle açıklamaktan ibarettir. Rivayetleri bazan değerlendirir, bazan olduğu gibi zikreder ya da, "Bu meselede aslolan şudur ..." diye başlayıp konuyla ilgili bakış açısını ortaya koyar ve ona göre bir sonuca ulaşır. Kaynaklarda yer alan İsrâiliyat'la ilgili rivayetleri Mâtürîdî de kaydeder, dinin kesin hükümleriyle bağdaşmıyorsa bunları eleştirir, değilse irdelenmesinin gerekmediğini söyleyerek verilmesi istenen mesaj üzerinde durur.

Mâtürîdî, insan psikolojisine hitap eden ve duyular ötesine ait olan Kur'an beyanlarının lafzî-vaz'î mânasında alınmasını imkânsız görür ve mecazi anlamlara yönelmenin zaruretine inanır. Yapılan tebliğin hem aklı hem gönlü tatmin edecek mânasını bulmaya çalışır. Ancak bu tür yorumlarda kesin ifadeler kullanmayıp başka anlam alanlarının yolunu açık bırakır. Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân'da tefsir ilmine, kelâm, fıkıh ve fıkıh usulüne, başta Mu'tezile olmak üzere İslâm mezheplerine, ayrıca diğer dinler, düşünceler ve akımların görüşlerine temas edilir (bk. MÂTÜRÎDÎ [Tefsir İlmindeki Yeri]). Hz. Peygamber ve ashabından, Mâtürîdî'den önceki müfessirlerden, kıraat ve lugat âlimlerinden gelen rivayetler ihmal edilmemekle birlikte ağırlıklı olarak dirâyet yöntemiyle telif edilen Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân aynı yöntemle yazılan tefsirler için örnek teşkil eder. Kitabın neşrinin tamamlanmasından sonra yapılacak mukayeseli çalışmalar eserin etkilerini ortaya koyacaktır. el-Keşşâf adlı tefsiriyle büyük etki uyandıran Zemahşerî'nin Teʾvîlât'tan faydalandığına muhakkak nazarıyla bakılmaktadır (Özdeş, s. 84-85). Sünnî ulemâ arasında Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân'ın tanınmaması sebebiyle dirâyet tefsirinin kurucusu kabul edilen Fahreddin er-Râzî Kitâbü'l-Erbaʿîn'de (I, 277) ve Mefâtîḥu'l-ġayb'ın beş yerinde (V, 163; VI, 200; XIV, 228; XXIV, 244; XXVII, 188) Teʾvîlât'a atıf yapmış, Ebû Hayyân el-Endelüsî el-Baḥrü'l-muḥîṭ'te (III, 364) eseri zikretmiştir.

Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân'ın bugüne kadar otuz beş nüshası tesbit edilmiştir.

Bunların yirmi dokuzu İstanbul’da olup (on altısı Süleymaniye Kütüphanesi’nde, diğerleri Köprülü, Hacı Selim Ağa, Âtıf Efendi, Nuruosmaniye ve Topkapı Sarayı Müzesi kütüphanelerinde kayıtlı) altısı tam, diğerleri eksiktir. Kayseri Râşid Efendi, Konya Yûsuf Ağa (çok eksik) ve Tire Necip Paşa kütüphanelerinde de birer nüsha vardır. Ayrıca eserin Dımaşk Zâhiriyye ve Kahire Dârü’l-kütübi’l-Mısriyye nüshalarından başka Berlin ve Londra’da (sadece Âl-i İmrân sûresinin tefsiri) nüshaları mevcuttur (Teʾvîlâtü’l-Ḳurʾân, neşredenin girişi, I, 45-54). Muhammed Eroğlu Teʾvîlât’ın Fâtiha ve Bakara sûrelerinin ilmî neşrini hazırlamış (İstanbul 1971; MÜ İlâhiyat Fakültesi Ktp., Tezler-Öğretim Üyeleri, nr. 488-489), İbrâhim Avadayn-Seyyid Avadayn, Fâtiha ile Bakara sûresinin 141. âyetine kadar olan bölümün neşrini gerçekleştirmiş (Kahire 1971), Muhammed Müstefî-zürrahman, Fâtiha ve Bakara sûrelerini yayımlamıştır (Bağdat 1983). Eserin Bekir Topaloğlu’nun ilmî kontrolünde başlayan neşir çalışmalarında önce deneme mahiyetinde Fâtiha sûresi, Âyetü’l-kürsî, Bakara sûresinin son iki âyeti, Haşr sûresinin son dört âyeti ve Fîl sûresinden itibaren Kur’an’ın sonuna kadar on sûre Ahmet Vanlıoğlu tarafından neşre hazırlanmış (Âyât ve süver min Te’vîlâti’l-Kur’ân), Bekir Topaloğlu tarafından tercüme edilerek (Te’vîlâtü’l-Kur’ân’dan Tercümeler) bir arada yayımlanmıştır (İstanbul 2003). Eserin Ahmet Vanlıoğlu’nun yanı sıra çeşitli uzmanlarca hazırlanması esnasında metnin anlaşılmasını güçleştiren ârızaların giderilmesi, metindeki takdim-tehirlerin düzeltilmesi vb. tashihler yapılmıştır (İstanbul 2005-2011). Bekir Topaloğlu Teʾvîlât’ın Bakara sûresiyle ilgili bölümünü Türkçe’ye çevirmiştir (İstanbul 2007). Öte yandan bu neşir çalışmalarına başlandığı sırada Teʾvîlâtü’l-Ḳurʾân’ın tamamı Beyrut’ta basılmıştır (Müessesetü’r-risâle-Nâşirûn, 1425/2004). Fâtıma Yûsuf el-Hıyemî tarafından yayıma hazırlanan bu baskıda gerekli nüshalara bakılmadığı, eserin şerhinden metnin anlaşılmasına yardımcı olacak açıklamaların alınmadığı ve ârızaların giderilmediği görülmektedir. Mecdî Basellûm’un yaptığı çalışma (Dârü’l-kütübi’l-ilmiyye, Beyrut 2005), metinde yer alan nakillerin kaynaklarının gösterilmesi bakımından daha başarılı ise de nüsha farkları

belirtilmemiş ve metindeki ârızaların giderilmesi bağlamında bir çaba harcanmamıştır.

Mâtürîdî’nin talebelerinin talebesi olan Ebü’l-Muîn en-Nesefî’nin Teʾvîlât’ı

okuturken yaptığı açıklamaları talebesi Alâeddin es-Semerkandî sonradan toplayıp düzenlemiş ve kendisine nisbet ederek kitap haline getirmiştir. Semerkandî, mukaddimede Teʾvîlât'ta çözülmesi güç ibarelerin ve kapalı mânaların bulunduğuna ve âlimlerin çoğunun bunlara nüfuz edemeyeceğine dikkat çekmiş, usûlü'd-dîn ve usûl-i fıkhın yanı sıra söz söyleme sanatları ve lugat ilmiyle uğraşanların bunları anlayabileceğini kaydetmiştir. Şerḥu Teʾvîlâti'l-Ḳurʾân (Şerḥu't-Teʾvîlât) diye adlandırılan eserde bir taraftan anlaşılması güç ibareler açıklanırken diğer taraftan Hanefî-Mâtürîdî çizgisinde ayrıntılı bilgiler verilmekte, eserin nüshalarında mevcut hataların ve takdim-tehirlerin düzeltilmesine imkân sağlanmaktadır. Ancak bu şerhte Kehf sûresinden itibaren açıklama bulunmamaktadır. Öte yandan Teʾvîlât'ta mevcut bazı ibarelere şerhte temas edilmediği görülmektedir. Şerhin günümüze kadar dokuz nüshası tesbit edilmiştir. Bunların altısı İstanbul kütüphanelerinde mevcut olup biri asıl nüshanın üçte biri, ikisi altıda biri hacmindedir. Ayrıca Mekke, Taşkent ve Bankipûr'da birer nüshanın bulunduğu kaydedilmektedir. Taşkent nüshası sadece Âl-i İmrân ile Nisâ sûrelerini içermektedir. Bankipûr nüshası hakkında bilgi edinilememiştir. Teʾvîlât üzerine şerh mahiyetinde yapılan kısmî çalışmalardan biri Osmanlı âlimlerinden Lâlezârî'ye aittir. Lâlezârî, Fâtiha sûresinin 5. âyeti hakkındaki açıklamalarla ilgili el-Yâḳūtetü'l-ḥamrâʾ adlı bir şerh yazmıştır (Süleymaniye Ktp., Hafîd Efendi, nr. 124, 130; bk. Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân, neşredenin girişi, I, 45-56).

Bazı yüksek lisans çalışmalarında Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân'ın bir kısım sûre ve âyetlerinin neşri gerçekleştirilmiştir. Bunlar arasında Nisâ ve Mümtehine sûreleriyle Âl-i İmrân sûresinin 1-95. âyetlerinin tefsiri yer alır (İmam Mâturîdî ve Maturidilik, s. 395). Hüseyin Uysal Mâtürîdî'nin te'vil anlayışı konusunda yüksek lisans tezi hazırlamıştır (a.g.e., s. 413). Muhammed Müstefîzürrahman (An Edition of the First Two Chapters of al-Mâtüridî: "Taʾwīlāt Ahl al-Sunna", 1970, University of London), M. Ragıp İmamoğlu (İmâm Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ve Te'vilâtü'l-Kur'ân'daki Tefsir Metodu, Ankara 1973) ve Talip Özdeş (İmam Mâturîdî'nin Tefsir Anlayışı, İstanbul 2003) eser üzerine doktora çalışması yapmıştır. Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân'ın bazı özellikleri ve Mâtürîdî'nin müteşâbih âyetlere bakışıyla ilgili makaleler yayımlanmıştır (a.g.e., s. 424-427, 431).

BİBLİYOGRAFYA

Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevḥîd (nşr. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi), Ankara 1423/2003, s. 120-134; a.mlf., Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân (nşr. Ahmet Vanlıoğlu), İstanbul 2005, I, 3-4; ayrıca bk. neşredenin girişi, I, 45-56; III (nşr. Mehmet Boynukalın), İstanbul 2005, s. 269-273; IV (nşr. Ertuğrul Boynukalın), İstanbul 2006, s. 48-58; Alâeddin es-Semerkandî, Şerḥu't-Teʾvîlât, Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 176; Fahreddin er-Râzî, Kitâbü'l-Erbaʿîn fî uṣûli'd-dîn (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkā), Kahire 1406/1986, I, 277; a.mlf., Mefâtîḥu'l-ġayb, Tahran, ts. (Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye), V, 163; VI, 200; XIV, 228; XXIV, 244; XXVII, 188; Ebû Hayyân el-Endelüsî, el-Baḥrü'l-muḥîṭ, Kahire 1328, III, 364; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 335, 336; Brockelmann, GAL, I, 195; Suppl., I, 346; Sezgin, GAS, I, 605; a.e. (Ar.), I/4, s. 40-41; Talip Özdeş, Mâturîdî'nin Tefsir Anlayışı, İstanbul 2003, s. 63-65, 84-85; İmam Mâturîdî ve Maturidilik (haz. Sönmez Kutlu), Ankara 2003, s. 395, 413, 424-427, 431; Bekir Topaloğlu, "Mâtürîdî", DİA, XXVIII, 151, 158.

Bekir Topaloğlu

TE’VÎLÜ MUHTELİFİ’l-HADÎS

(تأويلات مختلف الحديث)

İbn Kuteybe’nin (ö. 276/889) hadisçilere yönelik suçlamalara cevap verdiği eseri.

Müşkilü’l-ḥadîs̱ adıyla da bilinen eser, Mu‘tezile gibi kelâm fırkalarıyla bazı fakih ve ediplerin hadisçilere yönelik eleştirilerini cevaplamak amacıyla kaleme alınmıştır. Eserin girişinde özetlenen bu eleştirilerde hadisçiler rivayet konusunda titiz davranmamak, râviler hakkında çelişkili hükümler vermek, uydurma rivayetleri nakledip müslümanların mezheplere bölünmelerine yol açmak, Kur’an ve Sünnet’e, akla ve tarihî gerçeklere aykırı rivayetleri kabul ederek İslâm’a zarar vermek ve dinî konularda bilgisiz olmakla suçlanmaktadır. İbn Kuteybe tenkitlere cevap verirken öncelikle bu eleştirileri yapanların kusurlarını saymakta ve aynı ithamların onlar için de geçerli sayıldığını belirtmektedir. Mu‘tezile’den Nazzâm, Ebü’l-Hüzeyl el-Allâf, Sümâme b. Eşres, Câhiz, ehl-i re’yden Ebû Hanîfe ve İmâmiyye’den Hişâm b. Hakem gibi hadisçileri eleştiren kişilerin Kur’an tefsirinde yaptıkları hatalardan, İslâm’a uymayan görüşlerinden ve yanlış fetvalarından örnekler veren İbn Kuteybe, bunlardan bazılarının dinî kurallara ve ibadetlere riayet etmediğini, bazılarının sahâbeye dil uzattığını söylemektedir. Müslümanlar arasındaki ihtilâfların farklı rivayetlerden kaynaklandığını ileri süren bu kişilerin kendi aralarında da ihtilâfa düştüklerini, tevhid, sıfatlar, âhiret ahvâli gibi yalnız vahiyle bilinebilecek konularda bile anlaşamadıklarını söylemektedir. Hadisçilerin rivayetleri tesbit etmek ve sahih olanlarını zayıflarından ayırmak için gösterdikleri gayrete vurgu yapan İbn Kuteybe her insan gibi muhaddislerin de hata edebileceğini kaydetmektedir. Ona göre zındıklar İslâm’ı tahrif edip yanlış göstermek amacıyla birtakım akıl dışı rivayetleri hadislerin arasına sokmuşlardır. Vâizler ve kıssacılar halkın dikkatini çekme bahanesiyle münker, garîb ve mevzû hadisler rivayet etmişlerdir. öte yandan hadislere Câhiliye devrinden kalma masallar, hurafeler ve hikâyeler karışmıştır. İbn Kuteybe’ye göre bu tür rivayetleri, sahihlerinden ayırıp uydurma olduklarını ortaya koymak için nakleden hadisçileri suçlamak doğru

değildir.

Eserin büyük bölümü Kur’an’a, Sünnet’e, akla, icmâa, gerçeğe ve tecrübeye aykırı, teşbih ve tecsim ifade ettiği, birbiriyle çeliştiği ileri sürülen rivayetlerin yorumuna ayrılmıştır. İbn Kuteybe bu rivayetlerin te’vil ve telifi için nesih, râvilerden kaynaklanan hatalar, insan aklını zorlayan açıklamalardan söz etmekte, ayrıca şiir, lugat, gramer gibi edebî delillerden yararlanmakta, bazı rivayetleri savunurken Tevrat ve İncil’den delil getirmektedir. Müellif eserinde genellikle itikadî konulardaki hadisleri edebî ve savunmacı bir üslûpla ele almıştır. Bunları çoğu zaman muhteva açısından değerlendirmiş, nâdiren sened tenkidi yapmıştır. Ona göre icmâ râvilerin dalgınlığı, hata, ihmal, şüphe gibi kusurlarla nesih ve te’vil gibi ihtimallerden uzak olduğu için hakikatin tesbitinde rivayetlerden daha sağlıklı bir yoldur; bu sebeple icmâa ön planda, senede ikinci planda yer vermiştir.

İbn Kuteybe, hadislere uydurma rivayetlerin karıştığından şikâyet etmesine rağmen bazan uydurma haberlerle istidlâl etmiş, tartışmalı yöntemlere başvurup zorlama yorumlar yapmıştır. Meselâ Kur’an’a aykırı olduğu iddia edilen bazı rivayetleri açıklarken Sünnet’in Kur’an’a hükmedebileceğini, ancak Kur’an’ın hadise hükmedemeyeceğini, hadislerin de Kur’an gibi vahye dayandığını, bu sebeple Kur’an’ı neshedebileceğini ifade etmiştir. Akla aykırılığı ileri sürülen rivayetleri yorumlarken dinî konuların duyularla gözlemlenen olaylara kıyasla açıklanamayacağını söylemiştir.

İbn Kuteybe’nin eseri bir yandan takdir görmüş, bir yandan eleştirilmiştir. İbnü’s-Salâh’a göre müellif bazı yorumlarında isabet etse de bazılarında yetersiz kalmış, bulunabilecek daha güzel ve sağlam örneklere yer vermemiştir. Nevevî, İbn Kuteybe’nin ihtilâflı hadislerin çoğunu değerlendirmekten kaçındığını, Süyûtî ise onun hadis yorumlayabilecek kapasiteye sahip bulunmadığını belirtmiştir. İbn Kuteybe ayrıca aşırı saldırgan bir üslûp kullanmak, bilmediği ve üstesinden gelemeyeceği konulara girmek, ayrıca Müşebbihe ve Kerrâmiyye’nin görüşlerine meyletmekle de suçlanmıştır (DİA, XXI, 569).

Yorumlarındaki başarısı bir yana Teʾvîlü muḫtelifi’l-ḥadîs̱, yazıldığı döneme kadar hadise ve hadisçilere ne tür eleştirilerin yapıldığını

göstermesi ve günümüzdeki hadis tartışmalarıyla mukayese imkânı vermesi bakımından ayrıca önemlidir. İbn Kuteybe'nin kendi zamanına kadar bu eleştirilere cevap verilmediğini söylemesi eserini daha da değerli kılmaktadır. Ondan önce Şâfiî özellikle fıkıh konularıyla ilgili rivayetler arasında görülen ihtilâfları ele almıştı. İbn Kuteybe'nin eseri ise rivayetlere yönelik genel anlamdaki eleştirileri cevaplayan, daha çok akîdeye ve kelâma dair rivayetlerde görülen ihtilâfları ele alan bir tür tartışma kitabıdır. Bu sebeple eserde karşı görüşü savunanlar hakkında söylenenlere ihtiyatla yaklaşmak gerekir. Öte yandan İbn Kuteybe'nin eleştirdiği kişiler arasında hadisçiler tarafından güvenilir sayılan Basra Kadısı Ubeydullah b. Hasan ile Ebû Hanîfe'nin de bulunması, bu dönemde hadisçilerle fukaha ve kelâmcılar arasındaki gerginliğin ileri boyutlara ulaştığını göstermektedir. Eserdeki en sert eleştiriler Mu'tezile'ye yöneliktir. Bundan dolayı Şâfiî'nin, hadisleri "ihtirassız ve nazikâne" bir şekilde tartışmasına karşılık İbn Kuteybe'nin sert bir üslûp kullanmasını kelâm ve hadis ilimlerinin Şâfiî döneminde henüz bir ekol haline gelmemiş olmasıyla açıklamak yerine (Lecomte, V/1 [1981, s. 26) mihne sonrasında yaşanan gerginliklere bağlamak daha doğrudur.

Teʾvîlü muḫtelifi'l-ḥadîs̱, Muhammed b. Tâhir b. Muzaffer es-Sincârî tarafından el-Muġīs̱ min Muḫtelifi'l-ḥadîs̱ adıyla ihtisar edilmiştir (Kettânî, s. 336). Müşkilü'l-ḥadîs̱'inde eserden yararlanan İbn Fûrek, İbn Kuteybe'yi zaman zaman eleştirmiştir. M. Zâhid Kevserî'nin bu esere Refʿu'r-reybe ʿan teḫabbuṭâti İbn Ḳuteybe adıyla yazdığı basılmamış bir reddiyesi vardır (Maḳālât, s. 39). Kevserî, İbn Kuteybe'nin Tevrat ve İncil'den sahih olduğunu söyleyerek yaptığı nakilleri eleştirmekte, Ebû Hanîfe'ye yönelttiği ithamları reddetmektedir.

Eser birçok defa yayımlanmıştır (nşr. Mahmûd Şükrî el-Âlûsî, Kahire 1323; nşr. Mahmûd Şehbenderzâde, Kahire 1326, 1362; nşr. Seyyid Ahmed Sakr, Kahire 1378/1958, Beyrut 1393/1973; nşr. Muhammed Zührî en-Neccâr, Kahire 1386/1966, Beyrut 1393/1973, 1991; Beyrut 1405/1985; Mekke 1406/1986; nşr. M. Abdülkādir Ahmed Atâ, Beyrut 1408/1988; nşr. M. Muhyiddin Asfar, Beyrut 1989, 1999; nşr. M. Nâfi' Mustafa, Amman 2004; nşr. Saîd b. Muhammed Sinnârî, Kahire 2006; nşr. Ebû Üsâme Selîm b. Îd, Kahire 2006; Beyrut, ts.; Kahire, ts.). Teʾvîlü muḫtelifi'l-ḥadîs̱, Gérard Lecomte tarafından Fransızca'ya (Le traité des divergences du hadit d'Ibn

Qutayba, Dımaşk 1962) ve Mehmet Hayri Kırbaşoğlu tarafından Türkçe’ye (Hadis Müdafaası, İstanbul 1979) tercüme edilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Kuteybe, Teʾvîlü muḫtelifi’l-ḥadîs̱ (nşr. M. Zührî en-Neccâr), Kahire 1386/1966, s. 3-13, 15, 21, 93-94, 138, 147, 155, 195, 199, 206, 208, 213, 229, 261, 282, 291, 314; İbn Fûrek, Müşkilü’l-ḥadîs̱ (nşr. Abdülmu‘tî Emîn Kal‘acî), Halep 1402/1982, s. 20-21; İbnü’s-Salâh, ʿUlûmü’l-ḥadîs̱, s. 285; İbn Hacer, Lisânü’l-Mîzân, III, 358; Süyûtî, Tedrîbü’r-râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Medine 1379/1959, s. 387; Kettânî, er-Risâletü’l-müstetrafe (Özbek), s. 336; M. Zâhid Kevserî, Maḳālât, Kahire, ts. (Matbaatü’l-envâr), Ahmed Hayrî’nin mukaddimesi, s. 39; Ayhan Tekineş, Hadisleri Anlama Problemi, İstanbul 2002, s. 283-292; M. Tayyib Okiç, “Dımaşk’taki Fransız Enstitüsünün Son İslâmî Neşriyatı”, AÜİFD, XIV (1966), s. 288-289; G. Lecomte, “Şâfiî’nin İhtilâfü’l-hadîs’inden İbn Kuteybe’nin Muhtelifü’l-hadîs’ine” (trc. İbrahim Kâfi Dönmez), İslâm Medeniyeti, V/1, İstanbul 1981, s. 6, 17, 26; Yusuf Şevki Yavuz, “el-İhtilâf fi’l-lafz”, DİA, XXI, 569.

Hüseyin Hansu

TE’VÎLÜ MÜŞKİLİ’l-KUR’ÂN

(تأويل مشكل القرآن)

İbn Kuteybe’nin (ö. 276/889) Kur’ân-ı Kerîm’e yönelik itirazlara cevap verdiği eseri.

Kitabın ismi kaynaklarda Kitâbü’l-Müşkil, Müşkilâtü’l-Ḳurʾân, Kitâbü (Teʾvîlü) Müşkili’l-Ḳurʾân gibi farklı şekillerde yer almaktadır. İbn Kuteybe de eserinden bahsederken “fî Kitâbi’l-Müşkil, fî Kitâbi Te’vîli’l-müşkil, kitâbî/kitâbünâ, el-müellef fî müşkili’l-Kur’ân” gibi ifadeler kullanmıştır (Tefsîrü ġarîbi’l-Ḳurʾân, s. 39, 41, 42; Teʾvîlü muḫtelifi’l-ḥadîs̱, s. 63, 159; Edebü’l-kâtib, s. 21). Müellifin Kur’an ilimlerine dair yaptığı ilk çalışma olan eserde yer alan bazı ifadelerden ve atıflardan anlaşıldığı kadarıyla İbn Kuteybe, Teʾvîlü müşkili’l-Ḳurʾân’ı eserlerinin büyük bir kısmını yazdıktan sonra gözden geçirerek bazı ilâvelerde bulunmuş, Vücûhü’l-ḳırâʾât, Ġarîbü’l-Ḳurʾân ve Teʾvîlü muḫtelifi’l-ḥadîs̱ gibi sonraki eserlerine işaret etmiştir. Müellif eserini Kur’an’a ta‘nedenlerin, fitne çıkarmak için onun müteşâbihlerine uyanların Kur’an’da çelişki, lahn ve nazım bozukluğu gibi kusurlar bulunduğu yolundaki iddialarına cevap vermek amacıyla kaleme aldığını belirtmektedir (s. 22-23).

Teʾvîlü müşkili’l-Ḳurʾân kısa bir girişten sonra on yedi bölüme ayrılmaktadır. İçerdiği mecaz, istiare, temsil, kalb, takdim ve tehirler sebebiyle Kur’an’ın tercümesinin mümkün olmadığı görüşünü benimseyen müellif Kur’an’da kusur ve çelişki bulunduğunu iddia edenlerin delillerini tartışmaktadır. Bu iddiayı ileri sürenler kıraat farklılıklarını da bir çelişki gibi göstermeye çalışmışsa da İbn Kuteybe bunların iddialarına karşılık vermiş; yedi harf, kıraat farklarının temel sebepleri, sahâbe mushafları arasındaki bazı farklılıkları ayrıntılı biçimde ele almıştır. Bu arada Kur’an’da birbiriyle çelişen âyetlerin varlığı iddiasına da cevap verilmektedir. Kur’an’daki müteşâbihi Allah’tan başkasının bilip bilemeyeceği hususunun tartışıldığı eserde mecaz konusu istiare ve maklûb gibi alt bölümleriyle birlikte geniş yer kaplamaktadır. Kur’ân-ı Kerîm’de

bunlarla ilgili birçok örnek bulunduğu ve bazı âyetler hakkında itirazlar ileri sürüldüğü için konu etraflıca işlenmiştir. Eseri neşreden Seyyid Ahmed Sakr kitabın en önemli kısımlarını bu bölümlerin teşkil ettiğini söyler. Çünkü bunlar, Câhiz'in kitapları ile İbnü'l-Mu'tezz'in el-Bedîʿi arasında sıkışıp kalan belâgat ilminin eksik yanlarını tamamlamaktadır (Teʾvîl, neşredenin girişi, s. 82). Ancak mecazdan sonra hemen istiareye geçilip teşbihe yer verilmemesi bir eksiklik kabul edilebilir (Sellâm, Es̱erü'l-Ḳurʾân, s. 116). Hazif ve ihtisar, tekrar ve ziyade, kinaye ve ta'riz, lafzın zâhirinin mânasına muhalefeti ve hurûf-ı mukattaa kitapta ele alınan diğer konulardır. Sûrelerdeki müşkil lafızların te'vil ve tefsirini yapan müellif birden fazla anlam içeren "kazâ, hüdâ, ümmet, din, metâ', hisâb" gibi kırk sekiz Kur'an kavramını, "keeyyin, eyyâne, bel" gibi yirmi dokuz edatı, "kāde, teâle, helümme" gibi altı çekimsiz fiilin anlamını ve dil özelliklerini

incelemektedir. Teʾvîlü müşkili'l-Ḳurʾân, müşkil lafızları açıklanan otuz sekiz sûrenin mushaf tertibine göre sıralanmaması ve aynı sûrenin tekrarlanması gibi (meselâ Bakara ve En'âm sûreleri dörder, Nisâ ve Nahl sûreleri üçer defa) sebeplerden ötürü eleştirilmiş, karışık bir iç düzene sahip olduğu ileri sürülmüştür. Eserin kaynakları arasında Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ'nın Meʿâni'l-Ḳurʾân'ı yanında Halîl b. Ahmed, Sîbeveyhi, Ali b. Hamza el-Kisâî, Ma'mer b. Müsennâ, Abdürrezzâk es-San'ânî, Ahfeş el-Evsat ve Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm gibi birçok âlimin eserleri sayılabilir.

Başta Taberî olmak üzere müfessir ve âlimler İbn Kuteybe'nin yorumlarını eserlerine almış, bunları çok defa isim belirtmeden nakletmiştir. Öte yandan İbn Fâris'in İbn Kuteybe'nin eserinden etkilendiği, Muʿcemü meḳāyîsi'l-luġa adlı eserinde tek lafzın birçok anlama gelmesi konusunda bu etkinin açıkça görüldüğü, fıkhü'l-luga (lengüistik) ve Araplar'ın söz söyleme yöntemlerine dair eṣ-Ṣâḥibî fî fıḳhi'l-luġa'yı telif ederken Teʾvîlü müşkili'l-Ḳurʾân'dan yararlandığı ifade edilmektedir. Ancak İbn Fâris bunu açıkça söylemekten kaçınmış ve alıntılarında çoğunlukla meçhul sîgası kullanmıştır (Teʾvîl, neşredenin girişi, s. 83-84). Ebû Bekir İbnü'l-Enbârî'nin Teʾvîlü müşkili'l-Ḳurʾân'ı eleştirmek için Risâle fi'l-müşkil adıyla günümüze ulaşmayan bir eser kaleme aldığı (Sezgin, VIII, 163) ve İbnü'l-Enbârî'nin Kitâbü'l-Eżdâd'da İbn Kuteybe'ye yönelik bazı eleştirilerde bulunduğu belirtilmektedir (Teʾvîl, neşredenin girişi, s. 70-74; Sellâm, İbn Ḳuteybe, s. 39). İbn Mutarrif el-Kinânî, Teʾvîlü müşkili'l-

Ḳurʾân ile İbn Kuteybe’nin bu eserini tamamlayıcı nitelikteki Ġarîbü’l-Ḳurʾân’ını mushaf tertibine göre düzenleyerek Kitâbü’l-Ḳurṭayn adlı eserini meydana getirmiştir (Kahire 1355). Seyyid Ahmed Sakr, her iki eseri de bozduğu ve kendi eserinde İbn Kuteybe’ye nisbet edilemeyecek ifadelere yer verdiği için İbn Mutarrif’i sert bir dille tenkit etmiştir (Teʾvîl, s. 59, dipnot 1, neşredenin girişi, s. 84-85).

Çok sayıda yazma nüshası bulunan eser ilk defa Kahire’de yayımlanmış (1935), ilmî neşri Seyyid Ahmed Sakr (Kahire 1954, 1973, 1981), Ömer Muhammed Saîd Abdülazîz (Kahire 1989) ve İbrâhim Şemseddin (Beyrut 2007) tarafından gerçekleştirilmiştir. Mustafa Kurt, Teʾvîlü müşkili’l-Ḳurʾân ve Ġarîbü’l-Ḳurʾân’a dayalı olarak Hicri III. Asırdaki Tefsir Çalışmaları ve İbn Kuteybe’nin Tefsir Anlayışı adıyla bir doktora tezi (1990, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; İbn Kuteybe ve Tefsir Anlayışı adıyla basılmıştır, İstanbul 1996), Floyd MacKay (1991, Ibn Qutayba’s Understanding of Quranic Brevity, MacGill University) ve Galip Kolcu (1999, İbn Kuteybe’nin Te’vîlü Müşkili’l-Kur’ân’da Kur’ân’ı Savunma Yöntemi, AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü) yüksek lisans tezi hazırlamıştır. Yûsuf Rahmân’ın “Ellipsis in the Qur’an: A Study of Ibn Qutayba’s Ta’wil Mushkil al-Qur’an” başlıklı bir yazısı bulunmaktadır (Literary Structures of Religious Meaning in the Qur’an, ed. Issa J. Boullata içinde, Surrey 2000, s. 277-291).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Kuteybe, Teʾvîlü müşkili’l-Ḳurʾân (nşr. Seyyid Ahmed Sakr), Kahire 1393/1973, s. 22-23, 59, dipnot 1; ayrıca bk. neşredenin girişi, tür.yer.; a.mlf., Tefsîru Ġarîbi’l-Ḳurʾân (nşr. Seyyid Ahmed Sakr), Beyrut 1398/1978, tür.yer.; a.mlf., Teʾvîlü muḫtelifi’l-ḥadîs̱ (nşr. Abdülkādir Ahmed Atâ), Beyrut 1408/1988, s. 63, 159; a.mlf., Edebü’l-kâtib (nşr. Ali Fâûr), Beyrut 1408/1988, s. 21; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 86; Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1695; Brockelmann, GAL, I, 122; Suppl., I, 186; Sezgin, GAS, VIII, 162-163; IX, 158; M. Zağlûl Sellâm, İbn Ḳuteybe, Kahire 1980, s. 39; a.mlf., Es̱erü’l-Ḳurʾân fî teṭavvüri’n-naḳdi’l-ʿArabî, Kahire, ts.

(Dârü’l-maârif), s. 116; Ahmed Abdülbâkī, Min aʿlâmi ʿulemâʾi’l-ʿArab fi’l-ķarni’s̱-s̱âlis̱i’l-hicrî, Beyrut 1990, s. 139-164; Mustafa Kurt, İbn Kuteybe ve Tefsir Anlayışı, İstanbul 1996, s. 95-98, 127-133; G. C. Anawati, “Textes arabes anciens édités en Egypte au cours de l’année 1954, 1969 a 1973”, MIDEO, II (1955), s. 272-275; XII (1974), s. 122-123.

Abdülhamit Birışık

TEVKĪ‘

(التوقيع)

İslâm devletlerinde hükümdarın kararı, bunun yazılı belgeleri ve mühür anlamında resmî yazışma terimi.

Sözlükte “düşmek” anlamındaki vak‘ (vukū‘) kökünden türeyen tevkī‘ “(yağmur) toprağa düşmek, tesir ve icra etmek” mânasına gelir. Terim olarak “menşur, pervâne, ferman, berat, tuğra ve mühür” anlamında kullanılır. İnşâ sanatında ilk defa Sâsânî imparatorlarının tevkī‘leri zikredilir. Emevî halifeleri herkese açık divanlarda kendilerine takdim edilen arzları (dilekçe) kâtiplerine okutur ve bunlar hakkında verdikleri kararlar tevkīât kelimesiyle ifade edilirdi. İlk dönemde halifeler tevkī‘leri kendi elleriyle yazarlardı. Sonradan bu kararlar görevliler tarafından bazı usullere göre kaleme alınmış ve bu işleme “tevkī‘ ale’l-kısas” denilmiştir. Hârûnürreşîd, vezirlerin nüfuzlarının artması üzerine bu yetkiyi Ca‘fer b. Yahyâ el-Bermekî’ye tevdi etmiştir. Tevkī‘ divanı da aynı dönemde ortaya çıkmıştır. Abbâsîler devrinde vezirler yanında Mısır valileri de tevkī‘ yetkisine sahipti.

Mısır’da Fâtımî divanında da dilekçelerle uğraşan bir kâtip vardı. Bu işle görevli en yüksek rütbeli kâtibe muvakki‘ denilmekteydi. IV. (X.) yüzyılın ikinci yarısından itibaren Türk devletleri hükümdarları şahsî alâmetlerini kullanmada Abbâsî halifelerini takip etmiştir. Gazneli Mahmud’un tevkīi “va’llāhu hüve’l-Mahmûd”, oğlu ve halefi Muhammed’inki “tevekkeltü ale’llah” idi. Diğer Gazneli sultanlarının da tevkī‘leri mevcuttu (Mücmelü’t-tevârîḫ ve’l-ḳıṣaṣ, s. 428-429). Meyhenî, Büyük Selçuklular’da iki türlü tevkīin bulunduğunu, birinin nişan (tuğra, alâmet), diğerinin ferman için kullanıldığını, nişan için olanın “el-hamdülillâh alâ niamihî, hasbiyellah vahdehû” gibi Allah’a hamdi içeren ibareler taşıdığını, ferman için olanın mektubun maksadını anlatan kısa bir fasıldan meydana geldiğini söyler (Destûr-ı Debîrî, s. 29). Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey’in başlangıçtaki tevkīi çomak şeklinde olup bu işaret hânedanın paralarında da görülen Kınık boyunun damgasıdır. Tuğrul Bey daha sonra “i‘timâdî ale’llah”

ibaresini kullanmıştır. Sultan Sencer'in alâmeti altta tuğra kavsi ve üstte dua cümlesi "tevekkeltü ale'llah" şeklindeydi. Selçuklu sultanlarına ait tevkī'lerin kısa birer dua biçiminde oluşu İslâmî geleneğe uymalarıyla açıklanmaktadır (diğer Selçuklu sultanlarının tevkī'leri için bk. Mücmelü't-tevârîḫ ve'l-ḳıṣaṣ, s. 429-430). Büyük Selçuklular döneminde iktâ tevcihi sultanın emir ve tevkīi olmadan yapılamıyordu. Selçuklular'ın diğer kollarında da tevkī' görülür. Tevkī' geleneği Selçuklular'ın ardından diğer hânedanlara da geçmiştir. Hârizmşah Muhammed b. Tekiş bir ara evraka tevkī' yazmaya vakit bulamamış ve "i'timâdî ale'llah vahdehû" şeklindeki tevkīini basmak üzere kızı Han Sultan'ı görevlendirmişti. Nesevî, Celâleddin Hârizmşah için süslü bir tevkī' (tuğrâ-yi tevkī') hazırlamış, ancak sultan babasının tevkīini kullanmıştır.

Tevkī' ve alâmetin birbirinden farklı terimlere işaret ettiği de ileri sürülmüştür. Tevkīin başlangıçta hükümdarın belge üzerindeki imzası olduğu, bundan dolayı hükümdarın kendi eliyle yazdığı alâmetten ayrıldığı kabul edilmektedir (İA, XII/1, s. 217). Diğer yandan Türk hânedanlarında tuğranın üçüncü bir işlevi vardı; tuğra genelde kabileye has bir işaret yerine alâmet olarak kullanılmıştır. Büyük Selçuklular'da

görüldüğü gibi Hârizmşahlar'a ait bazı belgelerde tevkī' aynı zamanda mühür anlamına da gelmektedir. Nitekim Sultan Sencer'in bir fermanında, "Bizim emir (ferman) ve mührümüz (tevkī') olmadan hiç kimseye bir tek buğday tanesi ve altın dinar verilmesin" denilmektedir (Müntecebüddin Bedî', s. 68-69). Bu şekliyle Türkmen hânedanları ve XVII. yüzyıldan itibaren Safevî belgelerinde de "hükümdarın mührü" mânasını taşımaktadır. Anadolu Selçukluları'nda tevkī'e dair ilk olaya II. Süleyman Şah devrinde (1196-1204) rastlanır. Tevkī'lere bir sefere çıkılacağı zaman askerlerin toplanması istendiğinde, eman verildiğinde, tutuklular serbest bırakıldığında, bir göreve tayin beratında ve mezâlim mahkemesi kararı gibi fermanlarda tesadüf edilmektedir. Buna göre tevkī' Anadolu Selçukluları'nda ferman ve menşurlarda kullanılmaktaydı. Anadolu Selçuklu sultanlarının tevkī'lerinde "el-minnetü lillâh, el-mülkü lillâh" gibi ibareler yer alıyordu. Bu tevkī'leri ketebe-yi dergâh ve münşîler yazardı. Divan kararlarına vezirler tevkī' koyardı. Memlükler idaresinde tevkī' ale'l-kısas usulü devam ettirilmiş, ilk zamanlar bu görev "kâtib-i derc" (kâtib-i dest) adı verilen görevliler tarafından yürütülmüştür. Daha sonra sır kâtibi

denilen Dîvân-ı İnşâ reisinin başlıca görevleri arasında sayılmıştır. Sultanlar bu görevliyi zaman zaman denetlerdi. Memlükler devrinde sultanların iktâ menşurlarına imza yerine geçmek üzere yazılan alâmetlere de tevkī‘ adı verilmekteydi. Bu tevkī‘ler malî divanların en yükseği olan Dîvânü’n-nazar’da saklanırdı. Memlükler döneminde tevkī‘ daha çok “tayin menşuru” anlamında kullanılmıştır (İbn Fazlullah el-Ömerî, bk. İndeks; Kalkaşendî, bk. İndeks). Osmanlı Devleti’nde hükümdara ait fermanlar nişancı ve tevkīî denilen görevliler tarafından hazırlanırdı (bk. NİŞANCI).

BİBLİYOGRAFYA

Mücmelü’t-tevârîḫ ve’l-ḳıṣaṣ (nşr. Muhammed Ramazânî), Tahran 1318 hş., s. 428-430; Müntecebüddin Bedî‘, ˁAtebetü’l-ketebe (nşr. Muhammed Kazvînî-Abbas İkbâl), Tahran 1329 hş., s. 68-69; Muhammed b. Abdülhâliḳ el-Meyhenî, Destûr-ı Debîrî (nşr. Adnan Sadık Erzi), Ankara 1962, s. 29; Muhammed b. Ahmed en-Nesevî, Sîret-i Celâleddîn-i Mingburnî (trc. Anonim, nşr. Müctebâ Mînovî), Tahran 1344 hş./1965, s. 32, 62, 72, 215; Bündârî, Zübdetü’n-Nusra (Burslan), s. 91, 130, 150, 155-156; İbn Fazlullah el-Ömerî, et-Taˁrîf bi’l-muṣṭalaḥi’ş-şerîf (nşr. Semîr ed-Dürûbî), Kerek 1413/1992, tür.yer.; Esterâbâdî, Bezm ü Rezm (nşr. Kilisli Muallim Rifat), İstanbul 1928, s. 281; Kalkaşendî, Ṣubḥu’l-aˁşâ, bk. İndeks; Uzunçarşılı, Medhal, tür.yer.; a.mlf., Merkez-Bahriye, s. 214-227; İbrahim Kafesoğlu, Harezmşahlar Devleti Tarihi, Ankara 1956, s. 211, 219; Osman Turan, Türkiye Selçukluları Hakkında Resmî Vesikalar, Ankara 1958, s. 24-25, 28, 179; H. Busse, Chalif und Grosskönig: Die Buyiden im Iraq (945-1055), Beirut 1969, s. 305-309; M. Fuad Köprülü, Bizans Müesseselerinin Osmanlı Müesseselerine Tesiri (nşr. Orhan F. Köprülü), İstanbul 1981, s. 61, 198; Mehmet Aykaç, Abbâsi Devleti’nin İlk Dönem İdarî Teşkilâtında Dîvânlar: 132-232/750-847, Ankara 1997, s. 45-46; Corcî Zeydân, İslâm Uygarlığı Tarihi (trc. Nejdet Gök), İstanbul 2004, I, 320-324; Nâcî Ma‘rûf, “et-Tevḳīˁâtü’d-tedrîsiyye”, Mecelletü’l-Külliyyeti’l-edeb, VI, Bağdad 1963, s. 5-52; Nejat Göyünç, “Tevkî”, İA, XII/1, s. 217-219; F. Babinger-[C. E. Bosworth], “Tawḳīˁ”, EI² (İng.), X, 392-393.

Erdoğan Merçil

TEVKĪ‘

(التوقيع)

Altı çeşit yazıdan biri.

Sözlükte “alâmet, nişan, tuğra, padişah tuğrasını taşıyan ferman” anlamına gelen tevkī‘ hat sanatında sultanlara ait belgelerde kullanılan yazı çeşidinin adıdır. Aklâm-ı sittenin ana üslûplarından sayılan tevkī‘ kalemi kâtip ve şair Yûsuf Lakve tarafından sülüs yazıdan geliştirilmiştir. Abbâsî Halifesi Me’mûn’un vezirlerinden Fazl b. Sehl (ö. 202/818) çok beğendiği bu yazıya “er-riyâsî” adını vermiş, divandan çıkan ferman ve mektupların bu yazıyla yazılmasını emretmiştir. Daha sonra “kalemü’t-tevkīât” denilen bu yazının kalem ağzı eni sülüs kalemi kadardır. Harflerinin yarısı düz, yarısı yuvarlak hatlardan oluşur. Sülüs yazıya göre boyları, çanakları ve küpleri daha küçüktür. Sülüs elifinin boyu kaleminin noktasıyla yedi noktaya yaklaşırken tevkīin elifi beş noktadır. Bitişmeyen harfleri de birbirine yaklaşarak, ilişerek bitişir. Tevkī‘ yazıda harflerin kaide ve biçimleri sülüs kalemine uymakla beraber aralarında bazı farklar vardır. Sülüse nisbetle tevkī‘de harfler daha yuvarlaktır. Yazı satır çizgisinde yazı bitimine doğru yükselir. Ortada yazılan ayın, fâ, kāf ve mîm harflerinin düğümü genelde açık olup bazan silinir. Tevkī‘de kullanılan râ-yı mukavvara (bitiminde yukarıya doğru yükselen râ harfi), er-râü’l-betra (bitişi çok kısa), vâvü’l-mukavvara (kāf gibi yukarıya doğru kavisli vâv) el-vâvü’l-betra ve aynü’l-betra (küpü kısa) sülüs yazıda pek kullanılmaz (Kalkaşendî, III, 100).

IV. (X.) yüzyılın başlarına kadar devam eden, “el-hattu’l-mevzûn” diye adlandırılan dönemde tevkī‘ yazı Dîvân-ı İnşâ’da çok kullanılması sebebiyle işlenip geliştirilmiştir. Ayrıca tevkī‘den onun kurallarına uyan rikā‘ yazı (hatt-ı icâze) çıkarılmıştır. Hat sanatında “el-hattu’l-mensûb” adı verilen dönemi başlatan İbn Mukle ve kardeşi Ebû Abdullah Hasan yazı çeşitlerinde bir ayıklama ve sınıflandırma yaparak ana üslûpları belli ölçülere ve kurallara bağlamışlardır. İbn Mukle özellikle tevkī‘ yazının estetik değer kazanmasında büyük çaba harcamıştır. İbnü’l-Bevvâb aklâm-ı sittenin belirlenmesinde yeni bir çığır açmış, İbnü’l-Hâzin diye bilinen

Ebül-Fazl Ahmed b. Muhammed ed-Dîneverî tevkīʿ yazının klasik ölçülerini ortaya koymuştur. Selçuklu divanlarında ve Osmanlılar’da Fâtih Sultan Mehmed devrinde divanî yazının belirip gelişmesine kadar tevkīʿ yazı kullanılmıştır. Osmanlı hat ekolünde mushafın sûre başları, âyet sayısı ve nâzil olduğu yeri belirten kısımlarda ve hat albümlerinde tevkīʿ yazı sınırlı olarak yer almıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Kalkaşendî, Ṣubḥu’l-aʿşâ, III, 100; Abdurrahman b. Yûsuf İbnü’s-Sâyiğ, Tuḥfetü üli’l-elbâb fî ṣınâʿati’l-ḫaṭ ve’l-kitâb (nşr. Hilâl Nâcî), Tunus 1967, s. 42; Müstakimzâde, Tuhfe, s. 611-612; Mahmud Bedreddin Yazır, Medeniyet Âleminde

Yazı ve İslâm Medeniyetinde Kalem Güzeli (haz. Uğur Derman), Ankara 1972, I, 95; Nihad M. Çetin, “İslâm Hat Sanatının Doğuşu ve Gelişmesi (Yâkut Devrinin Sonuna Kadar)”, İslâm Kültür Mirâsında Hat Sanʿatı (haz. M. Uğur Derman), İstanbul 1992, s. 22; Mübahat S. Kütükoğlu, Osmanlı Belgelerinin Dili (Diplomatik), İstanbul 1994, s. 58-59.

Muhittin Serin

TEVLÎD

(التوليد)

İstişhâd asrından sonra ortaya çıkan kelimeler, yeni kelime türetimi ve mevcut kelimelere yeni anlam yükleme mânasında filoloji, başka bir şairin kelime, söz ve temasını farklı şekilde kullanma anlamında belâgat terimi.

Sözlükte “doğurmak” anlamındaki vilâd (vilâdet) kökünden türeyen tevlîd “doğurtmak, bir şeyden başka bir şey meydana getirmek” mânasına gelir. Arap edebiyatı ile Arap filolojisinde tevlîd yabancı unsurların Arap toplumuna girip onlarla birlikte yaşamasını, müvelled ise bu sınıftan kişileri ifade etmek için kullanılıyordu. Daha sonra tevlîd, istişhâd asrı Araplar’ı arasında yaygın olmayan yeni tabir ve kelimelerin Arapça’da yer almasını, müvelled yeni tabir ve kelimeleri belirtmeye başlamıştır. Tevlîd ve müvelledi bu anlamda kullanan ilk Arap dilcileri Ebû Amr b. Alâ (ö. 154/771) ve Yûnus b. Habîb’dir (ö. 182/798) (Hilmî Halîl, s. 157). I. (VII.) yüzyılın sonu ile II. (VIII.) yüzyılın başında müvelled ile eş anlamlı kullanılan diğer bir kelime muhdestir (a.g.e., s. 159). Müvelled, dahîl, muarreb, a‘cemî kelimeleriyle aynı ve daha dar anlamda Arapça’ya yabancı dilden giren kelimeleri de ifade ediyordu. Günümüz Arap filolojisinde bu sonuncu olgu “eliktirâzu’l-lugavî” başlığı altında ele alınmaktadır (a.g.e., s. 73). Tevlîd ve müvelled zaman zaman her çeşit dil yanlışını ifade eden “lahn” kavramıyla karıştırılmıştır. Meselâ Sa‘leb kelimede meydana gelen her türlü değişimi müvelled şeklinde nitelemiştir (Süyûtî, I, 310). Çağdaş dil bilimcilerden İbrâhim Enîs, Arap dili geleneğindeki bu değerlendirme ve delâlet biçimini, İslâm’la değişen kelimelerin diğerlerinden ayrı tutularak müvelled sayılmamasını eleştirmektedir (Hilmî Halîl, s. 175, 176). İslâmî terminolojide yerleşmiş kelimeler dışında kalan yeni kelimelerin bir tür bozulma diye görülmesi yaygın bir kabuldür. Muhammed b. Ahmed el-Ezherî ile İsmâil b. Hammâd el-Cevherî’nin eserlerinde olduğu gibi pek çok sözlükte müvelled kelimelere yer verilmemiş, eğer yer verilmişse bu kelimeler ya kusurlu sayılmış ya da önceki dönemde bulunmalarından dolayı alındıkları belirtilmiştir (Mevhûb b. Ahmed el-Cevâlîkī, s. 14). Bu çerçeveye giren bir kelime Arapça’nın kalıplarına uyum sağlamışsa Arapça

kabul edilmiştir (Bakalla, s. 73). Süyûtî bu doğrultuda müvelled kelimelerin sözlük ve gramer alanında delil olarak kullanılamayacağını söylemiştir (el-Müzhir, I, 304). Müvelled kelimeler konusundaki bu olumsuz yaklaşım Fîrûzâbâdî ile aşılmıştır. Fîrûzâbâdî, el-Ḳāmûsü'l-muḥîṭ'te bu tür kelimelere ve bilimsel terimlere, özellikle fıkıh ve aruz terimlerine geniş biçimde yer vermiştir (Hilmî Halîl, s. 178). Yaklaşık 150'lere (767) kadarki devreyi kapsayan ihticâc devrinden sonra yaşamış müvelled/muhdes ediplerin şiirleri söz konusu döneme ait kelimeler gibi sözlük ve gramerde referans değeri taşımaz (bk. MÜVELLEDÛN).

Arap dil bilimi çalışmalarında tevlîd bugün daha çok Batı dil bilimi çalışmalarındaki "neolojizm" karşılığında kullanılmaktadır (Vardar, s. 223). Batı'da neolojizm olgusu yeni kelimeler türetme ve mevcut kelimelere yeni anlamlar yükleme biçiminde iki grupta değerlendirilmektedir (Darmesteter, s. 31-32). Arap filolojisinde lafız ve mâna iştikakı şeklinde ikiye ayrılan türetme yolları günümüzde pek çok Arap dilcisine göre bu tasnife uymakta, buna bağlı olarak Arapça'nın bütün gelişim yollarını karşılamak üzere "isrâü'l-luga" ve "tenmiyetü'l-luga" (dilin zenginleştirilmesi ve geliştirilmesi) gibi terkiplerle birlikte tevlîd terimi de kullanılmaktadır. Tevlîd daha özel bir türetmeyi ifade eden "et-tevlîd bi't-terceme" ve belli ihtiyaçları karşılamaya yönelik olmadığı halde bazı yazarların veya konuşmacıların dilde yenilik yapma hevesiyle kelime uydurmalarını anlatan "et-tevlîdü'l-marazî" gibi tabirler içinde de kullanılmaktadır (Hilmî Halîl, s. 182, 651).

Belâgatta Tevlîd. Belâgatın bedîʿ dalında hem lafız hem mâna sanatlarıyla ilgili olan tevlîd, kelimenin "bir şeyden başka bir şey üretip meydana çıkarmak" anlamından doğup terim haline gelmiştir. Yaygın anlamıyla tevlîd, bir şairin başka şaire ait lafız veya mânayı alıp kendi şiirinde ayrı bir anlam ve temada kullanması, bir anlam ve tema halinde ortaya koymasıdır. Serika, intihal, tazmin, iktibas, nakil gibi türlerle de ilgisi bulunan tevlîdi "nakil" başlığı altında ele alan ve "şairin başkasına ait belli temadaki kelimeyi şiirinde farklı temaya naklederek kullanması" biçiminde ilk tanımlayan kişi Ebû Ali el-Hâtimî'dir (ö. 388/998). Ebû Hilâl el-Askerî konuyu ilk defa, "başkasının güzel bir konumdaki ifadesini latife yollu çirkin, çirkin bir sözünü güzel yoruma dönüştürerek sunmak" anlamında "telattuf" adıyla ele almıştır (Kitâbü'ṣ-Ṣınâʿateyn, s. 482). İbn Reşîḳ ise

bunu “telattuf ve tevlîd” diye anarak “şairin başkasına ait bir mânadan yeni bir mâna üretmesi veya ona ziyadede bulunması” biçiminde tanımlamıştır (el-ʿUmde, I, 233). İbn Münkız, telattuf başlığıyla ele aldığı tevlîdi “başkasının sözüyle kendi sözünü birleştirerek onlardan üçüncü bir söz üretmek” şeklinde tarif etmiş (el-Bedîʿ, s. 284), ayrıca “başkasının anlamını farklı muhtevada kullanmak” diye tanımladığı “nakil” başlığı altında (a.g.e., s. 205-212) yine başkasının uzun, kısa, fasih ve fasih olmayan sözlerini uzunu kısaya ve aksine, fasihi fasihe, fasihi fasih olmayana ve aksine çevirmek şeklinde ayrı başlıklar altında kaydettiği nakil çeşitleri içinde de birçok örnek vermiştir (a.g.e., s. 183-193). İbn Ebü’l-İsba‘ tevlîdi lafız ve mânaya yönelik olarak iki kategoride incelemiş, Safiyyüddin el-Hillî, İbn Hicce, İbn Ma‘sûm ve Abdülganî en-Nablusî gibi müellifler de konuya bu bağlamda yaklaşmıştır. Hatîb el-Kazvînî tevlîdi hafî bir serika türü saymış, onun Telḫîṣü’l-Miftâḥ’ına şerh yazan belâgatçılar da kendisine uymuştur. Lafız tevlîdi bir tür serika ve intihal sayılarak eleştirilirken mâna tevlîdi güzel ve bedîî kabul edilmiştir.

Lafız ve mâna tevlîdine örnek olarak İslâm kahramanlarından Mus‘ab b. Zübeyr atının bir yanına “udde” (savaşa hazırlık) damgasını, muhalifi Haccâc’ın eline geçen atın diğer yanına Haccâc “li’l-firâr” (kaçmaya hazırlık) damgasını vurmuş, böylece övgü konumundaki söz yergi konumuna aktarılmıştır. Şiirden örnek bağlamında İmruülkays b. Hucr’un “وقد أغتدي والطير في وكناتها/بمنجردٍ قيد الأوابد هَيكَلِ” (Bazan erkenden ava çıkarım, kuşlar henüz tüneklerindeyken, yaban hayvanlarının kemendi olan müheykel bir atla) beytine nazîre olarak yazılan “لها منظر قيد النواظر لم يزل/يروح ويغدو في خفارته الحُبّ” (O dilberin öyle bir cemali vardır ki âdeta gözleri kamaştıran kementtir. Aşkım o pürhayâ cemal içinde döner dolaşır) beyti verilebilir. İlk beyitte “kaydü’l-evâbid” (vahşilerin kemendi) ifadesi av teması bağlamındayken ikinci beyitte “kaydü’n-nevâzır” (bakan gözlerin kemendi) şeklinde nesib/gazel temasına dönüştürülmüş ve son beyit bu iki ifadeye dayanılarak üretilmiştir. “Başkasının mâna ve temasını onun lafızlarını kullanmadan farklı mâna ve temaya aktarmak ve bu ikisinden üçüncü bir söz üretmek” biçiminde tanımlanan mâna tevlîdine

örnek olarak Kutâmî’nin, “Aceleci olmayan muradına erer/Acele eden eceline gider” anlamındaki beytiyle bundan esinlenen Sâlim b. Vâbisa’nın, “Yapacağın işleri orta bir seyirle bitir/Nitekim ahlâk alıştırma döneminden

sonra oluşur” beyti gösterilebilir. Burada ilk beytin muhtevası ikincinin ilk mısraında özetlenmiş, bu ikisinden son mısraın içeriği üretilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Hilâl el-Askerî, Kitâbü’ṣ-Ṣınâʿateyn (nşr. Müfîd M. Kumeyha), Beyrut 1404/1984, s. 482-485; İbn Reşiḳ el-Kayrevânî, el-ʿUmde (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1353/1934, I, 233-235; Mevhûb b. Ahmed el-Cevâlîkī, el-Muʿarreb (nşr. Ahmed M. Şâkir), Kahire 1969, s. 14; İbn Münkız, el-Bedîʿ fî naḳdi’ş-şiʿr (nşr. Ahmed Ahmed el-Bedevî-Hâmid Abdülmecîd), Kahire 1380/1960, s. 183-193, 205-212, 284-285; İbn Ebü’l-İsba‘, Taḥrîrü’t-Taḥbîr (nşr. Hifnî M. Şeref), Kahire 1983, s. 494-498; a.mlf., Bedîʿu’l-Ḳurʾân (nşr. Hifnî M. Şeref), Kahire 1377/1957, s. 207-211; Safiyyüddin el-Hillî, Şerḥu’l-Kâfiyeti’l-bedîʿiyye (nşr. Nesîb Neşşâvî), Dımaşk 1403/1983, s. 215-218; İbn Hicce, Ḫizânetü’l-edeb (nşr. Selâheddin el-Hevvârî), Sayda 1426/2006, II, 261-263; Süyûtî, el-Müzhir, Kahire, ts. (Dâru ihyâi’l-kütübi’l-Arabiyye), I, 304, 310; Abdülkādir el-Bağdâdî, Ḫizânetü’l-edeb (Bulak), I, 21; İbn Ma‘sûm, Envârü’r-rebîʿ fî envâʿi’l-bedîʿ (nşr. Şâkir Hâdî Şükr), Necef 1388/1968, V, 323 vd.; A. Darmesteter, La vie des mots, Paris 1932, s. 31-32; Hilmî Halîl, el-Müvelled fi’l-ʿArabiyye, Kahire 1954, tür.yer.; M. H. Bakalla, Arabic Culture Through its Language and Literature, London-Boston 1984, s. 73; M. Hamâse Abdüllatîf, Luġatü’ş-şiʿr: Dirâse fi’ż-żarûreti’ş-şiʿriyye, Kahire 1416/1996, s. 38-39; İbrâhim b. Murâd, “Tevlîdü’l-muṣṭalaḥi’l-ʿilmiyyi’l-ʿArabiyyi’l-ḥadîs̱ el-ḳażâyâ ve’l-işkâliyyât”, el-Luġatü’l-ʿArabiyye ve teḥaddiyyâtü’l-ḳarni’l-ḥâdî ve’l-ʿişrîn, Tunus 1996, s. 35-58; Ahmed Matlûb, Muʿcemü’l-muṣṭalaḥâti’l-belâġıyye ve teṭavvürühâ, Beyrut 1996, s. 440-442; Berke Vardar, Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü, İstanbul 2002, s. 223; Soner Gündüzöz, Arapça’da Kelime Türetimi: Kavramlar-Kuramlar-Kurumlar, Samsun 2005, tür.yer.; a.mlf., “Arapça’nın Potansiyeli: Arapça’da Kelime Türetim Yollarına İlişkin Bir İnceleme”, Marife, IV/2, Konya 2004, s. 177-196; Selâhaddin ez-Za‘belâvî, “el-İştiḳāḳ”, et-Türâs̱ü’l-ʿArabî, III/9, Dımaşk 1982, s. 37-61; Mehmet Yavuz, “Yabancı Kelimenin Arapçada

Kullanılışı veya Tanınmasındaki Ölçüler", Nüsha, I/2, Ankara 2001, s. 71-79.

Soner Gündüzöz

TEVLÎD

(التوليد)

Kulun iradî fiillerinin ilâhî bir tesir olmadan birbirini meydana getirdiği esasına dayanan Mu‘tezile’ye ait teori.

Sözlükte “doğurmak” anlamındaki vilâd (vilâdet) kökünden türeyen tevlîd “meydana getirmek, bir şeyi başka bir şeyden elde etmek” mânasına gelir. Terim olarak “kulun, ihtiyarî fiillerini Allah’ın müdahalesi olmadan tabiattaki işleyiş çerçevesinde meydana getirmesi” şeklinde tanımlanır. Bu yolla bir fiilin meydana gelmesine veya bir neticenin doğmasına tevellüd denilir. Tevlîd Ehl-i sünnet ile Mu‘tezile arasındaki tartışmalı konulardan biri olan kaderle ilgilidir. Kişiler, kendi istek ve iradeleriyle gerçekleştirdikleri eylemlerin sonuçlarından hem dünyada hem âhirette sorumlu tutulacaktır. İslâm mezheplerinin tamamı Cenâb-ı Hakk’ın bütün nesne ve olaylarıyla kâinatı yaratıp yönettiğini kabul eder. İnsanların ihtiyarî fiilleri de tabiattaki hadiselerin bir kısmını teşkil eder. Ehl-i sünnet kelâmcıları konuyu ilâhî ilim, kudret, irade ve yaratma sıfatlarının yetkinliği açısından ele alarak kullara ait fiillerin teşekkülünde ilâhî bir tesirin söz konusu olduğunu söylemiş, Mu‘tezile kelâmcıları ise kulun sorumluluğuna felsefî bir zemin hazırlamak amacıyla böyle bir etkinin bulunmadığını ileri sürmüştür. Onların bu kanaatlerini delillendirirken kullandıkları kanıtlardan biri tevlîd teorisidir.

Fiilleri doğrudan (mübâşir) veya dolaylı (mütevellid) olmak üzere ikiye ayıran Mu’tezile’ye göre doğrudan fiil insanın kudret alanı içinde bulunup onun tarafından başlatılan, mütevellid fiil ise bir veya daha fazla vasıta ile gerçekleştirilen eylemi ifade eder (Kādî Abdülcebbâr, el-Muġnî, IX, 37-38; Eş‘arî, II, 402-409). Bir kimse tarafından atılan ve başka birine isabet ederek ölümüne yol açan taş örneğinde taşın atılması iradeli bir fâilden meydana gelmesi bakımından vasıtasız fiil, taşın hedefe ulaşması ve ortaya çıkan ölüm vasıtaya bağlı fiildir. Bu durumda taşın hareket edip sonuç doğurması tevlîd, bu fiilin sonucu mütevelliddir. Kelâm terminolojisinde fiilin sebebe bağlı olarak doğurduğu sonuçlara “ef‘âl-i müvellede”

(mütevellidât) adı verilir. Mu‘tezile kelâmcılarının bir kısmı tevlîd teorisini ilâhî fiillere uygulamıştır. Bunlar, Allah’ın “ol” emriyle bir şeyi doğrudan yaratması gibi o şeyi sebepler aracılığıyla da yaratabileceğini söylemiş, bitkilerin tozlaşması olayında rüzgârın aracılığını buna örnek göstermiştir (Kādî Abdülcebbâr, el-Muḥîṭ, s. 396; Eş‘arî, II, 414).

İlk defa Bişr b. Mu‘temir tarafından ortaya atıldığı söylenen tevellüd (tevlîd) kavramı (Şehristânî, I, 64), Hüseyin b. Muhammed en-Neccâr ve Ebü’l-Hüseyin Muhammed b. Müslim es-Sâlihî dışında bütün Mu‘tezile kelâmcılarınca benimsenmiştir. Kişinin kendi iradesi doğrultusunda meydana gelen fiillerin sonuçları yönünden fâillerine nisbeti ve insan iradesinin mütevellid (edilgen, pasif) olamayacağı konusunda ittifak eden Mu‘tezile kelâmcıları tevellüdün tanımı, fâili, hangi fiilleri kapsadığı vb. hususlarda farklı görüşler ortaya koymuştur. Onların mütevellidin fâili konusunda ileri sürdükleri görüşleri şöylece özetlemek mümkündür. a) Bişr b. Mu‘temir, Hafs el-Ferd, Ebü’l-Hüzeyl el-Allâf, Hayyât, Ebû Ali el-Cübbâî ve Ebû Hâşim el-Cübbâî ile Kādî Abdülcebbâr’ın da içinde bulunduğu çoğunluğa göre mütevellid fiillerin fâili bu fiilleri başlatan kişidir, dolayısıyla dünyevî ve uhrevî sorumluluk ona aittir (Hayyât, s. 60-61; Eş‘arî, II, 402). Ebü’l-Hüzeyl el-Allâf tevellüd sonucu oluşan sorumluluğu, fâilin gerçekleştirdiği fiilin meydana geliş biçimini ve doğuracağı sonuçları bilme şartına bağlamıştır. Bu konuda irade sıfatına dikkat çeken Hafs el-Ferd fâilin iradesi neticesinde meydana gelen her fiilin ona ait olduğunu söylemiştir. Ebû Ali ve oğlu Ebû Hâşim el-Cübbâî insanın güç yetirdiği fiillerle kalbin fiilleri diye nitelenen fikir, irade, itikad, pişmanlık ve bunların zıtlarının herhangi bir vasıtayla teşekkül etmediğini belirtmiştir (Kādî Abdülcebbâr, el-Muġnî, IX, 13). Engeller ortadan kalktığında doğrudan meydana gelen veya dolaylı biçimde gerçekleşen fiiller arasında fark gözetmeyen Kādî Abdülcebbâr’a göre insanın seçme özgürlüğü bulunan her fiil ona aittir ve bu fiilinden sorumlu tutulacaktır (a.g.e., IX, 37-38, 75). Dolaylı fiillerde sorumluluk fâilin niyetine bağlıdır; onun tarafından kastedilmeyen bir fiil mütevellid diye adlandırılmakla birlikte o bundan dolayı sorumlu değildir (Şerḥu’l-Uṣûli’l-ḫamse, s. 393). b) Nazzâm’a göre tevellüd yoluyla meydana gelen fiiller eşyayı yaratmasının bir gereği olarak Allah’a aittir (Eş‘arî, II, 405). Bu da bir kimse tarafından fırlatılan taşı Allah Teâlâ’nın yöneltildiği istikamete doğru gitme tabiatına büründürmesi anlamına gelir. c) Muammer b. Abbâd’a göre

hareket, sükûn, renk, tat, koku, sıcaklık, soğukluk, kuruluk ve yaşlık gibi cisimlerde tevellüd yoluyla meydana gelen özellikler hulûl ettikleri cismin tabii fiilidir. Araz türünden sayılan bu fiiller üzerinde Allah'ın kudreti yoktur; araz niteliği taşımayan diriltme, öldürme ve renk verme fiilleri ise Allah'a aittir. d) Dırâr b. Amr'a göre dövme sonucunda acının meydana gelmesi ve atılan taşın fırlaması gibi dolaylı fiiller hem Allah'a hem insana aittir (a.g.e., II, 407-408). e) İnsanın irade dışı fiilinin bulunmadığını söyleyen Sümâme b. Eşres'e

göre bilgi edinme ve akıl yürütme dahil bütün fiiller mecaz yoluyla insana nisbet edilebilir (Kādî Abdülcebbâr, el-Muġnî, IX, 11; İsferâyînî, s. 81). Ölüye fiil isnat etmek mümkün olmadığı gibi insana da fâil denemez. Fiilin kötü bir sonuç doğurması ihtimalinden dolayı Allah'a izâfesi de muhaldir. Sümâme, bu düşüncesinden dolayı gerek Ehl-i sünnet gerek Mu'tezile kelâmcıları tarafından şiddetle eleştirilmiştir (Bağdâdî, el-Farḳ, s. 103).

Ehl-i sünnet kelâmcıları tevellüdü, cansız varlıklara fiil gerçekleştirme kudreti vermeye ve âlemin işleyişinde sebep-sonuç arasında zorunlu bir ilişkinin bulunduğunu kabul etmeye yol açtığından eleştirmişlerdir. Onlara göre Mu'tezile kelâmcıları, sağlam bir düzene sahip olan âlemin cansız bir fâilden meydana gelmesini mümkün görerek dönemin materyalistleriyle aynı safta yer almıştır (İbn Fûrek, s. 133-134). Ehl-i sünnet, Mu'tezile'nin üzerinde durduğu fiillerin doğrudan Allah tarafından yaratıldığını kabul etmektedir; çünkü hâdis kudret ancak kendi alanı içinde etkili olabilir, bunun dışındaki bütün etkiler Allah'a aittir (Bâkıllânî, s. 339; Cüveynî, s. 206). Mütevellid fiille bu fiilin meydana geliş sebebi arasında zorunlu bir ilişkinin varlığını kabul etmek Eş'arîler'e ait âlem anlayışının önemli unsurlarından imkân prensibini yok saymak, mûcize ve keramet gibi konuları inkâr etmek demektir. Bu ilişkide Allah fâil ile teşekkül eden fiil (müsebbeb) arasına girebilir. Meselâ ok atma fiilinde kişi okun gitmesini murat edip onu fırlattığı halde Cenâb-ı Hak oku ölümü gerçekleştirmeyecek şekilde hedefine ulaşmadan durdurabilir; hatta ok hedefe isabet etse bile ölüm fiilini gerçekleştirmeyebilir (Bağdâdî, Uṣûlü'd-dîn, s. 138). Mu'tezile'nin tevellüd dediği bu ilişki, kulun sebebe başvurmasının hemen ardından Allah'ın bu konudaki işleyiş kanununu yaratmasından ibarettir. Bu durumda meydana gelen sonuç kula nisbet edilir ve bundan sorumlu tutulur (Nesefî, II, 680-685). İbn Hazm ise Mu'tezile'yi destekler nitelikte cansız

varlıklardan tevellüd yoluyla fiilin meydana geldiğine dair, Kur’an’da geçen ateşin yüzleri yalaması (el-Mü’minûn 23/104), cehennemde suyun yüzleri haşlaması (el-Kehf 18/29) gibi anlatımları örnek gösterip bu tür fiillerin zuhur bakımından kendisinden zuhur ettikleri varlığa, yaratma bakımından Allah’a ait olduğunu söyler (el-Faṣl, V, 59-60).

Mu‘tezile’nin tevlîd teorisi, Aristocu illiyet teorisinden ya da dönemin inkârcı akımlarının tabiat anlayışından ziyade modern dönemde ortaya çıkan “vesileci” (occasionnaliste) anlayışa daha yakındır. İnsan fiilinin dolaylı sonuçlarının sorumluluk açısından durumunu çözmeyi amaçlayan teori fâille onun seçtiği vasıta arasında herhangi bir zorunlu ilişkiye yer vermez. Fâil fiiliyle arasındaki vasıtayı seçmekte özgürdür. Ancak bu noktadan sonra tevlîd yoluyla oluşan fiil zorunlu bir fiil hükmündedir. Böylece Mu‘tezile sebep-sonuç arasında illiyet bağına ve âlemde sabit kanunların varlığına işaret etmiştir. Taşın atılması hadisesinde insan taşı ve onun yol açacağı fiili seçme konusunda özgür, taşın tabiat kanunu gereğince tevlîd ettiği fiilden dolayı sorumludur. Çünkü sebebi meydana getirerek ona bağlı sonucu ortaya çıkarmak ve bununla övgüyü ya da yergiyi hak etmek fiili yapan güç sahibinin elindedir. Ancak Mu‘tezile, sebebin varlığıyla birlikte sonucun ortaya çıkmasına engel bir durumun bulunmasını mümkün görmüş, sebep-sonuç arasındaki zorunluluğu engellerin ortadan kalkması ve mahallin fiile müsait olması gibi şartlara bağlamıştır. Buna rağmen Mu‘tezile içinde tevlîd ve tevellüdle ilgili farklı görüşlerin ortaya çıkması ve bu teorinin açık şekilde izah edilememesi, konunun muârızları tarafından anlaşılamamasına, hatta bu teoriyi benimseyenlerin küfre kadar varan ithamlara mâruz kalmasına yol açmıştır. Tevlîd ve tevellüd konusu mezhepler tarihi ve kelâm kitaplarında tartışıldığı gibi özellikle ilk dönemlerde hakkında müstakil eserler de kaleme alınmıştır. Nazzâm’ın Kitâbü’t-Tevellüd’ü (İbnü’n-Nedîm, s. 206), Ebü’l-Hüzeyl el-Allâf’ın Kitâbü’t-Tevlîd ʿale’n-Naẓẓâm’ı (a.g.e., s. 204) ve Abdülkāhir el-Bağdâdî’nin İbṭâlü’l-ḳavl bi’t-tevellüd’ü (DİA, I, 246) bunlar arasında sayılabilir.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "vld" md.; Tehânevî, Keşşâf (Dahrûc), I, 534; Hayyât, el-İntiṣâr, s. 46-47, 60-61; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 204, 206; Bâkıllânî, et-Temhîd (İmâdüddin), s. 334-341; İbn Fûrek, Mücerredü'l-Maḳālât, s. 131-134, 282-283; Şeyh Müfîd, Evâʾilü'l-maḳālât (nşr. İbrâhim el-Ensârî), Beyrut 1414/1993, s. 103-105; Kādî Abdülcebbâr, el-Muġnî, IX, 11-14, 20, 37-42, 49, 70-71, 75, 79-80, 99, 161-162, 352, 392; a.mlf., el-Muḥîṭ, s. 352, 380-385, 396; a.mlf., Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse, s. 387-388, 393; Eşʿarî, Maḳālât (Ritter), I, 45-46; II, 380, 401-415; Bağdâdî, el-Farḳ (Kevserî), s. 77-78, 80, 103, 112, 127, 180; a.mlf., Uṣûlü'd-dîn, İstanbul 1346/1928, s. 138-139; İbn Hazm, el-Faṣl (Umeyre), V, 59-60; İsferâyînî, et-Tebṣîr (Hût), s. 75-81; Cüveynî, el-İrşâd (Temîmî), s. 49, 206-207; Nesefî, Tebṣıratü'l-edille (Salamé), II, 680-685; Şehristânî, elMilel (Kîlânî), I, 64; Süleyman Hayri Bolay, Felsefî Doktrinler Sözlüğü, İstanbul 1979, s. 186-188; Ulvi Murat Kılavuz, İslâm Düşüncesinde Dolaylı Fiiller ve Davranışlar: Tevlid-Tevellüd (yüksek lisans tezi, 2001), UÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, Kelâm Terimleri Sözlüğü, İstanbul 2010, s. 320-321; Remke Kruk, "Tawallud", EI² (İng.), X, 378-379; Ethem Ruhi Fığlalı, "Abdülkāhir el-Bağdâdî", DİA, I, 246.

Osman Demir

TEVLİYE

(التولية)

Alış fiyatı veya maliyet üzerine kâr koymadan yapılan güvene dayalı satış sözleşmesi; kamu görevine tayin.

Sözlükte “yöneltmek, bir kimseyi yetkili kılmak, bir yere vali tayin etmek” anlamındaki tevliye, terim olarak bir malın alış fiyatı veya maliyeti üzerinde herhangi bir değişiklik yapılmadan satılmasını, ayrıca bir kamu görevine tayini ifade eder. Tevliye güvene dayalı satım türlerinden olduğu için murâbaha ve vadîa ile aynı kategoride yer alır. Bazı fıkıh kitaplarında tevliye ile bağlantılı biçimde ele alınan “işrak” (şirket/iştirak) terimiyle malın bir kısmını alış fiyatına satma (meselâ 10 liraya alınan bir malın yarısını 5 liraya satma) işlemi kastedilmekte ve tevliye ile aynı sıhhat şartlarını taşımaktadır. Bazı araştırmacılar, fıkıh tarihinde tevliye ve işrak kavramlarının içeriğinde değişiklikler meydana geldiği kanaatindedir (Yanagihashi, A History, s. 149-163). Günümüzde özellikle maliyetine satış denilen satışlar tevliye akdi kapsamında değerlendirilir.

Genel muhtevası ve hükümleri itibariyle satım akdinin bir türü sayıldığından bey‘in meşruiyet delilleri tevliye bakımından da geçerlidir. Ayrıca hadislerde tevliye satışı hakkında deliller vardır. Nitekim Resûl-i Ekrem, Hz. Ebû Bekir’in hicret sırasında kullanmak üzere satın aldığı iki deveden birini alış fiyatına kendisine satmasını istemiş (Abdullah b. Yûsuf ez-Zeylaî, IV, 31), bir başka rivayette tevliye satışında sakınca olmadığı ifade edilmiştir (Abdürrezzâk es-San‘ânî, VIII, 48-50). Bazı kaynaklarda murâbaha ile tevliyenin cevazına dair aklî deliller çerçevesinde ticarî tecrübesi bulunmayanların mal almada tecrübeli kişilerin yardımına ihtiyaç duyduklarına değinilir (Bedreddin el-Aynî, VI, 487-488; İbnü’l-Hümâm, VI, 497). Fıkıh eserlerinde bu ve benzeri delillere yer verilerek tevliyenin cevazı konusunda fakihler arasında fikir birliğinin bulunduğu belirtilir.

Tevliye akdinin geçerliliği bağlamında tarafların irade beyanlarının belirli kalıplar içinde ifade edilmesi şart koşulmamakla birlikte bu beyanlarda

akdin tevliye olduğuna delâlet eden “sermayesi karşılığında”, “aldığım fiyata” veya “malın üzerinde yazılı olan fiyata” gibi ibarelerin kullanılması gerekli görülmektedir (Buhûtî, III, 229). Sıhhat şartları ve hükümleri, özellikle alış fiyatı ve mala ilişkin meseleler bakımından genelde murâbahaya benzeyen tevliyenin sıhhati için şu şartlar aranır: a) Alış ve satış fiyatı müşteri tarafından bilinmelidir. Aksi takdirde tevliye satışı fâsit olur; ancak müşteri akid meclisinde fiyatı öğrenip kabul ederse fesat ortadan kalkar. b) İlk bedelin mislî mallardan olması gerekir; bu husus fiyatın tesbiti açısından gereklidir. c) Hanefîler’e göre tevliye konusu edimlerin ikisi de para türünden olmamalıdır. Zira bu durumda sarf akdi söz konusu olur ve bedeller taayyün etmeyip zimmete taalluk eder.

Diğer emanet akidlerinde olduğu gibi satıcının malın ilk alış fiyatı, kendisine maliyeti ve malın durumu hakkındaki beyanları tevliyenin hükümleri açısından özel önem taşımaktadır. Bu bağlamda satıcının mal ve fiyata ilişkin yanlış bilgi vermesi alıcıya bazı haklar sağlamakta ve maldan elde edilen kazancın helâlliğini olumsuz etkilemektedir. Gerçek dışı beyanın güveni kötüye kullanmaktan veya hatadan kaynaklanması durumlarıyla, bunun anlaşılması esnasında tevliye konusu malın mevcut olup olmaması ihtimallerine göre mezheplerin konuya dair yaklaşımları farklılık göstermektedir. a) Yanlış beyanın ücretin miktarını ilgilendirmesi durumunda, meselâ malı 10 liraya aldığını söyleyen satıcı gerçekte 9 liraya almışsa Hanefî ve Şâfiîler’de ağırlıklı görüşe ve Hanbelîler’e göre aradaki fark miktarınca müşteri lehine indirim yapılır ve kendisine muhayyerlik tanınmadan akid bağlayıcı sayılır. Aksi takdirde satış tevliye olmaktan çıkar ve murâbahaya dönüşür. Mâlikîler’e göre satıcı fazlalık miktarınca indirim yaparsa müşteri malı almak zorundadır. Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî’ye göre müşteri kendisine beyan edilen ilk fiyat karşılığında malı alıp almamakta serbesttir. b) Yanlış beyan ödemenin niteliğinde ise, meselâ satıcı malı vadeli aldığı halde bunu alıcıya bildirmemişse Hanefî, Şâfiî ve Mâlikîler’e göre alıcı belirlenen fiyat karşılığında malı alıp almamakta muhayyerdir. Hanbelîler’de tercih edilen görüşe göre bu durumda müşteri ilk satıştaki vade ile ödeme yapar, kendisine muhayyerlik ve fesih hakkı tanınmaz. Satıcının yanlış beyanı, malın kısmen veya tamamen tüketilmesinden veya iadeyi engelleyecek derecede ayıplı hale gelmesinden sonra ortaya çıkarsa Hanefîler ve Hanbelîler’e göre akid yapıldığı şekilde bağlayıcılık kazanır; Mâlikîler’e göre müşteri doğru fiyata veya malın

piyasa değerine göre aradaki farkı iade eder, ancak onun ödediği miktar satıcının yanlış beyanı ile gerçek fiyat arasındaki farktan çok olamaz; Ebû Yûsuf'a göre ise aradaki fark düşülür.

Öte yandan kamu görevlerine yönetici tayini tevliye kelimesiyle ifade edilir. Bu tür görevlendirmeler için tevliyenin yanı sıra "taklîd, tefvîz, tevkîl, istihlâf" gibi terimler de kullanılmıştır. Görevi veya yetkiyi ifade etmek üzere "vilâyet/velâyet" (vilâyet-i âmme), görevlendirilenler için görevle ilgili özel terimlerin yanı sıra "emîr, vali, müvellâ" gibi kelimelere de yer verilmiştir (emîrü'l-hac, vâli's-sadakāt, vâli'l-mezâlim) (Mâverdî, s. 60, 154, 194; Kâsânî, IX, 253-254). Bu anlamda yirmiden fazla kamu yöneticiliği türü sayılmışsa da (Nezîh Hammâd, s. 34-49) kamu görevleri ve kurumlarının sayısı zamana ve ihtiyaca göre değişir. Genel olarak kamu görevlerine dört tür yönetici tayini söz konusudur: Coğrafî alan ve görev kapsamı bakımından genel (devlet başkanının seçimi, devlet başkanının bütün idarî ve kazâî yetkilerinde kendisine niyâbet etmek üzere bir vezîriâzam tayin etmesi), coğrafî alan genel, görev kapsamı özel (devlet başkanının belli bir görevde bütün ülke çapında kendisine niyâbet etmek üzere bir vezir, kumandan veya genel müdür tayin etmesi), coğrafî alan özel, görev kapsamı genel (devlet başkanına idarî ve kazâî yetkilerinde niyâbet etmek üzere belli bir bölgeye veya eyalete vali yahut emîr tayin edilmesi), her iki bakımdan özel (belirli bir bölgeye kadı, vergi tahsildarı, muhtesib tayini, hac döneminde hac emîri tayini). Vakıfların idaresi için görevli tayininde de tevliye kullanılmış, özellikle Osmanlılar döneminde vakıfların yönetimi için mütevelli tayinine "tevliyet" denilmiştir (ayrıca bk. MÜTEVELLİ; VELÂYET).

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "vly" md.; Abdürrezzâk es-San'ânî, el-Muṣannef (nşr. Habîbürrahman el-A'zamî), Beyrut 1403/1983, VIII, 48-50; Sahnûn, el-Müdevvene, IV, 83-85; Mâverdî, el-Aḥkâmü's-sulṭâniyye, Beyrut 1415/1994, s. 60, 132, 134, 154, 171, 194-195, 203 vd.; Serahsî, el-Mebsûṭ, XIII, 86-87; Kâsânî, Bedâʾiʿ (nşr. Ali M. Muavvaz-Âdil Ahmed

Abdülmevcûd), Beyrut 1418/1997, VII, 172-180, 185-189; IX, 253-254; İbn Kudâme, el-Muġnî, IV, 206-207, 210-211; Nevevî, Ravżatü't-ṭâlibîn (nşr. Ali M. Muavvaz-Âdil Ahmed Abdülmevcûd), Riyad 1423/2003, III, 184-185; Abdullah b. Yûsuf ez-Zeylaî, Naṣbü'r-râye, [baskı yeri yok] 1393/1973 (el-Mektebetü'l-İslâmiyye), IV, 31; Ahmed b. Muhammed el-Feyyûmî, el-Miṣbâḥu'l-münîr, Beyrut 1987, s. 258; Bedreddin el-Aynî, el-Binâye, Beyrut 1401/1981, VI, 486-506; İbnü'l-Hümâm, Fetḥu'l-ḳadîr, VI, 494-510; Zekeriyyâ el-Ensârî, Esne'l-meṭâlib (nşr. M. M. Tâmir), Beyrut 1422/2001, IV, 226-229; Şemseddin er-Remlî, Nihâyetü'l-muḥtâc, Beyrut 1404/1984, IV, 106-111; Buhûtî, Keşşâfü'l-ḳınâʿ, III, 229-235; İbn Âbidîn, Reddü'l-muḥtâr (nşr. Ali M. Muavvaz-Âdil Ahmed Abdülmevcûd), Riyad 1423/2003, VII, 349-387; Ali Haydar, Dürerü'l-hükkâm, İstanbul 1330, I, 593-600; Abdürrezzâk Ahmed es-Senhûrî, Meṣâdirü'l-ḥaḳ fi'l-fıḳhi'l-İslâmî, Kahire 1960, II, 166-174; Subhî Mahmesânî, en-Naẓariyyetü'l-ʿâmme li'l-mûcebât ve'l-ʿuḳūd, Beyrut 1983, s. 427-428; Nezîh Hammâd, Naẓariyyetü'l-vilâye fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye, Dımaşk-Beyrut 1414/1994, s. 17-49, 100; Talip Türcan, Devletin Egemenlik Unsuru ve Egemenlikten Kaynaklanan Yetkileri, Ankara 2001, s. 204-207; H. Yanagihashi, A History of the Early Islamic Law of Property: Reconstructing the Legal Development, 7th-9th Centuries, Leiden 2004, s. 128-133, 149-163, 210; a.mlf., "Tawliya and Ishrāk in the Formative Period of Islamic Law", Annals of Japan Association for Middle East Studies, XIX/1, Tokyo 2003, s. 27-43; "Tevliye", Mv.F, XIV, 195-202.

İsmail Cebeci

TEVRAT

(التوراة)

Kur'ân-ı Kerîm'de yahudilerin kutsal kitabına verilen ad.

Tevrât kelimesinin kökü Arap dilcilerine göre verâ fiilidir; ancak vezin kalıbıyla ilgili ihtilâf vardır. Basra ekolüne göre bu kelime "fev'ale" vezninden vevrât (ووراة) olup birinci vav tâ harfine dönüşmüştür; çünkü bu vezin Arap dilinde daha yaygın kullanılır (Tâcü'l-ʿarûs, "vry" md.; Lisânü'l-ʿArab, "vry" md.). Kûfe ekolü ise "tef'ile" vezninden tevriye (تورية) olduğunu ileri sürmüştür (Tâcü'l-ʿarûs, "vry" md.; Lisânü'l-ʿArab, "vry" md.; Zebîdî, X, 389). Tevrat kelimesini kıraat imamlarından bazıları "tevriye", bazıları da "tevrât" şeklinde okumuştur (Fahreddin er-Râzî, VII, 159; Beyzâvî, I, 144). Buna karşılık bir kısım âlimler tevrat lafzının Arapça olmadığını ve kelimeye Arapça bir temel bulmaya çalışmanın gereksizliğini vurgulamıştır (Zebîdî, X, 389). Şiî müfessiri Muhammed Hüseyin Tabâtabâî bu lafzın İbrânîce'den geldiğini belirtmiştir (el-Mîzân, III, 9). Son dönem dilcilerinin çoğu tevratın İbrânîce torah kelimesinin Arapçalaşmış şekli olduğu kanaatindedir (Butrus el-Bustânî, I, 176; Ahmed Rızâ, I, 414). Bazı modern araştırmacılar

ise tevratı İbrânîce-Ârâmîce melez bir kelime diye nitelendirmektedir (EI² [İng.], X, 393). Yahudi geleneğinde tevrat "öğreti, doktrin, kılavuz, teori, hüküm, kanun, din" gibi anlamlar taşımaktadır. Bu kelime, Hz. Mûsâ'ya verilen kitabın ismi olarak kullanıldığı gibi Tanah (Ahd-i Atîk), Mişna, Talmud ve rabbilere (yahudi din âlimi) ait bütün eserler için de kullanılmaktadır. Yahudi geleneğine göre bu külliyat Hz. Mûsâ'ya Sînâ'da vahyedilmiş ve öğretilmiştir (Berakot, 5a; Beba Metzia, 59b; Megillah, IV/1). Ancak tevrat kelimesi kutsal kitap söz konusu olduğunda Ahd-i Atîk'in ilk beş kitabını ifade etmektedir.

Tevrat'ın rulo halindeki el yazması nüshasına Sefer Torah, kitap halindeki nüshasına Humaş Torah (Hamişa Humşey Torah: esfâr-ı hamse) denmektedir. Humaş'ta Ahd-i Atîk'in Peygamberler (Neviim) bölümünden

“haftara” denilen ekler bulunmaktadır. Tevrat’ın her iki nüshası da beş kitaptan oluşmaktadır. Bunlar vahye dayandırılan geleneksel sırasıyla Tekvîn (Bereşit), Çıkış (Şemot), Levililer (Vayikra), Sayılar (Bemidbar) ve Tesniye’dir (Dıvarim). Bu kitaplarda yaratılıştan Hz. Mûsâ’nın vefatına kadar geçen dönemde cereyan eden olaylar kronolojik sırayla anlatılmakta, dinî, hukukî ve ahlâkî ahkâm ayrıntılı biçimde verilmektedir. Tevrat’ın kitapları arasında üslûp birliği yoktur. Tekvîn ve Tesniye normal bir metin özelliği gösterirken Çıkış, Levililer ve Sayılar vahiy üslûbu taşımaktadır. Tekvîn’de Hz. Mûsâ’dan önceki olaylar hikâye edilmiştir. Tesniye, Hz. Mûsâ’nın kendi tecrübesinin bir ürünü gibi kaleme alınmıştır. Hz. Mûsâ bu kitabın 1-4. bablarında Mısır’dan çıkışlarını, geçtikleri ve konakladıkları yerleri anlatıp önceki olayların bir özetini yapmaktadır. 5-29. bablarda İsrâiloğulları’nın uyması gereken kanunlar bildirilmekte, 30. bab ile 31. babın yarısına kadar olan kısımda İsrâiloğulları’na tavsiyelerde bulunulmaktadır. 32. babda Hz. Mûsâ’nın bir ilâhisi, 33. babda bir duası yer almakta, 34. ve sonuncu babda vefatı ve defni anlatılmaktadır.

Sefer Torah, Yahudilik’te ve yahudi hayatında büyük kutsallığa sahiptir. Sinagoglarda mihrabın yerini tutan kutsal bölmede saklanır. Üzeri şekil ve yazılarla süslenmiş iyi cins bir kumaş kılıfla örtülüdür. Pazartesi, perşembe, sebt ve aybaşı ile bayram ve oruç günlerinde buradan çıkarılır ve kürsüye konularak ehil bir okuyucu tarafından ilgili parçalar okunur. Sinagogdaki yeni yazılmış bir Sefer Torah en az üç defa hata kontrolü yapıldıktan sonra sinagog dışına çıkarılır. Sefer Torah’ın ehil yazıcılar tarafından yazılması gerekir. Hattat yahudi şeriatına çok sıkı bağlı olmalıdır. Yazım işine başlamadan önce dinî kurallara göre hazırlanmış temizlenme havuzuna dalarak temizlenmeli ve niyetinin Allah rızasını kazanmak olduğunu belirtmelidir. Yazım sırasında bir örnek nüsha kullanmalı, her kelimeyi bu nüshadan okuyarak sesli şekilde telaffuz etmeli, tek bir harfi dahi kendi ezberinden yazmamalıdır. Yazı malzemesi olarak “koşer” (kaşer) kuralına uygun biçimde hazırlanmış hayvan derisi, siyah mürekkep ve kamış kullanmalıdır. Kurallara uygun yazılmayan Sefer Torah geçersiz sayılır. Tevrat’ın yazımıyla ilgili kurallar, Bâbil Talmudu’na sonradan eklenen Soferim ve Sefer Torah bölümlerinde ayrıntılı biçimde açıklanmaktadır.

Tevrat’ta üç türlü bölümleme vardır. Bunlardan birincisi bab şeklindedir. Hıristiyan kaynaklı olan bu bölümleme usulünü XIII. yüzyılın başında

Canterbury Başpiskoposu Stephan Longton ortaya koymuştur. XIV. yüzyılda yahudiler bu usulü benimsemiştir. Bu bölümlemeye göre Tevrat 187 babdan meydana gelmektedir. Tekvîn elli, Çıkış kırk, Levililer yirmi yedi, Sayılar otuz altı, Tesniye otuz dört babdır. Bablardaki cümlelerin dağılımı yahudi nüshası ile hıristiyan nüshası arasında bazan farklılık göstermekte, cümle numaraları birbirini tutmamaktadır. Yahudi kaynaklı iki bölümlemden ilki cümlelerin muhteva birliğine göre yapılır. Sînâ kaynaklı olduğuna inanılan söz konusu bölümleme usulüne Tevrat'ın yazımında titizlikle uyulması gerekir. Bu bölümleme cümleler arasında boş bir alan bırakmak suretiyle yapılır; hıristiyan nüshalarında ise aynı işlem paragraf şeklinde uygulanmaktadır. Yahudi kaynaklı bölümlemenin ikincisi haftalık okuma parçalarına göre yapılır. Buna göre Tevrat, her hafta sebt günlerinde okunmak üzere elli dört haftada hatmedilecek biçimde elli dört bölüme ayrılır. Aşkenaziler bölümlerin her birine "sidrah", Sefaradlar ise "paraşa" derler. Tevrat'ın cümle ve harf sayısı hakkında kesin bir rakam verilmemektedir. Talmud'a göre Tevrat 5888 cümle ihtiva eder (Kidduşin, 30a). Çağdaş Tevrat uzmanlarının verdiği bilgiye göre ise cümle sayısı 5845'tir. Tevrat'ın harf sayısı hakkında verilen rakamlar 300.000 ile 400.000 arasında değişmektedir (JE, XII, 196).

Mûsâ'dan Önce Tevrat. Midraş türü yahudi kaynaklarına göre Tevrat dünyanın yaratılışından önce yaratılan yedi şeyden biridir (Bereşit Rabah, 1/4; Pirke de-Rabbi Eliezer, s. 10-11). Tevrat dünya yaratılmadan 974 nesil önce yaratılmış (Eliyahu Zuta, s. 10; Müslim'in el-Câmiʿu'ṣ-Ṣaḥîḥ'inde Tevrat'ın Hz. Âdem'den kırk yıl önce yaratıldığına dair bir rivayet bulunmaktadır ["Ḳader", 15]), dünyanın ve insanın yaratılışında Tanrı'ya danışmanlık yapmıştır (Pirke de-Rabbi Eliezer, s. 12-13). Tanrı, dünyanın yaratılmasından Tevrat'ın İsrâiloğulları'na verilişine kadar günün üçte birini Tevrat okumak ve onun yorumu olan Mişna çalışmakla geçirmiştir (Eliyahu Rabah, s. 14). Kaynaklarda Âdem, Nûh, İbrâhim ve Yûsuf'un Tevrat'ın bütün hükümleriyle amel ettiği zikredilmektedir (Megillah, I/11; Zohar, I/176b). Kur'an'da ise Tevrat'ın İbrâhim ve Ya'kūb'dan sonra indirildiği belirtilerek bu rivayetten reddedilmektedir (Âl-i İmrân 3/65, 93).

Vahiy Şekli. İslâm müfessirleri Tevrat'ın bir defada (Zemahşerî, III, 287; M. Abdülazîm ez-Zürkānî, I, 52-53) levhalar halinde verildiğini belirtir (M. Hüseyin Tabâtabâî, XV, 209). Tevrat'ın vahiy şekli rabbiler arasında

tartışmalıdır. Rabbilerden bazıları Tevrat'ın bir defada indiğini, bazıları ise çeşitli zamanlarda parça parça vahyedildiğini ileri sürmüştür (Hagigah, 6b; Sotah, 37b; Zebahim, 115b). Rabbilerin bu görüş ayrılıklarına rağmen Tevrat'ın bir defada Mûsâ'ya vahyedildiği anlayışı genel Rabbânî inancın esasını oluşturmuştur (Berakot, 5a; Megillah, IV/1; Kur'ân-ı Kerîm'de, "Ehl-i kitap senden kendilerine gökten bir kitap indirmeni istiyor …" [en-Nisâ 4/153] âyetiyle onların bu anlayışına işaret edilmektedir).

Yazılması. Hz. Mûsâ'nın Tevrat'ı yazıp yazmadığı tam olarak bilinmemektedir. Tesniye'de Mûsâ'nın Tevrat'ın sözlerini bir kitaba yazdığı ve bu kitabı ahid sandığı*nın yanına koyması için kohenlere teslim ettiği ifade edilmektedir (31/9, 25-26). Buna dayanarak Tevrat'ı Hz. Mûsâ'nın yazdığına inanılmaktadır. Deuteronomy Rabah'ta (IX, 9) ve İbn Meymûn'un (Maimonides) Mişne Tora (Giriş, 1) adlı eserinde Hz. Mûsâ'nın on üç Tevrat nüshası yazdığı, bunların on ikisini on iki kabileye verdiği, birini de ahid sandığının içine koyduğu zikredilmektedir. Bu rivayeti Ahd-i Atîk'in I. Krallar ve II. Tarihler kitapları doğrulamamaktadır. Bu kitaplarda Süleyman zamanında ahid sandığının açıldığı ve içinden iki levhadan başka bir şey çıkmadığı belirtilmektedir (I. Krallar, 8/9; II. Tarihler, 5/10). Buna göre ya asıl nüsha kaybolmuştur ya da kaynaklarda anlatılanlar gerçek değildir. Müslümanlarla yahudiler arasındaki tahrif tartışmalarını kapsamlı biçimde

inceleyen H. Lazarus-Yafeh on üç nüsha teorisinin müslümanlara karşı uydurulduğu kanaatine varmıştır (IX [1995], s. 85).

Bugünkü Tevrat'ın Oluşum Süreci. Yahudi kaynaklarında Hz. Mûsâ'nın yazdığı söylenen Tevrat'ın tahrif edildiğine ilişkin pek çok bilgi vardır. Kaynaklara göre güneydeki Yahuda Krallığı'nın başına geçen Hz. Süleyman'ın oğlu Rehoboam ve kendisiyle birlikte bütün Yahuda halkı Tevrat'ı terketmiştir (II. Tarihler, 12/1). Daha sonra Yahuda krallarından Ahaz (m.ö. 736-716) Tevrat okumayı yasaklamış ve mâbeddeki Tevrat'ı mühürletmiş, Menasseh (m.ö. 687-642) Tevrat'tan Tanrı'nın isimlerini çıkarıp yerine putların isimlerini koydurmuş (Sanhedrin, 103b), Amon ise (m.ö. 642-640) Tevrat'ı yakmıştır. Menasseh'in zamanında Hz. Mûsâ'nın yazdığı söylenen ve mâbedde muhafaza edilen asıl nüsha kaybolmuştur (Albo, III/22). Kral Yoşiya döneminde (m.ö. 640-609) mâbedin tamiri

sırasında tesadüfen ortaya çıkan Tevrat, Bâbil Kralı Buhtunnasr'ın (Nebukadnezzar) Yahuda topraklarına girip Kudüs'ü kuşatması üzerine mâbeddeki mahzene saklanmıştır. Kudüs Talmudu'ndaki rivayete göre Tevrat günümüzde hâlâ saklandığı bu yerde durmaktadır (Şekalim, VI/2). Bugünkü Tevrat'ı yazıcı-âlim Ezra ortaya çıkarmıştır. Bâbil sürgünü sonrasında Ezra, İsrâil topraklarında yaşayan yahudiler arasında tamamen unutulan Tevrat'ı sözlü yorumuyla birlikte yeniden oluşturmuştur (Sukkah, 20a). Talmud'a göre Ezra yeni Tevrat'ta bazı değişiklikler yapmıştır (Sanhedrin, 21b-22a; Şekalim, V/1). Bunun yanında Tevrat'ın yazılışıyla ilgili birtakım kurallar belirlenmiştir. "Masorah" denilen bu kurallar daha sonra ortaya çıkan masorah uzmanları tarafından geliştirilmiştir. "Ba'aley hamasorah" adı verilen bir grup haham milâttan sonra VI. yüzyılda Taberiye'de bu kuralları bir sisteme bağlamıştır. Masorah uzmanlarının sonuncusu X. yüzyılda yaşayan Aaron ben Aşer'dir. Bugünkü Tevrat'ın yazım şekli, büyük oranda Aaron ben Aşer tarafından tahminen milâttan sonra 950 yılında kaleme alınan ve Halep kodeksi diye bilinen nüshaya dayanmaktadır. İbn Meymûn, Mişne Torah adlı eserinde Aaron ben Aşer'in nüshasını esas aldığını söylemiş (Sefer Torah, VIII/4), onun bu açıklaması nüshanın bütün yahudi dünyasında genel kabul görmesini sağlamıştır. Masorah kuralları başlangıçta nesilden nesile sözlü olarak nakledilmiş, bunlar daha sonra Tevrat metinlerinin kenarlarına ve sonlarına kaydedilmiştir. Tevrat zaman zaman kaybolduğundan metin kenarına ve sonlarına yazılan bu masorah notları da yok olmuş ve unutulmuştur. Bu yüzden masorah kuralları her zaman aynı kalmamıştır. Bundan dolayı Talmud'daki Tevrat alıntıları bazan Tevrat'ta bulunana göre değişiklik göstermiştir. Bunun sebebi Talmud dönemindeki masorah kurallarının sonraki kurallardan farklı olmasıdır.

Versiyonları. Tevrat'ın biri yahudilere, diğeri Sâmirîler'e ait olmak üzere iki versiyonu vardır. Sâmirîler'e göre Sâmirî Tevrat nüshasının tarihi oldukça eskilere, Hârûn'un ikinci göbekten torunu Abişa'ya dayanmaktadır. Sâmirî tarihçisi Ebü'l-Feth'in verdiği bilgiye göre Finehas oğlu Abişa, İsrâiloğulları'nın Ken'ân topraklarına hâkim oluşunun on üçüncü yılında Gerizîm dağındaki toplanma çadırının girişinde Tevrat'ı yazmıştır. Ebü'l-Feth'in bahsettiği Abişa nüshası Sâmirî Tevratı'nın ilk nüshası olup onun ifadesine göre kendi yaşadığı dönemde (XVI. yüzyıl) mevcuttu (The Kitāb al-Tārīkh, s. 44-45). XX. yüzyılın başlarında Nablus'taki Sâmirî cemaatinin

başkanlığını yapan Haham Yaakov ben Aron da Abişa nüshasından bahsetmekte ve ayrıntılı bilgi vermektedir (Gaster, s. 191-192). Sâmirîler'in Tevrat'ı ile yahudilerin Tevrat'ı arasında yaklaşık 6000'e yakın farklılık vardır. Bunlardan bir kısmı iki topluluk arasında inanç farklılığı oluşturacak düzeydedir (bu farklar için bk. Sadaqa, HHT). Bu sebeple yahudilerle Sâmirîler birbirlerini tahrifle suçlamıştır (Sanhedrin, 90c; The Kitāb al-Tārīkh, s. 95-98).

Tercümeleri. Tevrat'ın milâttan önce III. yüzyılla milâttan sonra IV. yüzyılda klasik birçok dilde tercümesi yapılmıştır. Günümüze ulaşan bazı tercümelerden en meşhurları Yunanca Septuagint ve Ârâmîce Targum'dur. Tevrat'ın Ârâmîce birçok çevirisinin yapıldığı biliniyorsa da en meşhuru bir mühtedi olan Onkelos'un Targum Onkelos adlı çevirisidir. Bu çevirinin yahudi dinî hayatında önemli bir yeri vardır. Her cuma akşamı İbrânîce Tevrat'tan sonra bu çeviriden bir bölüm okumak gerekir (Berakot, 8a). Yunanca Septuagint Tevrat'ın bilinen nüshalarının en eskisi olup milâttan önce III. yüzyılda Mısır Ptolemy Hânedanlığı'ndan II. Ptolemy zamanında gerçekleştirilmiştir. Doğudan ve batıdan getirttiği kitaplarla İskenderiye Kütüphanesi'ni zenginleştiren II. Ptolemy, Tevrat'ı da bu kütüphaneye kazandırmak için Filistin'deki yahudi cemaatine bir heyet göndermiş ve kutsal metinleri Yunanca'ya tercüme edecek uzmanlar istemiştir. Heyetin içinde kardeşi Philocrates'e gönderdiği mektupta bu olayı anlatan Aristeas da vardır. Aristeas'ın belirttiğine göre Baş Kohen Eleazer on iki kabileden altışar kişi olmak üzere yetmiş iki kişi göndermiş, bunlar Tevrat'ı Yunanca'ya çevirmiştir. Yahudi kaynaklarına göre çevirmenler Septuagint'te on üç adet kasıtlı değişiklik yapmıştır (Megillah, 9a; Soferim, XI/1). Tevrat'ın bu tercümesine yetmiş iki kişi tarafından yapıldığı için Septuagint (yetmiş) denmiştir. Söz konusu tercüme Yunanca konuşan bütün cemaatler arasında yayılmıştır (Josephus, s. 376-378 ["Antiquities of the Jews", XII/2:11-15]). Tevrat'ın Arapça'ya ilk çevirisinin Sura Akademisi'nin başkanı Saadiya Gaon tarafından X. yüzyılda yapıldığı kabul edilir. İslâm dünyasında Saîd b. Yûsuf el-Feyyûmî diye bilinen ve Mu'tezilî görüşten etkilenen Saadiya, Arapça çeviride Tevrat'taki antropomorfik ifadeleri hafifletmeye çalışmıştır. Onun tercümesi Arapça konuşan yahudiler arasında kabul görmüştür. Sâmirîler ve Kopt kilisesi de Saadiya'nın çevirisini esas almıştır. Bu çevirinin ilk basımı 1546'da İstanbul'da gerçekleştirilmiştir.

Tevrat’la İlgili Dogmalar. Tevrat’ın baştan sona bütün harf ve kelimeleriyle vahiyye dayandığı inancı klasik Yahudiliğin temel dogmalarındandır. Rabbânî kaynaklarından Mişna’da Tevrat’ın vahiy mahsulü olduğunu inkâr edenin âhirette yerinin bulunmayacağı belirtilmiştir (Sanhedrin, X/1). Saadiya Gaon, Tevrat’ın ilâhîliğini temel dogma saymıştır (The Book of Beliefs and Opinions, s. 335 [IX/4]). XII. yüzyılda İbn Meymûn tarafından teşkil edilen ve Ortodoks yahudilerinin âmentüsü kabul edilen on üç maddelik iman esaslarının sekizincisinde bugün yahudilerin elindeki Tevrat’ın Hz. Mûsâ’ya indirilen Tevrat olduğu vurgulanmıştır. İbn Meymûn’a göre mevcut Tevrat’ın her sözü Tanrı’ya aittir. Tevrat’ın tefsiri mahiyetindeki sözlü Tevrat da Tanrı’dan gelmiştir. Tevrat’ta vahye dayanmayan kelâmın bulunduğunu söyleyen kimse kâfirdir (Selections from the Arabic, s. 35-36). XIV. yüzyılda yaşayan Karai Rabbi Yisrael ben Samuel Ha-Magribî, Karâîler için tesbit ettiği iman esaslarında benzer ifadelere yer vermiştir. Ona göre Tanrı Tevrat’ı aracısız olarak Mûsâ’ya kelime kelime yazdırmıştır. Tevrat bütün yönleriyle sahihtir; onda hiçbir çelişki yoktur ve olduğundan şüphe edilemez. O neshedilmeyecek ve değiştirilmeyecektir. Onun

senedi kesintisiz ve sahihtir (Halkin, s. 151-152).

Tevrat’ta Nesih Meselesi. Rabbiler dogmaya rağmen Tevrat’ta neshin olup olmadığını tartışmıştır. Rabbi Simlaî’ye göre Hz. Mûsâ’ya 613 kanun verilmiş, fakat Dâvûd bunların sayısını on bire indirmiştir (Mezmûrlar, 15/2-5). Bu on bir kanunu daha sonra İşaya altıya, Mika üçe ve Amos bire indirgemiştir (Makkoth, 24a; Baba Batra, 24a; ayrıca bk. Albo, III/284). Talmud’un Şabbat bölümünde nakledilen bir rivayete göre ise Rabban Gamaliel’in kız kardeşi İma Şalom babasından kalan mirası almak için mahkemeye başvurur. Rabban Gamaliel, Tevrat’ın oğlun sağ olduğu durumlarda kızın miras alamayacağı hükmünü (Sayılar, 27/8) hatırlatır ve kız kardeşinin isteğine itiraz eder. Fakat hâkim sürgünden sonra Mûsâ’nın Tevrat’ının neshedildiğini, oğul ve kızın eşit miras hakkına sahip bulunduğunu bildiren yeni bir kitabın nâzil olduğunu söyleyerek itirazı reddeder (Sabbath, 116b).

Tevrat’a Yöneltilen Eleştiriler. Tevrat içeriği ve üslûbu bakımından pek çok

eleştiriye uğramıştır. Tevrat'ı içeriği bakımından eleştiren ilk yahudi kral Menasseh'tir. Tevrat'ın vahiy mahsulü olduğunu inkâr edip Hz. Mûsâ'nın yazdığını iddia eden Menasseh onun içeriğiyle alay etmiştir. Hz. Mûsâ'nın, "Lotan'ın kız kardeşi Timna idi" (Tekvîn, 36/22); "Ve Timna Eliphaz'a câriye idi" (Tekvîn, 36/12); "Ve Ruben buğday biçme günlerinde gitti ve tarlada lüffah meyveleri buldu" (Tekvîn, 30/14) gibi saçma şeylerden başka yazacak şey bulamadığını söylemiştir (Sanhedrin, 99b). Muhtevasından hareketle Tevrat'ı eleştiren ve onun vahiy mahsulü oluşunu reddeden bir başka yahudi Hivi el-Belhî'dir. Tevrat hakkındaki sözleri dolayısıyla Rabbânî yahudilerinin kendisine Hivi el-Kelbî dedikleri Belhî, Tevrat'ı 200'e yakın noktada tenkit etmiştir (Davidson, s. 23-26). Heretiklerin yanında rabbiler arasında da Tevrat'ı eleştirenler olmuştur. Bazı rabbilere göre Tevrat'ın yazımında kronolojik sıra bakımından yanlışlıklar vardır. Midraş Rabbah'ta Tevrat'ta bu türden on yanlışın bulunduğu bildirilmektedir (Ecclesiastes Rabbah, I/11). Rabbiler, kronolojik düzensizliklerin yanında Tevrat'ta bazı edebî hataların ve bilgi yanlışlıklarının yer aldığını söylemiştir. Hz. Nûh'un oğullarının yaşları hakkında Tekvîn'de (11/10) verilen bilgileri tahkik eden rabbiler, Sâm'ın yaşının Tevrat'ta verilenden iki yaş daha fazla olması gerektiğini ileri sürmüştür (Sanhedrin, 69b). Karâî İsmâil el-Ukberî, Tekvîn'deki (4/8), "... Ve Kain (Kābil) kardeşi Hevel'e (Hâbil) dedi" ifadesinin eksik olduğu kanaatindedir. Ona göre bu ifade, "Kalk, kıra gidelim" şeklinde tamamlanmalıdır. Çıkış'taki (20/15), "Ve bütün halk sesleri gördü" ifadesinin aslı da "Ve bütün halk sesleri işitti" olmalıdır; çünkü ses görülmez, işitilir. Tekvîn'deki cümle de (46/15) hatalıdır. Bu cümlede Hz. Ya'kūb'un çocuklarının sayısı verilmekte, "Kızları ve oğulları hepsi otuz üç idi" denilmektedir. Ukberî'ye göre Tekvîn'de adları belirtilen Ya'kūb'un çocuklarının sayısı otuz üç değil otuz ikidir (Kirkisânî, I/15:1; Tevrat'taki bu hatayı İbn Hazm da farketmiştir [el-Faṣl, I, 143-150]). Endülüs yahudilerinden Abraham ben Ezra (İbn Ezra), Tevrat üzerine yazdığı tefsirde bu kitaptaki tarihî ve edebî yanlışlıklara işaret etmiştir (Friedlander, IV, 60-67). İbn Ezra'nın bu tesbitleri yahudi filozofu Baruch Spinoza'ya ilham vermiştir. Eleştirileri dolayısıyla 1656'da Amsterdam'da herem (aforoz) cezasına çarptırılarak yahudi cemaatinden atılan Spinoza, Tevrat'ı iç ve dış metin tenkidine tâbi tutmuştur. Ona göre Tevrat'ın tamamının Hz. Mûsâ tarafından yazılmış olması mümkün değildir (A Theologico Political Treatise, s. 121-125). Aydınlanma filozoflarından Moses Mendelssohn

vahyi kabul etmekle birlikte Tevrat'ın tamamının vahye dayanmadığını ileri sürmüştür. Ona göre vahiy statik değil gelişme gösteren bir sürece sahiptir. Yahudilik, dogması bulunmayan bir dindir; dinî ideallere ulaşmak için vahye ihtiyaç yoktur; akıl bunun için yeterlidir (Jerusalem, s. 137-138). Aydınlanma'nın bilimsel verileri altında Tevrat'ı değerlendiren Mendelssohn'un bu görüşleri, daha sonra gelen reform yanlısı rabbiler tarafından bir adım daha ileri götürülmüştür. Mendelssohn'un takipçilerinden biri olan ve Kur'an'ın kaynakları üzerine doktora tezi hazırlayan Abraham Geiger, Sînâ kaynaklı sabit ve değişmez vahiy anlayışına karşı gelişme gösteren vahiy anlayışını savunmuştur. Ona göre vahiy bilimin keşifleri ve akıl sahibi insanın buluşlarıyla sürekli yenilenmektedir (Judaism and Its History, s. 39-48). Tevrat bu anlayış çerçevesinde ilk gelişmelerin bir kaydıdır, fakat artık önemini yitirmiştir. Onun kendi dönemine ait mûcizevî hikâyeleri bugün için ilkel mitolojidir (Bamberger, s. 280-281). Mendelssohn'u takip eden reformist çevrelerde henüz Darwinizm'in tanınmadığı yıllarda modern bilimin verileri ışığında Tevrat'ı tenkit çalışmaları başlamıştır. 1858'de Bernhard Felsenthal, Tevrat'ın harfiyen doğru olmadığını söylemiş, 1869 Philadelphia Hahamlar Konferansı'nda mûcizevî hikâyelerin Tevrat'tan çıkarılmasını teklif etmiştir. Tevrat'ın hikâyelerini insan ürünü ilkel mitoloji olarak gören David Einhorn ile Kaufman Kohler de Tevrat'taki birçok hata ve çelişkiye dikkat çekmiştir. Darwinizm'i şiddetle savunan Emil Hirsch daha da ileri gitmiş, Tevrat'ın vahye dayanmadığı gibi Hz. Mûsâ tarafından da yazılmadığını iddia etmiştir (Cohen, IV/2 [1984], s. 124). Reformist hahamların Tevrat'a ilişkin bu görüşlerinden bir kısmını, reformistlerle Ortodokslar arasında orta bir yol benimseyen muhafazakâr hahamlar da kabul etmiştir. Muhafazakâr teologlardan Jacob Agus'a göre muhafazakârlık Tevrat'taki her harfin ve her ifadenin Tanrı tarafından söylendiği anlayışını öğretmez. Tevrat, Tanrı kelâmı içerir, fakat ayrıntılı emirler açık lafzî şekilleriyle Tanrı'nın kelâmı değildir (Understanding American Judaism, s. 203). David Blumenthal, Rabbânî Matan Torah (Tevrat'ın verilişi) dogmasını eleştirdiği bir yazısında Tevrat'ın Tanrı tarafından Sînâ'da verilmediğini, onun bütününün Mûsâ'ya vahyedildiğine yönelik bir kaydın Tevrat'ta yer almadığını söylemektedir (XXXI/2 [1977], s. 63).

Doküman Teorisi. Tevrat hıristiyan çevrelerinde de eleştirilmiştir. Katolik Richard Simon, Spinoza'nın tesbitlerinden hareket ederek 1678'de Histoire

critique du vieux Testament adlı ilk tenkit çalışmasını yayımlamıştır. Simon eserinin birinci bölümünde Tevrat'ın İbrânîce metninde yapılan değişiklikler üzerinde durmuş ve Tevrat'ın tamamının Hz. Mûsâ'ya ait olamayacağını delilleriyle ispat etmeye çalışmıştır. Simon bu görüşleriyle daha sonra geliştirilecek olan doküman teorisinin de ilk tohumlarını atmıştır. XVIII. yüzyılda Alman rahibi H. B. Witter ile Alman profesörü J. G. Eichorn ve Fransız tıp doktoru Jean Astruc, Tevrat'ta iki farklı kaynak tesbit etmiştir. XIX. yüzyıldan itibaren bu iki kaynak teorisi daha da geliştirilip dört kaynak teorisi ortaya atılmıştır. Buna göre Tevrat'ta yer alan farklı tanrı isimleri, üslûp ayrılığı, tekrarlar, çelişkiler, anakronizm ve parantez içi açıklayıcı cümleler göz önünde bulundurularak Tevrat'ın dört farklı kaynaktan derlenip meydana getirildiği ileri sürülmüştür. Bunlar, J (Yahvist), E (Elohist), D (Deuteronmy) ve P (Priestly Code) metinleri olarak adlandırılmıştır. Doküman teorisi Alman bilim adamı Julius Wellhausen'la doruk noktasına ulaşmıştır.

İslâm Geleneğinde Tevrat. Kur'an'da Tevrat çoğu İncil'le birlikte olmak üzere on altı âyette on sekiz defa geçmektedir. Bu âyetlerden Tevrat'ın İsrâiloğulları'na indirilen bir kitap olduğu anlaşılmakla birlikte hangi peygamber vasıtasıyla verildiği meselesi açık değildir. İncil'in Îsâ'ya, Zebûr'un Dâvûd'a vahyedildiği belirtilirken Tevrat'ın vahyedildiği peygamber ismi zikredilmemiştir. Müfessirlerin hemen hiçbiri bu konu üzerinde durmamıştır. Müfessirler muhtelif âyetlerde Hz. Mûsâ'ya verildiği belirtilen kitabı (el-Bakara 2/53, 87; el-En'âm 6/154; Hûd 11/17, 110; el-İsrâ 17/2; el-Mü'minûn 23/49; el-Furkān 25/35; el-Kasas 28/43; es-Secde 32/23; es-Sâffât 37/117; Fussılet 41/45; el-Ahkāf 46/12), suhufu (en-Necm 53/36; el-A'lâ 87/19), elvâhı (el-A'râf 7/145, 150, 154) ve furkānı (el-Bakara 2/53; el-Enbiyâ 21/48) Tevrat şeklinde yorumlamıştır (ayrıca bk. NÂMÛS; SİFR). Kur'an'da Tevrat'ın Hz. Mûsâ'nın adıyla birlikte zikredilmemesinin sebebi Medine'deki yahudilerin bu kelimeyi geniş anlamda kullanmaları olabilir, bu kullanım yahudi geleneği için de geçerlidir. Rivayetlerden anlaşıldığına göre Medine ve civarındaki yahudiler Tevrat'ı bütün Ahd-i Atîk'e teşmil etmekteydi (bundan Zebûr'u hariç tutmuş olabilirler; zira yahudi şairi Semmâk, Tevrat yanında Zebûr'dan da söz etmektedir [İbn Hişâm, III, 180]). Yahudilerin bu anlayışı muhtemelen Kâ'b el-Ahbâr ile Vehb b. Münebbih kanalıyla İslâm geleneğine geçmiştir. Abdullah b. Abbas, Ebû Hüreyre, Abdullah b. Selâm,

Kâ‘b el-Ahbâr, Vehb b. Münebbih kaynaklı rivayetlerde genellikle bütün yahudi kaynakları Tevrat kelimesiyle tanımlanmaktadır (krş. İbn Kayyim el-Cevziyye, s. 135). İbn Sa‘d’ın eṭ-Ṭabaḳāt’ında yer alan bir rivayette (VII, 445-446) Kâ‘b şöyle demektedir: “Babam bana Tevrat’tan bir kitap yazmış ve onunla amel etmemi söylemişti. Diğer kitapları da mühürlemiş ve mühürlerini açmamam konusunda benden söz almıştı. İslâm’ın zuhurunda nefsim bana, ‘Belki baban birtakım bilgileri senden gizlemiştir’ dedi. Ben de mühürleri açıp Tevrat’ın diğer kitaplarını okudum. Böylece Hz. Muhammed ve ümmetinin vasıflarını orada bizzat gördüm ve müslüman oldum.” Eğer bu rivayet doğruysa Kâ‘b’ın babasının Tevrat’tan istinsah edip ona teslim ettiği kitap Ahd-i Atîk’in ilk beş bölümü, mühürleyip sakladığı kitaplar ise midraş türü yahudi kaynaklarıdır. Hadis kitaplarında Tevrat Kur’an için de kullanılmakta ve Kur’an’dan “Tevrâten hadîseten” şeklinde söz edilmektedir. Süyûtî, Kur’an’a Tevrat ve İncil isimlerinin verildiğini, fakat artık bu isimleri kullanmanın câiz kabul edilmediğini belirtmektedir (el-İtḳān, I, 165). Yahudi kutsal metinleri söz konusu olunca hadis kaynaklarında Tevrat’la bazan Ahd-i Atîk’in ilk beş kitabı (Müslim, “Ḥudûd”, 28), bazan da tamamı (Nesâî, “Sehiv”, 89) kastedilmektedir. İbn Kayyim el-Cevziyye’nin işaret ettiği gibi Tevrat daha genel anlamda da kullanılmıştır (Hidâyetü’l-ḥayârâ, s. 135). Bununla birlikte Tevrat’ın Hz. Mûsâ’ya verilmiş bir kitap olduğu hadis kaynaklarında açıkça belirtilmektedir (Buhârî, “Tevḥîd”, 19; Müslim, “Ḥudûd”, 28). İlk dönem İslâm ulemâsı, muhtemelen hadis kaynaklarının etkisinde kalarak Tevrat’ı bütün yahudi metinlerini kapsayacak biçimde kullanmıştır. Nitekim Ebü’l-Fidâ İbn Kesîr, Selef ulemâsından çoğunun Tevrat’ı Ehl-i kitap nezdinde okunan kitaplar için genel ad olarak kullandığını veya Tevrat’ın bundan daha umumi bir lafız olduğunu söyler (el-Bidâye, VIII, 531). İbn Kesîr’in bu tesbiti Tevrat’la ilgili tefsir rivayetlerinde açıkça görülmektedir. Zemahşerî’nin tefsirinde naklettiğine göre Tevrat yetmiş deve yükü hacminde indirilmiştir. Sadece bir bölümünü baştan sona okumak tam bir yıl sürmektedir. Bundan dolayı Tevrat’ın tamamını sadece Hz. Mûsâ, Yeşu, Üzeyir ve Îsâ okuyabilmiştir (Keşşâf, II, 157-158). Burada sözü edilen Tevrat bütün yahudi kaynaklarını kapsamaktadır. Tevrat inmeden önce İsrâil’in (Ya‘kūb) kendi nefsine haram kıldığının dışında bütün yiyecekler İsrâiloğulları’na helâldi (Âl-i İmrân 3/93; krş. Tekvîn, 32/32). Allah, Tevrat’ta İsrâiloğulları için cana can, göze göz, dişe diş … karşılığında kısası farz kılmıştır (el-Mâide 5/45; krş. Çıkış, 21/23-25; Levililer, 24/19-

21; Tesniye, 19/21). Kur'ân-ı Kerîm içinde hidayet ve nur bulunan Tevrat'ı tasdik eder (el-Bakara 2/41; el-Mâide 5/48; el-Ahkāf 46/12). Onu Allah'ın indirdiğini, içinde Allah'ın hükümlerinin bulunduğunu, kendilerini Allah'a teslim etmiş peygamberlerin ve âlimlerin yahudilere onunla hükmettiklerini bildirir; yahudileri Tevrat'ın içindekilerle amel etmeye (el-Mâide 5/43-44) ve Tevrat'ta vasıflarını buldukları peygambere iman etmeye çağırır (el-A'râf 7/157). Tevrat'la amel etmeyenler kitap yüklü merkeplere benzetilir (el-Cum'a 62/5) ve onunla amel etmedikçe hiçbir değerlerinin olmayacağı bildirilir (el-Mâide 5/68). Tevrat'ın Hz. Îsâ'ya da öğretildiği (el-Mâide 5/110), onun tarafından içeriğinin tasdik edildiği (Âl-i İmrân 3/50; el-Mâide 5/46) vurgulanır. Bu âyetlerde Tevrat'ın bir ahkâm kitabı olduğuna işaret edilmektedir. Buna göre Kur'an'daki Tevrat'la Ahd-i Atîk'in ilk beş kitabının kastedildiği anlaşılmaktadır. Zira bu beş kitapta peygamber kıssalarının yanında bir kısmına Kur'an'da işaret edilen ahkâm âyetleri bulunmaktadır. Tevrat ile Kur'an arasında hem ahkâm âyetleri hem kıssalar bakımından büyük benzerlik vardır. Tevrat'taki bazı konular Kur'an'da farklı bir üslûpla yer almaktadır. Tevrat kronolojik sırayla düzenlenmiş bir tarih kitabı niteliği taşıdığından hadiseler birbiriyle bağlantılı şekilde anlatılmakta, yer, zaman ve şahıs isimlerine çokça yer verilmektedir. Kur'an'da ise amaç tebliğidir ve kıssalar sistematik biçimde anlatılmamaktadır. Hadis kaynaklarında yer alan, "Tevrat'ı getirip yaydılar" ifadesinden anlaşıldığına göre Hz. Peygamber zamanında yahudilerin elinde rulo halinde Tevrat nüshaları vardı; yahudi din adamları bu ruloları yayarak okurlardı (Buhârî, "Menâḳıb", 26). Ebû Dâvûd'un es-Sünen'inde mevcut bir rivayete göre ("Ḥudûd", 62) Resûl-i Ekrem yahudilere ait bir medreseyi (Beytülmidrâs) ziyareti sırasında Tevrat'a saygı göstermiş, ona ve onu vahyedene iman ettiğini söylemiştir. Diğer taraftan müslümanları uyarmış, yahudilerin Tevrat'tan verdikleri bilgileri ne doğrulamalarını ne de reddetmelerini, sadece, "Allah'a ve O'nun indirdiklerine iman ettik" demelerini öğütlemiştir (Buhârî, "Tevḥîd", 51; "Tefsîr", 11). Tevrat'ın tahrifi meselesi müslüman âlimlerin Ehl-i kitaba karşı üzerinde en çok durduğu konulardan biridir. Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr'in naklettiğine göre müslüman âlimler bu hususta ihtilâfa düşmüş ve üç farklı görüş ortaya çıkmıştır. Bazıları Tevrat'ın tamamının lafız ve mâna bakımından tahrif edildiğini ileri sürmüştür. Aksi kanaate sahip olanlara göre ise tahrif ve tebdil Tevrat'ın lafzında değil tefsirinde meydana gelmiştir. Üçüncü bir grup Tevrat'ın lafzının pek az kısmının tebdil edildiği, asıl tebdil ve tahrifin

tefsirinde meydana geldiğini söylemiştir (el-Bidâye ve’n-nihâye, III, 78-82; ayrıca bk. TAHRİF).

BİBLİYOGRAFYA

Tehẕîbü’l-luġa, “vry” md.; Butrus el-Bustânî, Muḥîtü’l-muḥîṭ, Beyrut 1870, I, 176; İbn Hişâm, es-Sîre (nşr. Mecdî Fethî), Tanta 1995, III, 180; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, VII, 445-446; Ya‘kūb el-Kirkisânî, Kitâbü’l-Envâr ve’l-merâḳıb (nşr. L. Nemoy), New York 1939, I/15:1; İbn Hazm, el-Faṣl, I, 143-150; Zemahşerî, el-Keşşâf (Kahire), II, 157-158; III, 287; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu’l-ġayb,

Tahran, ts. (Dârü’l-kütübi’l-ilmiyye), VII, 159; Moses Maimonides, Mishneh Torah (trc. P. Birnbaum), New York 1974, Sefer Torah, VIII/4; ayrıca bk. tercüme edenin girişi, s. 1; Beyzâvî, Envârü’t-tenzîl, Kahire 1388, I, 144; İbn Kayyim el-Cevziyye, Hidâyetü’l-ḥayârâ fî ecvibeti’l-yehûd ve’n-naṣârâ (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkā), Kahire 1407/1987, s. 135; Ebü’l-Fidâ İbn Kesîr, el-Bidâye ve’n-nihâye (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî), Cîze 1417-18/1997, III, 78-82; VIII, 531; Yosef Albo, Sefer ha-İkarim (ed. ve trc. Isaac Husik), Philadelphia 1946, III, 22, 284; The Kitāb al-Tārīkh of Abu’l-Fath (nşr. ve trc. P. Stenhouse), Sidney 1985, s. 44-48, 95-98; Süyûtî, el-İtḳān (Bugā), I, 165; Saadia Gaon, The Book of Beliefs and Opinions (trc. S. Rosenblatt), New Haven-London 1976, s. 335 (IX/4); R. Simon, A Critical History of the Old Testament, London 1682; F. Josephus, The Complete Works (trc. W. Whiston), Nashville 1998, s. 376-378 (“Antiquities of the Jews”, XII/2:11-15); M. Friedlander, Essays on the Writings of Abraham Ibn Ezra, London 1877, IV, 60-67; Selections from the Arabic Writings of Maimonides (ed. I. Friedlander), Leiden 1909, s. 35-36; I. Davidson, Saadia’s Polemic Against Hiwi el-Belhî: A Fragment Edited from Genizah MS, New York 1915, s. 23-26; Pirke de-Rabbi Eliezer (ed. G. Friedlander), London 1916, s. 10-13; K. Kohler, Jewish Theology: Sistematically and Historically Considered, New York 1918, s. 46; M. Gaster, The Samaritans: Their History, Doctrines and Literature, London 1925, s. 191-192; M. Abdülazîm ez-Zürkānî, Menâhilü’l-ʿirfân, Kahire, ts.,

I, 52-53; B. de Spinoza, A Theologico Political Treatise (trc. R. H. M. Elwes), New York 1951, s. 121-125; Ahmed Rızâ, Muʿcemü metni’l-luġa, Beyrut 1377/1958, I, 414; B. M. Casper, An Introduction to Jewish Bible Commentary, London 1960, s. 37; Avraham Sadaqa-Ratson Sadaqa, Hamisheh Humshei Torah, Tel Aviv 1964, I-VIII; A. Suelzer, “Modern Old Testament Criticism”, The Jerome Biblical Commentary (ed. R. E. Brown v.dğr.), London 1968, II, 596; M. Mendelssohn, Jerusalem and other Jewish Writings (der. ve trc. A. Jospe), New York 1969, s. 137-138; B. J. Bamberger, The Story of Judaism, New York 1970, s. 280-281; J. H. Hayes, Introduction to the Bible, Philadelphia 1971, s. 28; J. B. Agus, “The Conservative Movement”, Understanding American Judaism (ed. J. Neusner), New York 1975, s. 203; Tanna de be Eliyahu (trc. W. G. Braude-I. J. Kapstein), Philadelphia 1981, Eliyahu Zuta, s. 10; Eliyahu Rabah, s. 14; A. S. Halkin, “A Karaite Creed”, Studies in Judaica, Karaitica and Islamica (ed. S. R. Brunswick), Ramat-Gan 1982, s. 151-152; M. Hüseyin Tabâtabâî, el-Mîzân, Beyrut 1983, III, 9; XV, 209; Mesakhtot Kıtanot, London 1984 (Soferim, XI/1); A. Geiger, Judaism and Its History, New York 1985, s. 39-48; N. T. Lopes Cardozo, The Infinite Chain: Torah, Masorah and Man, Jerusalem 1989, s. 37; R. E. Friedman, Kitabı Mukaddes’i Kim Yazdı? (trc. Muhammet Tarakçı), İstanbul 2005, s. 18-44; H. Hirschfeld, “Mohammedan Criticism of the Bible”, The Jewish Quarterly Review, XIII, Philadelphia 1901, s. 222-240; D. R. Blumenthal, “Revelation: A Modern Dilemma”, Conservative Judaism, XXXI/2, New York 1977, s. 63; N. W. Cohen, “The Challenges of Darwinism and Biblical Criticism to American Judaism”, Modern Judaism, IV/2, Oxford 1984, s. 124; H. Lazarus-Yafeh, “Tahrif and Thirteen Torah Scrolls”, Jerusalem Studies in Arabic and Islam, XIX, Jerusalem 1995, s. 85; a.mlf., “Tawrāt”, EI^2 (İng.), X, 393-395; M. Schloessinger, “Hiwi Al-Balkhi”, JE, VI, 429-430; L. Blau, “Torah”, a.e., XII, 196; J. Horovitz, “Tevrat”, İA, XII/1, s. 219-221; A. M. Habermann, “Saadiah (Ben Joseph) Gaon”, EJd., XVII, 612.

Baki Adam

TEVRİYE

(التورية)

Yakın ve uzak iki anlama gelen kelimenin uzak anlamını kastetmek mânasında bedîʻ terimi.

Sözlükte very kökünden türeyen tevriye "gizlemek, sözden ilk anlaşılacak mânayı gizleyip başka bir anlam kastetmek" demektir (Lisânü'l-ʿArab, "vry" md.). Kur'ân-ı Kerîm'de "örtmek; örtünmek, gizlenmek" anlamında aynı kökten türeyen fiiller yer almaktadır (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "vry" md.). Belâgatın bedîʻ kısmında mânayı güzelleştiren söz sanatlarının en önemlilerinden olan tevriye biri kelime söylendiğinde herkesçe anlaşılan, diğeri sadece erbabı tarafından bilinen iki anlamlı kelimeyi gizli bir karineye dayanarak uzak anlamında kullanmayı ifade eder. Tevriye düşünülerek gerçeğine ulaşılabildiği için estetik değeri yüksek bir söz sanatıdır. Tevriye'nin yakın mâna (örten unsur: müverrâ bih) ve uzak mâna (örtülen unsur: müverrâ anh) şeklinde iki temel öğesi bulunur. Yakın ve uzak mânaların ikisi de hakikat veya biri hakikat, diğeri mecaz olabilir. Tevriye gelişim tarihi boyunca başka isimlerle de ele alınmıştır. Abdülkāhir el-Cürcânî ile ona uyan Fahreddin er-Râzî, ayrıca Ebû Yaʻkūb Sekkâkî tarafından kullanılan "îhâm/tevhîm" (yanılgıya düşürmek) sanatın muhtevasına en uygun isimlerden biridir. "Tevcîh" de (sözü iki yönlü olarak söylemek) sanata uyan terimlerdendir. Ziyâeddin İbnü'l-Esîr "mugālata ma'neviyye" (anlam yanıltmacası) terkibini kullanmıştır; ayrıca "ibhâm, tahyîl" terimlerine de yer verilmiştir (Safedî, s. 152-161). Tevriye bazı kategorilere ayrılır.

1. Mücerrede. İbnü'n-Nâzım, Hatîb el-Kazvînî ve Telḫîṣ şârihlerine göre sadece yakın anlamla, Safedî'den itibaren İbn Hicce ve diğer belâgat müelliflerine göre hem yakın hem uzak anlamla ilgili hiçbir kayıt içermeyen tevriye türü olup bu da iki çeşittir. Birincisine örnek olarak şu âyetler zikredilebilir: Hz. Yûsuf'un kardeşleri babalarına, "Vallahi sen hâlâ eski dalâlinin içindesin dediler" (Yûsuf 12/95). Tevriye konumunda bulunan dalâlin yakın anlamı "şaşırma, sapıtma" ve uzak anlamı "sevgi" ile

ilgili kayıtlar yoktur. Yine, “Sizi vasat bir ümmet kıldık” meâlindeki âyette (el-Bakara 2/143) vasat tevriyesinin yakın anlamı “orta düzeyde”, asıl amaçlanan uzak anlamı ise “hayırlı” ile ilgili kayıt mevcut değildir. Şiirden örnek olarak Muhyiddin b. Zeylâk’ın, “Sen bedr olmasaydın/Hediye etmezdi sana sevr hameli” dizesinde bedr “dolunay” ve Bedreddin adlı memduh, sevr “öküz” ve “boğa burcu”, hamel “kuzu” ve “koç burcu” demektir. Hem yakın hem uzak anlamla ilgili kayıt bulunduğu için hiç kayıt yokmuş (mücerrede) konumunda bulunan ikinci türe örnek olarak şu beyit gösterilebilir: “ومَى من اللّحظ سهما/به نمزت ونَبْلا” (Bakışlarıyla bir ok fırlattı/Onunla ölür, onunla çürüyüp gideriz; İbn Mükânis). Burada “ok” ve “çürürüz” mânalarına ihtimali olan “neblâ” tevriyesinin yakın anlamıyla ilgili “sehm” (ok), uzak anlamıyla ilgili “nemûtü” (ölürüz) kayıtları mevcuttur.

2. Müreşşaha. Yakın anlamla ilgili kayıt bulunan tevriyedir. Yakın anlam kelimenin açık mânası olduğundan kayıt onu açıklığa kavuşturmak için değil pekiştirmek için getirilir. Bundan dolayı müreşşaha (güçlendirilmiş) sıfatıyla nitelendirilmiştir. İlgili kaydın tevriye kelimesinden önce veya sonra gelmesine bağlı olarak iki şekilde gerçekleşir. a) “والسماء بنيناها بأيدٍ” (Göğü kendi ellerimizle kurduk) âyetinde (ez-Zâriyât 51/47) müfessirlerin çoğuna göre “eydî” kelimesi “kuvvet ve kudret” şeklinde yorumlandığından tevriye olup yakın anlamı “eller”, uzak anlam “kudret”tir. İş daha çok ellerle görüldüğü için yakın anlamla ilgili “kurduk” fiili önce getirilmiş bir kayıttır. b) “قالت قفوا واستمعوا ما جرى/خالي قد هام به عمّي” (Dedi: Durun da dinleyin olanı/Benim ben’ime herkes tutkundur). Burada yakın anlamı “dayı”, uzak anlamı “ben” olan “hâl” tevriyesinin yakın anlamıyla ilgili “amm” (amca) kaydı sonra gelmiştir, uzak anlamı ise “herkes”tir.

3. Mübeyyene. Bu türde uzak anlamla ilgili kayıt bulunur. Uzak anlam kapalı ve gizli olup sadece erbabı tarafından bilindiğinden kayıt sayesinde açıklığa kavuşmuş olur. Kayıt tevriye kelimesinden önce veya sonra gelebilir. a) “فاليوم ننجّيك ببدنك” (Bugün seni [Firavun] zırhınla kurtaracağız) âyetinde (Yûnus 10/92) beden kelimesi “vücut” ve “zırh” anlamında tevriye olup kendisinden önce “zırh” anlamıyla ilgili kurtarma kaydı yer almıştır. b) “ملكت الخافقين فتهت عجبًا/وليس هما سوى قلبي وقرطك” (Hâfikayn’a mâlik oldun da böbürlendikçe böbürlendin/

Halbuki onlar benim kalbimle senin küpenden başka bir şey değildir; İbn Senâülmülk). Burada yakın anlamı “doğu ile batı”, uzak anlamı “bir yer adı” olan Hâfikayn tevriyesinin uzak anlamıyla ilgili kalp ve küpe kayıtları sonra gelmiştir.

4. Müheyyee. Uzak veya yakın anlamla ilgili bir kayıt kelimenin tevriye şeklinde yorumlanmasına hazırlayıcı olur. Kelime bu kayıt bulunmadan tevriye olarak yorumlanamaz. Bunun aksine müreşşah ve mübeyyen tevriyelerdeki pekiştirici ve açıklayıcı kayıtlar olmadan da tevriye teşekkül eder. Ayrıca kayıtlar tevriye kelimesi gibi iki anlama gelebilen lafızlardan meydana gelmez. Bu tür tevriye kelimesinden önce veya sonra bulunması, iki veya daha çok tevriye kelimesinin birbirini desteklemesi biçiminde üç konumda bulunur. a) İbn Senâülmülk asıl adı Ömer olan, Eyyûbîler’in Hama kolunun kurucusu el-Melikü’l-Muzaffer’i övdüğü kasidesinde şöyle demektedir: “وأظهرتَ فينا من سَمِيّك سنّة/فأظهرتَ ذاك الفرض من ذلك التدْبِ” (Aramızda adaşının [Hz. Ömer] sünnetini yaşattın da/O gelenekten olarak bu ihsanı farzettin). Beyitte yakın anlamı “farz”, uzak anlamı “ihsan” olan farz tevriyesi, ayrıca yakın anlamı “gelenek” uzak anlamı “işte tezlik” olan nedb tevriyesinden önce bunları tevriye yorumuna hazırlayıcı olarak “sünnet” kaydı gelmiştir. b) Hz. Ali’nin Eş‘as b. Kays hakkındaki, “إنع كان يحوك الشمالَ بالمين” (O sağ eliyle örtüler dikerdi) sözünde yakın anlamı “sol el”, uzak anlamı “örtüler” olan “şimal” tevriyesinin hazırlayıcısı konumundaki yemin (sağ el) kaydı sonra gelmiştir. c) Çok tevriyeli. 1. İki tevriyeli. Ömer b. Ebû Rebîa’nın, “Ey Süreyyâ’yı Süheyl’e nikâhlayan/Ömrüne bereket, onlar nasıl birleşebilir ki/Süreyyâ müstakil olunca Şamlı, Süheyl müstakil olunca Yemenlidir” anlamındaki beyitlerinde süreyyâ ve süheyl tevriyelerinin yakın anlamları “yıldız”, uzak anlamları Süreyyâ adlı kadınla Süheyl adlı erkek olup her biri diğerini tevriye anlamını yüklenmeye hazırlamıştır. Süheyl yerine başka bir erkek adı anılsaydı tevriyeli anlam oluşmazdı. Ayrıca burada nikâhlayan ifadesi iki kelimenin uzak mânasını, Şamlı ve Yemenli kayıtları yakın anlamını tevriyeye hazırlamaktadır. Çünkü Süreyyâ Şam tarafında kuzeyde bulunan yıldızın adı, Süheyl de Yemen tarafında güneyde bulunan ay menzilidir. 2. İkiden fazla tevriyeli için Harîrî’nin şu beyti meşhur örnektir: “وحرفٍ كنون تحت راع ولم يكن/بدال يؤمّ الرسْمَ غيّره النقْطُ” (Bir deve ki nûn harfi gibi büklüm büklüm olmuş, ciğere ciğere vuran acımasız bir binici altında/Yağmurların değiştirip anıların izlerini sildiği konak kalıntılarına doğru yön tutmuş). Burada “harf, râ, dâl, resm ve nakt”

kelimeleri birbirini tevriye yorumuna hazırlayıcı durumdadır. Yakın anlamları "harf, râ, dâl, yazmak, noktalamak"tır. Asıl maksat olan uzak anlamları ise "deve (harf), ciğere vuran (râ'), yumuşak davranan (dâl: delâ'dan), konak yeri kalıntısı (resm) ve yağmur damlaları"dır (nakt).

Tevriye mecazla kinayeden karinesinin gizli olmasıyla, ayrıca yakın ve uzak anlamlar arasında bir alâka bulunmaksızın bağlamdan ve lafzın kendisinden anlaşılmasıyla ayrılır. Mecaz ve kinayede iki anlam arasında bir alâkanın bulunması şarttır ve karine genellikle açık durumda olur. Tevriyenin lugazdan farkı, tevriyede birden çok anlamı olan kelimenin bulunması ve lafzın delâleti şart iken lugazda şart görülmemesidir. Safedî ve İbn Hicce gibi edipler yazdıkları eserlerde tevriyeyi "istihdâm" sanatıyla birlikte ele almışlardır. İstihdâm ve tevriye ortak anlamlı kelimelerden meydana gelmekle birlikte istihdâmda kelimenin kendisiyle bir anlamı, zamir veya zamirleriyle başka anlamı kastedildiği için tevriyeden farklıdır.

Tevriyenin belâgat yönü şu üç özelliğinde saklıdır: 1. Asıl anlatılmak istenen uzak anlamın yakın anlamın arkasından ve perde altından zuhur etmesi, güzel bir kadının cemalinin peçesinin altından görünmesine benzer. 2. Muhatap tevriye sözünü işitince karine gizli olduğu için ilk anda yakın mânayı anlar. Daha sonra düşünerek uzak anlamı bulduğu için ruhunda bir huzur hisseder. 3. Açıkça söylenmesi sakıncalı olan sözlerin yalana başvurmadan örtülü biçimde dile getirilmesine imkân verir. Hicret sırasında Hz. Peygamber için, "Bu kimdir?" diye soranlara "هادٍ يهديني" (bana çölde yol gösteren bir rehber) şeklinde tevriyeli cevap veren Ebû Bekir bu suretle hem durumu saklamış hem de yalana başvurmamıştır. Bu sözüyle o yakın anlamıyla "yol gösteren rehber", uzak anlamıyla "İslâm yolunu gösteren peygamber" demek istemiştir. Sözün bu şekilde anlaşılmasına Resûl-i Ekrem'in konumu bir karine teşkil etmektedir (İbn Hicce, Ḫizânetü'l-edeb, II, 41). Özellikle Kur'an'daki müteşâbih âyetlerin ve hadislerle sahâbe sözlerinin yorumunda en iyi yardımcılardan biri tevriyedir. Sekkâkî, Kur'an'daki müteşâbih âyetlerin çoğunun tevriye üslûbunda olduğunu belirtmiştir (Miftâḥu'l-ʿulûm, s. 427).

Eski Arap şairlerinde tevriye sanatı nâdir görülür. Sekkâkî'nin aktardığı şu dize kadîm bir şaire aittir: "خملناهم طرّاً على الدهم بعدما/خلعنا عليهم بالطعان ملابسا" (Onların hepsini zincirlere vurduk/Mızrak darbeleriyle giysilerini

parçaladıktan sonra). Buradaki “dühm” tevriyesinin yakın anlamı “yağız atlar”, uzak anlamı “bukağılar, zincirler”dir. Tevriye konusunda yeni şairlerle edipler özellikle VII (XIII) ve VIII. (XIV.) yüzyıllarda güzel eserler ortaya koymuş, üstün maharet sergilemiştir. Bunlardan Kādî el-Fâzıl ile İbn Senâülmülk’ten başlayarak İbn Mükânis ve Bedreddin İbnü’d-Demâminî’ye kadar Mısırlı ve Suriyeli birçok şair anılabilir (örnekler için bk. İbn Hicce, Ḫizânetü’l-edeb, II, 46-245).

Tevriye kelimesini terim anlamında ilk kullanan edibin Câhiz (ö. 255/869) olduğu söylenirse de Câhiz tevriyeyi “bir şeyi diğeriyle örtmek, gizlemek” şeklinde sözlük mânasında kullanmıştır (Kitâbü’l-Ḥayevân, V, 277, 280). Tevriyeye terim içeriğiyle belki de ilk defa yer veren İbn Reşîḳ el-Kayrevânî onu işaret kapsamında ve işaret yoluyla bir anlama delâlet eden belâgat çeşitlerinden saymış ve kinayeye benzer bir tür olarak değerlendirmiştir (el-ʿUmde, I, 280). Daha sonra Abdülkāhir el-Cürcânî, Fahreddin er-Râzî ve Sekkâkî onu “ihâm” adıyla incelemiştir. İbn Münkız konuyu tevriye adıyla ele almış, belki de terim anlamına en yakın açıklamayı ilk defa o yapmıştır. İbn Münkız tevriyeyi “iki anlamlı kelimeden kastedilen anlamın diğer anlamla örtülüp gizlenmesi” diye tanımlamıştır (el-Bedîʿ, s. 60). İbn Ebü’l-İsbaʻın, “söz sahibinin kelimenin muhtemel iki anlamından birini kullanıp diğerini ihmal etmesi ve asıl muradının ihmal ettiği mâna olması” şeklindeki açıklaması terim anlamına daha yakındır. Şehâbeddin Mahmûd el-Halebî ile Nüveyrî, Kur’an’da da örnekleri bulunduğu için îhâm kavramını uygun bulmamış, konuyu “tahyîl” başlığı altında ele almıştır. “Uzak ve yakın iki mânası olan kelimenin uzak anlamını kastetmek” şeklindeki yerleşmiş tevriye tanımı Abdülkāhir el-Cürcânî, Fahreddin er-Râzî, Sekkâkî, İbnü’n-Nâzım ve Hatîb el-Kazvînî çizgisinde devam etmiş, Telḫîṣ şârihleri de buna uymuştur. Tevriyenin mücerrede ve müreşşaha türlerini muhtemelen ilk defa İbnü’n-Nâzım ortaya koymuş, Kazvînî de ondan yararlanmıştır. Ancak her iki müellif mücerredeyi sadece yakın anlamla ilgili kayıt taşımamakla sınırlandırmıştır. Bu anlayışı Telḫîṣ şârihleri de sürdürmüştür. Tevriyenin dört türünü ilk ortaya koyan Safedî olmuştur. Safedî, Fażżü’l-ḫitâm ʿani’t-tevriye ve’l-istiḫdâm adıyla bir eser yazmış, İbn Hicce ondan esinlenerek Keşfü’l-lis̱âm ʿan vechi’t-tevriye ve’l-istiḫdâm’ı kaleme almıştır. İbn Hicce, tevriyeye 200 sayfadan fazla yer verdiği Ḫizânetü’l-edeb’inde (II, 40-253) anılan eserinin

muhtevasını yansıtmış olmalıdır. Tevriye sanatının yoğun biçimde kullanıldığı Endülüs'te İbn Hâtime'nin divanındaki tevriye içeren şiirleri öğrencisi İbnü'z-Zerkāle müstakil bir eserde toplamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Câhiz, Kitâbü'l-Ḥayevân, V, 277, 280; İbn Reşîḳ el-Kayrevânî, el-ʿUmde (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1353/1934, I, 280-282; İbn Münkız, el-Bedîʿ fî naḳdi'ş-şiʿr (nşr. Ahmed Ahmed el-Bedevî-Hâmid Abdülmecîd), Kahire 1380/1960, s. 60 vd.; Fahreddin er-Râzî, Nihâyetü'l-îcâz (nşr. Bekrî Şeyh Emîn), Beyrut 1985, s. 291; Ebû Ya'kūb es-Sekkâkî, Miftâḥu'l-ʿulûm (nşr. Naîm Zerzûr), Beyrut 1403/1983, s. 427; Ziyâeddin İbnü'l-Esîr, el-Mes̱elü's-sâʾir (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Beyrut 1411/1990, II, 203-210; İbn Ebü'l-İsba', Bedîʿu'l-Ḳurʾân (nşr. Hifnî M. Şeref), Kahire 1392/1972, s. 102-103; a.mlf., Taḥrîrü't-Taḥbîr (nşr. Hifnî M. Şeref), Kahire 1383, s. 268-274; İbnü'n-Nâzım, el-Miṣbâḥ fi'l-meʿânî ve'l-beyân ve'l-bedîʿ (nşr. Abdülhamîd Hindâvî), Beyrut 1422/2001, s. 252-254; Şehâbeddin Mahmûd, Ḥüsnü't-tevessül ilâ ṣınâʿati't-teressül (nşr. Ekrem Osman Yûsuf), Bağdad 1400/1980, s. 248-251; Nüveyrî, Nihâyetü'l-ereb, VII, 131-132; Hatîb el-Kazvînî, el-Îżâḥ (nşr. M. Abdülmün'im el-Hafâcî), Kahire 1400/1980, s. 499-501; Şürûḥu't-Telḫîṣ, Kahire 1937, IV, 322-326; Yahyâ b. Hamza el-Alevî, eṭ-Ṭırâẓü'l-müteżammin fî esrâri'l-belâġa, Kahire 1332/1914, III, 62-66; İbn Kayyim el-Cevziyye, el-Fevâʾid, Kahire 1327, s. 136 vd.; Safedî, Fażżü'l-ḫitâm ʿani't-tevriye ve'l-istiḫdâm (nşr. M. Abdülazîz el-Hinnâvî), Kahire 1399/1979, tür.yer.; Teftâzânî, el-Muṭavvel, İstanbul 1304, s. 330-331; Zerkeşî, el-Burhân, III, 445-447; İbn Hicce, Keşfü'l-lis̱âm ʿan vechi't-tevriye ve'l-istiḫdâm, Beyrut 1312, tür.yer.; a.mlf., Ḫizânetü'l-edeb (nşr. Selâhaddin el-Hevvârî), Beyrut 1426/2006, II, 40-253; İbn Ma'sûm, Envârü'r-rebîʿ fî envâʿi'l-bedîʿ (nşr. Şâkir Hâdî Şükr), Necef 1388/1968, V, 5-15; Besyûnî Abdülfettâh Besyûnî, ʿİlmü'l-bedîʿ, Kahire 1408/1987, s. 45-56; Ahmed Matlûb, Muʿcemü'l-muṣṭalaḥâti'l-belâġıyye ve teṭavvürühâ, Beyrut 1996, s. 433-437.

İsmail Durmuş

TÜRK EDEBİYATI.

Tevriye klasik belâgat kitaplarında anlamla ilgili sanatlar arasında zikredilmişse de başka bir dile çevrilmesi halinde sanatı meydana getiren anlam çokluğu kaybolacağından lafız sanatları arasında da gösterilmiştir (Cevdet Paşa, s. 168; Bilgegil, s. 192). Bazı belâgat kitaplarında tevriye îhâmdan sayılmış, tahyîl, tevcih, mugalata, zülvecheyn, cinâs-ı ma'nevî, kinaye ve ibham sanatlarıyla birlikte incelenmiştir. Recâizâde Mahmud Ekrem, "diğer bir şeyi hatıra getirmek için bir şey söylemek" biçimindeki tanımı altında tevriye ve telmihi birleştirmiştir (Ta'lîm-i Edebiyyât, s. 273). Belâgat kitaplarında tevriye ve îhâm konusundaki farklılık şairin maksadıyla alâkalıdır. Buna göre tevriyede kelimenin yakın anlamı ikinci planda tutularak uzak anlam hedeflenir. "Vehme, şüpheye düşürmek" anlamındaki îhâm ise şairin veya edibin birden fazla anlama gelen bir kelimeyi hangi anlamda kullandığının kesin biçimde bilinememesidir. Özellikle Türkçe belâgat kitaplarında bazan her iki kavrama aynı anlama delâlet etmek üzere yer verilmiştir (Coşkun, s. 114-118).

Tevriyeyi oluşturan kelimenin yakın anlamı ve uzak anlamı vardır. Yakın anlamı kelimenin akla ilk gelen temel anlamı olup bu anlam diğer kelimelerle desteklenir. Uzak anlam ise yine ifadedeki bazı kelimelerin yönlendirmesiyle ortaya çıkar. Bu ikinci anlamla söyleyiş zenginleştirilir. Meselâ Hayâlî için söylenen, "Sözü dilde hayâli gözde kaldı" mısraındaki hayâli kelimesiyle ilk kastedilen kelimenin temel anlamıdır. Ancak bu kelimeyle şairin mahlası da kastedilmek suretiyle mısraın anlamı zenginleştirilmiştir. Mısrada yer alan dil kelimesinin anlamı Farsça'da "gönül", Türkçe'de "lisan"dır. Hayâli kelimesinin yakın anlamı dil kelimesinin her iki anlamıyla uyuşmaktadır. Bâkî, "Minnet Hudâ'ya devleti dünyâ fenâ bulur/Bâkî kalır sahîfe-i âlemde adımız" beytinde yakın anlamı "kalıcı olan", uzak anlamı şairin mahlasını ifade eden bâkî kelimesi tevriyeli kullanılmıştır. Tevriyede bir sebebe/nükteye bağlı olarak maksat gizlenir. Zira maksadı işaret yoluyla veya dolaylı biçimde anlatmak sözü daha etkili hale getirir. Maksadın uzak mâna ile ifadesi anlatıma bir incelik katıyorsa veya anlatımı daha güçlü ve etkili hale getiriyorsa tevriyeye başvurulur. Böylece şair bir tür zekâ oyunuyla söze anlam zenginliği

kazandırmış olur.

Tevriye yapılışına ve anlam özelliklerine göre çeşitlilik göstermektedir. Yapılışlarına göre tevriyeler dörde ayrılır. 1. Mücerret tevriye. İfadede tevriyeli kelimenin yakın veya uzak anlamından birine ait bir işaret bulunmayan tevriyedir. Mücerret tevriyelerin bir kısmında kelimenin uzak anlamı niyet, muhatap, zaman ve mekân gibi ifade dışı unsurlarla belirlenir; buna "hal tevriyesi" denilebilir (a.g.e., s. 107). Meselâ Hüsnî'nin, "Sordum nigârı dediler ahbâb/Semt-i Vefâ'da doğru yoldadır" beytinde vefa ve doğru yol kelimelerinde tevriye vardır. Vefa semti tamlaması yakın anlam olarak sevgilinin bulunduğu yeri, İstanbul'daki Vefa semtini, uzak anlamıyla sevgilinin vefakâr ve sâdık olduğunu belirtmektedir. Vefanın yakın anlamının semt ismi olması için sevgilinin Vefa'da oturması ve orada oturduğunun bilinmesi gerekir. Yine "doğru yoldadır" sözü yakın anlamıyla sevgilinin evinin Vefa semtinde yol üzerinde olduğunu veya Doğruyol caddesinde bulunduğunu, uzak anlamıyla sevgilinin iffet sahibi olduğunu bildirmektedir. 2. Müreşşah tevriye. Tevriyeli kelimeden önce veya sonra yakın anlamla ilgili kelime ya da söz diziminin zikredilmesiyle meydana gelir. Meselâ, "Verdim gönül o gül-ruhun âline aldanıp/Etmezdi kimse eylediğim rengi ben bana" beytinde al kelimesi (kırmızı/hile, tuzak) tevriyeli kullanılmış olup gül-ruh (gül yanaklı) terkibiyle ikinci mısradaki renk kelimesi (renk/hile, aldatmaca) al kelimesinin yakın anlamının kırmızı olduğunu göstermektedir. 3. Mübeyyen tevriye. Tevriyeyi meydana getiren kelimeden önce veya sonra uzak anlamla ilgili bir kelimenin zikredilmesiyle oluşur. Nâilî'nin, "Kûyunda nâle kim dil-i müştâktan kopar/Bir nağmedir hicâzda uşşâktan kopar" beytinde hicaz (Mekke ve Medine/hicaz makamı) ve uşşak (âşıklar/uşşak makamı) kelimeleri tevriyeli kullanılmış, uzak anlam olarak da nağme kelimesiyle irtibatlandırılmıştır. 4. Müheyyi tevriye. Tevriyeli kelimenin uzak mânasıyla ilgili bir veya birkaç sözün daha önce zikredilerek ikili anlama zemin hazırlanan tevriyedir. Keçecizâde İzzet Molla'nın, "Tecemmu' eyleyip meydân-ı lahme/Tuz ekmek hâini bir nice bâğî/Koyup kaldırmadan ikide birde/Kazan devrildi söndürdü ocağı" mısralarında şair ocak kelimesini tevriyeli kullanmış, uzak anlam yerine Yeniçeri Ocağı'nı hedeflemiş, "kazan devrildi" sözüyle zihni bu algıya hazırlamıştır.

Tevriye sanatının en önemli kaynağı cinaslı kelimelerdir. Bu sebeple bazı

belâgatçılar tevriyeyi “cinâs-ı ma‘nevî” şeklinde tanımlamaktadır (a.g.e., s. 108). Fuzûlî’nin, “Sakın gönlüm yıkarsın pendden dem urma ey nâsih/Hevâ-yı nefs ile bir mülkü vîrân eylemek olmaz” beytinde Arap harflerinden nûn, fâ, sîn ile (n-f-s) yazılan kelime hem “nefs” hem “nefes” biçiminde okunabilmektedir. Kelimenin birinci anlamı nefistir (benlik). Beytin vezni ve genel anlamı kelimenin nefs şeklinde okunmasını gerekli kılmaktadır. Buna rağmen beyitteki hevâ ile (hava, nefes) dem (soluk, nefes) kelimenin “nefes” anlamını desteklemektedir. Yine Zâtî’nin, “Gül gülse dâim ağlasa bülbül aceb değil/Zîrâ kimine ağla demişler kimine gül” beytinde ikinci gül kelimesinde böyle bir tevriye mevcuttur.

Tevriye sanatını besleyen öğeler arasında kelime ve deyimlerin asıl anlam, yan anlam ve mecaz anlamları önemli yer tutar. Böylece cümle içinde asıl anlamıyla kullanılan bir kelimenin yan anlamı ve mecazi mânası tenasüple çağrıştırılarak tevriye yapılabilir. Benzer şekilde mecazi mâna ile kullanılan bir kelimenin yan ve asıl anlamı kastedilerek de yapılabilir. Bunun yanında tevriyeli kelimenin uzak ve yakın anlamlarının her ikisi hakiki veya her ikisi mecazi olarak kullanılabilir. Mecazi anlam, yan ve asıl anlama dayalı tevriyeler cinasa dayalı tevriyeler kadar etkili değildir. Ancak kelimenin temel anlamıyla mecazi anlamı arasındaki ilgi zayıfladığında mecazlı tevriyeler de cinaslı tevriyeler kadar bedîî olur. Ziyâ Paşa’nın, “Pek rengine aldanma felek eski felektir/Zîrâ feleğin meşreb-i nâ-sâzı dönektir” beytindeki dönek kelimesinde mecaz anlamıyla asıl anlam birlikte kastedilmiştir. Öte yandan deyimler tevriye sanatının önemli kaynaklarındandır. Mecazi anlamıyla kullanılan bir deyimin gerçek anlamının ifadeye uygun düşmesi tevriye için bir yoldur. Yûnus Emre’nin, “Ben toprak oldum yoluna sen aşurı gözetirsin/Şu karşıma göğüs geren taş bağırlı dağlar mısın” beytinde teşbih yoluyla oluşturulan taş bağırlı (acımasız/dağların içinin taş oluşu) deyimi tevriyeli kullanılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Muallim Nâci, Edebiyat Terimleri: Istılâhât-ı Edebiyye (haz. M. A. Yekta Saraç), İstanbul 2004, s. 114-115; Ahmed Cevdet Paşa, Belâgat-ı

Osmâniyye, İstanbul 1299, s. 168-169; Recâizâde Mahmud Ekrem, Ta'lîm-i Edebiyyât, İstanbul 1299, s. 273-278; M. Kaya Bilgegil, Edebiyat Bilgi ve Teorileri-Belâgat, İstanbul 1989, s. 192-197; Tâhirülmevlevî, Edebiyat Lügatı, İstanbul 1994, s. 159-160; M. A. Yekta Saraç, Klâsik Edebiyat Bilgisi Belâgat, İstanbul 2000, s. 177-181; Menderes Coşkun, Sözün Büyüsü Edebî Sanatlar, İstanbul 2007, s. 104-128; İskender Pala, Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü, İstanbul 2007, s. 454; İsa Kocakaplan, Açıklamalı Edebi Sanatlar, İstanbul 2008, s. 184-187; Hasan Aktaş, Klasik Türk Şiirinde Edebi Sanatlar, Edirne, ts. (Yort Savul Yayınları), s. 104-109.

Meliha Y. Sarıkaya

TEVŞÎ‘

(التوشيع)

Söz içinde ikil kipinin arkasından onu açıklayan bir kısım getirmek anlamında meânî, şiirde aynı vezindeki öğe ve sözlere yer vermek mânasında bedî‘ terimi

(bk. ITNÂB; TATRÎZ).

TEVŞÎH

(bk. MÜVEŞŞAH; TEŞRÎ‘).

TEVŞÎH

(توشيح)

Türk dinî mûsikisinde bir form.

Sözlükte “süslemek, düzenlemek” anlamındaki tevşîh, Türk dinî mûsikisinde mevlid ve mi‘râciyye gibi büyük formda ve uzun eserlerin bölümleri arasında okunmak üzere bestelenmiş, güfteleri Hz. Peygamber’i konu alan ilâhilere verilen addır. Bölümleri süsleyerek renklendirdiği için bu adla anılmış olmalıdır. Tevşîhler bazı eski kayıtlarda “tevşîh ilâhi, mevlid tevşîhi” gibi ifadelerle anılmaktadır. Güfte bakımından na‘tlarla aynı nitelikleri taşıyan tevşîhler, çoğunlukla serbest şekilde (irticâlî) icra edilen na‘tlardan besteli olmaları ve koro halinde okunmaları gibi özellikleriyle ayrılır. Sözleri daha çok Türkçe’dir, ancak Arapça ve Farsça yazılmış tevşîhler de vardır. Güfteleri genellikle iki, üç, beş, altı mısradan ibaret bir kıta olan tevşîhler ekseriyetle devr-i kebîr, çenber, evsat, zencîr gibi büyük usullerle ölçülmüştür.

Tevşîh okuyanlara “tevşîh-han” denir. Tevşîh okuyuşunda dikkat edilmesi gereken hususlar şöylece özetlenebilir: 1. Mevlid bahirleri belli makam ve konular etrafında okunduğundan tevşîhin de okunacak bahrin makamına ve konusuna uygun biçimde seçilmesi gerekir. Meselâ velâdet bahrine rast makamıyla girileceğine göre bu bahirden önce okunacak tevşîh de rast veya rastın tertiplerinden; mi‘rac bahri segâh, hüzzam veya ırak makamlarından okunacağına göre tevşîhin de bu makamlarla olması gerekir. Ayrıca tevşîhin ve bahrin konusu arasındaki uyuma dikkat edilmelidir. 2. Tevşîh okurken dik akorttan mümkün olduğunca kaçınmalı, herkesin uyabileceği orta bir akort tercih edilmelidir. Böylece tevşîhhanla mevlidhan arasında ortaya çıkabilecek akort problemine sebebiyet verilmemiş olur. 3. Tevşîh okuyanlar arasında ses birliğine bilhassa önem verilmelidir. Böylece usul darblarına beraberce uyularak güftede meydana gelebilecek anlam bozukluklarına sebep olan hece bölünmelerinin önüne geçilmiş olur.

Tevşîh formu bestekârlar arasında büyük rağbet görmüş, ilâhiden sonra en

çok beste yapılan dinî mûsiki formu olmuştur. Ancak günümüze ulaşan tevşîh repertuvarında pek çok eserin kaybolduğu anlaşılmaktadır. Cumhuriyet'ten sonra gerçekleştirilen iki ayrı nota neşriyatıyla bu tevşîhlerden bir kısmı yayımlanmıştır. Bunlardan ilki Rauf Yektâ, Zekâizâde Ahmet Irsoy ve Ali Rifat Çağatay'dan meydana gelen tasnif ve tesbit komisyonu tarafından belirlenen yirmi sekiz eserdir (İstanbul 1931). Diğeri Yusuf Ömürlü'nün yayımladığı 193 adet tevşîhtir (İstanbul 2007). Tevşîh repertuvarı içerisinde en çok bestelenen güfte Dede Ömer Rûşenî'nin, "Çün doğup tuttu cihan yüzünü hüsnün güneşi/Kim ola sevmeye bu vechile sen mâhveşi" beytiyle başlayan uzun manzumesidir. Başta Buhûrîzâde Mustafa Itrî Efendi olmak üzere pek çok mûsikişinas tarafından bestelenen eserin yirmi beş ayrı bestesi tesbit edilmiştir. Aziz Mahmud Hüdâyî'nin yazdığı ve yine kendisinin bestelediği söylenen, "Kudûmün rahmeti zevk u safâdır yâ Resûlellah" mısraıyla başlayan çârgâh, Zekâi Dede'nin, "Bir muazzam pâdişahsın ki kulundur cümle şâh" mısraıyla başlayan şevkutarab, Hacı Fâik Bey'in, "Merhabâ ey fahr-i âlem merhabâ" mısraıyla başlayan hüzzam tevşîhleri günümüzde sıkça okunan eserler arasındadır.

BİBLİYOGRAFYA

Türk Musikisi Klasiklerinden İlâhiler: Mevlut Tevşihleri (İstanbul Konservatuvarı Neşriyatı), İstanbul 1931, I, 1-48; Suphi Ezgi, Nazarî-Amelî Türk Musikisi, İstanbul, ts., III, 76-77; TSM Sözlü Eserler, s. 102; Yusuf Ömürlü, Rahmet Peygamberine İlâhîler, İstanbul 2007, tür.yer.; Halil Can, "Dinî Türk Musikisi Lûgatı", MM, sy. 226 (1967), s. 19; a.mlf., "Dinî Musiki", a.e., sy. 293 (1974), s. 19-20.

Nuri Özcan

TEVŞÎHU’d-DÎBÂC

(توشيح الديباج)

Burhâneddin İbn Ferhûn’un Mâlikî âlimlerine dair eserine Bedreddin el-Karâfî (ö. 1008/1600) tarafından yazılan zeyil

(bk. ed-DÎBÂCÜ’l-MÜZHEB).

TEVVÂB

(التوّاب)

Allah’ın isimlerinden (esmâ-i hüsnâ) biri.

Sözlükte “geri dönmek, rücû etmek” anlamındaki tevb (tevbe, metâb) kökünden türeyen tevvâb “dönüş yapan, bu eylemi nicelik ve nitelik açısından çokça gerçekleştiren” mânasına gelir. Terim olarak tevvâb

insan için kullanıldığında “çok tövbe eden”, Allah’a nisbet edildiğinde “tövbeleri çok kabul eden” demektir (Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “tvb” md.; Lisânü’l-ʿArab, “tvb” md.). Kur’ân-ı Kerîm’de tövbe (tevbe) kavramı fiil ve isim kalıplarıyla otuza yakın âyette Allah’a izâfe edilmektedir. Tevvâb ise Allah’ın bir ismi olarak dokuz âyette rahîm, bir âyette hakîm ismiyle, bir âyette de tek başına geçmektedir (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “tvb” md.). Bu âyetlerin ikisinde, “Allah zaten ezelden beri tevvâb olarak nitelenmiştir” (kâne tevvâben) ifadesi kullanılmakta (en-Nisâ 4/16; en-Nasr 110/3), tevvâb bir âyette insanlara nisbet edilmektedir (el-Bakara 2/222). Töbve kavramı çeşitli hadislerde fiil ve isim kalıplarıyla yine Allah’a nisbet edilmekte (Wensinck, el-Muʿcem, “tvb” md.), İbn Mâce ve Tirmizî’nin esmâ-i hüsnâ rivayetlerinde de yer almaktadır (“Duʿâʾ”, 10; “Daʿavât”, 82). Abdullah b. Ömer’den nakledildiğine göre Hz. Peygamber’in sohbetleri esnasında şu duayı 100 defa tekrar ettiği görülmüştür: “Rabbim, beni bağışla, tövbemi kabul et! Şüphe yok ki sen hatalarından dönenlere lutfunla mukabelede bulunan ve bütün günahları bağışlayansın” (İbn Mâce, “Edeb”, 57; Tirmizî, “Daʿavât”, 38).

Tevvâb ismini genellikle “kullarını tövbeye muvaffak kılan ve tövbelerini kabul eden” şeklinde yorumlayan âlimler bunun açıklanmasında kelimenin iki özelliğine işaret etmiştir. Bunlardan biri kök anlamında bulunan “dönme, rücû etme” unsuru, diğeri mübalağa bildiren bir kalıpta bulunuşudur. Tövbe kavramı insana nisbet edildiğinde günah ve mâsiyetten itaate dönmeyi anlatır. Buradaki mâsiyet küfür ve inkârdan başlayıp küçük günahlara kadar iner. Kulun dönüşü hem kalp hem fiil açısından gerçekleşir. Kalbin dönüşü

Allah'a yönelik olmak üzere saygıya (takvâ) bürünmüş sevgi yoluyla olur ve pişmanlık duygusu, bir daha tekrar etmeme niyetini de kapsar. Allah'a nisbet edildiğinde ise kelimenin kök anlamı Allah'ın gazabının rıza ve muhabbete dönüşmesi biçiminde anlaşılır. Nitekim bir âyette Allah'ın tövbe edenleri sevdiği ifade edilmiştir (el-Bakara 2/222). Birçok kaynakta yer alan bir hadiste Hz. Peygamber, kulun tövbe etmesinden Cenâb-ı Hakk'ın duyduğu hoşnutluğun (ferah), yiyecek içeceğini ve her şeyini taşıyan devesini çölde kaybeden bir kişinin onu bulduğunda duyduğu sevinçten çok daha fazla olduğunu ifade etmiştir (Buhârî, "Daʿavât", 4; Müslim, "Tevbe", 1-8).

Tevvâb isminin mübalağa içermesinden dolayı kazandığı muhteva zenginliği çeşitli şekillerde açıklanmıştır. Ebü'l-Kāsım ez-Zeccâcî'ye ait şu yorum bunları özetlemektedir: Tevvâb, "çok sayıdaki insanın tekrarlanan sayısız günahını dilediği kimseler için günahlarından dönmeleri şartıyla her zaman bağışlayan" demektir (İştiḳāḳu esmâʾillâh, s. 62-65). Esmâ-i hüsnâ içinde yer alan afüv, gaffâr, raûf, rahmân gibi isimler de göz önünde bulundurularak tevvâb ismini "kulunu güçlükten kolaylığa, mâsiyetten taate, haramdan mubaha ve gazaptan rızaya çeviren" şeklinde açıklamak mümkündür. Ebû Abdullah el-Halîmî'nin de belirttiği gibi tevvâb olan Allah kötü yoldan dönen kuluna lutuf ve merhametiyle iltifat eder, onun önceki günahlarını affederken iyi amellerini boşa çıkarmaz ve itaatkâr kullarına vaad ettiği lutuflardan onları mahrum etmez (el-Minhâc, I, 206). Allah'ın insanla ilgili fiilî isim ve sıfatları içinde yer alan tevvâb afüv, gaffâr, gafûr, rahîm, rahmân ve raûf isimleriyle anlam yakınlığı içinde bulunur.

BİBLİYOGRAFYA

Ebü'l-Kāsım ez-Zeccâcî, İştiḳāḳu esmâʾillâh (nşr. Abdülhüseyin el-Mübârek), Beyrut 1406/1986, s. 62-65; Hattâbî, Şeʾnü'd-duʿâʾ (nşr. Ahmed Yûsuf ed-Dekkāk), Dımaşk 1404/1984, s. 90; Ebû Abdullah el-Halîmî, el-Minhâc fî şuʿabi'l-îmân (nşr. Hilmî M. Fûde), Beyrut 1399/1979, I, 206; İbn Fûrek, Mücerredü'l-Maḳālât, s. 55; Abdülkāhir el-Bağdâdî, el-Esmâʾ

ve’ṣ-ṣıfât, Kayseri Râşid Efendi Ktp., nr. 497, vr. 82a; Kuşeyrî, et-Taḥbîr fi’t-teẕkîr (nşr. İbrâhim Besyûnî), Kahire 1968, s. 84; Gazzâlî, el-Maḳṣadü’l-esnâ (Fazluh), s. 150-151, 174.

Bekir Topaloğlu

TEVVÂBÎN

(التوّابون)

Hz. Hüseyin’in intikamını almak için harekete geçen ilk zümre.

Ehl-i beyt’e büyük sevgi besleyen müslümanları derinden etkileyen Kerbelâ Vak‘ası, Hz. Ali’nin ve oğullarının haklarını arama iddiasıyla ortaya çıkan ve Şiîliğin zuhuruna zemin hazırlayan bazı hareketlerin temelini oluşturmuştur. Kerbelâ Vak‘ası yüzünden I. Yezîd’e ve yönetimine karşı düşmanlık besleyen grupların başında Hz. Hüseyin’i Kûfe’ye davet ettikten sonra ona yardım etmeyen Kûfeli taraftarları gelir. Hüseyin’e karşı dürüst davranmadıkları için büyük pişmanlık duyan ve işledikleri bu günahtan ancak onu şehid edenleri ve onlara emir verenleri öldürmekle kurtulabileceklerine inanan bu gruba Tevvâbîn (tövbe edenler) denilmiştir.

Tevvâbîn, amaçlarını gerçekleştirmek üzere Hz. Ali’nin yakınlarından sahâbî Süleyman b. Surad’ın evinde gizli toplantılar yapmaya başladı. Süleyman b. Surad başkanlığında Müseyyeb b. Necebe el-Fezârî, Abdullah b. Sa‘d b. Nüfeyl el-Ezdî, Abdullah b. Vâl et-Temîmî, Rifâa b. Şeddâd el-Becelî’den oluşan beş kişilik bir heyet oluşturuldu. Bunlar 61 (680) yılında halkı gizlice Hz. Hüseyin’in intikamını almak amacıyla davet etmeye başladı (Taberî, V, 558). Silâhlı mücadele için gerekli malzemeyi toplama çalışmaları Yezîd b. Muâviye’nin ölümüne kadar (64/683) sürdürüldü. Yezîd’in ölümüyle birlikte hareketin lider kadrosunda bulunanlar Süleyman b. Surad’ın yanına gelerek yönetimin zaafa düştüğünü belirttiler ve hemen harekete geçip Hz. Hüseyin’in katillerini yakalayıp cezalandırmayı teklif ettiler. Süleyman onlara acele etmemelerini, katiller arasında Kûfe ileri gelenlerinin de bulunduğunu, harekete geçtikleri takdirde bunların kendilerine karşı koyarak Abdullah b. Zübeyr’e katılacaklarını söyledi.

Süleyman b. Surad, Sa‘d b. Huzeyfe el-Yemân’a bir mektup yazarak faaliyetleri hakkında bilgi verdi ve Medâin’deki Ehl-i beyt taraftarlarını 65 yılı Rebîülâhir ayının ilk gününde (15 Kasım 684) Nuhayle’de yapılacak toplantıya çağırdı. Sa‘d b. Huzeyfe’nin harekete hazır olduklarını bildiren

cevabı ve Basra’da bulunan Müsennâ b. Mahârribe el-Abdî’nin destek sözü onları ümitlendirdi. I. Yezîd’in ölümünden altı ay sonra önce Muhtâr es-Sekafî, ardından da Mekke’de halifeliğini ilân eden Abdullah b. Zübeyr tarafından vali tayin edilen Abdullah b. Yezîd el-Hatmî Kûfe’ye geldi. Hz. Ali’nin oğlu Muhammed b. Hanefiyye’nin veziri sıfatıyla geldiğini söyleyip onun imamlığı için davette bulunan Muhtâr es-Sekafî halkı Hüseyin’in katilleriyle savaşmaya teşvik etmekle birlikte Tevvâbîn hareketine katılmadı. Muhtâr, Süleyman b. Surad ve arkadaşlarını savaştan anlamayan, kendilerini boş yere tehlikeye atan bir grup diye eleştiriyordu (a.g.e., V, 561). Bu süreçte Hz. Ali evlâdı taraftarlarının çoğunluğu Süleyman’ın yanında kaldı, Muhtâr’a pek katılan olmadı. Aynı günlerde Kûfe Valisi Abdullah b. Yezîd’e Hz. Ali taraftarlarının Süleyman b. Surad liderliğinde isyan hazırlığı yaptığı, Muhtâr’la beraber olan az sayıda bir topluluğun İbn Surad’ın faaliyetlerinin neticesini beklediği ihbar edildi ve onlara karşı silâh kullanması istendi. Ancak vali, Hz. Ali taraftarları silâha başvurmadıkları sürece

kendisinin de onlara karşı güç kullanmayacağını söyledi. Bu konuda haberlerin yayılması üzerine camide Kûfe halkına hitap eden vali şu anda onlara karşı bir harekete geçmeyeceğini, Hüseyin’in öldürülmesini kendisinin de bir facia kabul ettiğini belirtti. Birbirlerinin kanını dökmek yerine o sırada üzerlerine gelmekte olan Emevî kumandanı Ubeydullah b. Ziyâd’a karşı birleşmeyi teklif etti. Hz. Hüseyin’in ve yanındakilerin katili olan Ubeydullah’ın ve babasının valilikleri sırasında yaptıkları zulmü hatırlatıp Ubeydullah’ın şehri ele geçirmesi durumunda kendilerini köleleştireceğini ileri sürdü. Valinin ardından konuşan haraç emîri, Süleyman ve taraftarlarının bir isyana kalkışmaları halinde şiddetle cezalandıracaklarını söyleyince büyük tartışmalar çıktı. Daha sonra Tevvâbîn liderlerinin valiyle görüşüp özür dilemesiyle ortalık yatıştı (a.g.e., V, 563). 65 (684) yılında Süleyman b. Surad, taraftarlarına isyan için belirlenen günde Nuhayle’deki ordugâhta toplanmalarını emretti ve rebîülâhir ayının ilk gününde (15 Kasım) kendisi de oraya gitti. Süleyman’a biat edenlerin kaydedildiği divanda 16.000 kişinin adı bulunduğu halde sadece 4000 kişinin geldiğini gören Süleyman Nuhayle’de üç gün bekledi; adamlarını Kûfe’ye gönderip sözlerinden dönenlerin katılımını sağlamaya çalıştı ve neticede 1000 kişi daha kendisine katıldı. Müseyyeb’in gönülsüz katılacaklardan fayda gelmeyeceğini söylemesi üzerine beklemekten

vazgeçti. Taraftarlarına da bu yola Allah'ın rızasını ve âhiret sevabını kazanmak için çıktıklarını, bunun dışında beklentileri olanların ayrılmasını bildirdi. Basra ve Medâin'den söz verdikleri halde kimse gelmedi (İbn Kesîr, XI, 697). Bu sırada Sa'd b. Nüfeyl, Hz. Hüseyin'in intikamını almaya Ömer b. Sa'd b. Ebû Vakkās gibi Kûfe'de bulunan katillerinden başlamayı teklif etti. Ancak Süleyman baş düşmanları Ubeydullah b. Ziyâd'a karşı gideceklerini söyledi.

Tevvâbîn'in harekete geçmek üzere olduğunu duyan ve Kûfe'yi savunmak için onlara ihtiyacı bulunan Kûfe Valisi Abdullah b. Yezîd, Süleyman'a haber göndererek Kûfe'de kalıp İbn Ziyâd'a karşı birlikte savaşmayı yahut onun üzerine gitmeyi teklif etti; ancak bu teklifleri reddedildi. 5 Rebîülâhir 65 (19 Kasım 684) tarihinde yatsıdan sonra Nuhayle'den ayrılan Tevvâbîn mensupları geceyi Deyrüla'ver'de geçirdi. İkinci konaklama yeri olan Fırat kenarındaki Aksas'ta 1000 kişinin ayrılmış olduğu ortaya çıktı. Süleyman b. Surad, Kerbelâ'ya doğru hareket emrini verdi. Hz. Hüseyin'in kabrine varınca kendisini yardımsız bırakmak suretiyle yaptıkları hatadan derin pişmanlık duyduklarını belirten Tevvâbîn günahlarından tövbe edip onun şehid edildiği ideal uğruna savaşmaya and içti. Kabrin başında bir gün kaldıktan sonra Kerbelâ'dan ayrılan grup Hassâse, Enbâr ve Sadûd üzerinden Kayyâre'ye ulaştı. Bu sırada Kûfe valisinin Ubeydullah'a karşı birlikte mücadele etmeyi öneren mektubu geldi, fakat onlar kararlarından dönmediler. Karkīsiye civarına geldiklerinde şehre saldırmalarından çekinip tahkimat yapan Abdullah b. Zübeyr'in Karkīsiye Valisi Züfer b. Hâris el-Kilâbî'ye savaş maksadıyla gelmediklerini bildirip kendileri için bir çarşı kurmasını istediler. Bu teklifi kabul eden vali onlara güçlü bir Emevî ordusunun Aynülverde'ye gelmekte olduğunu haber verdi; şehirde konaklamalarını ve ortak düşmana karşı güçlerini birleştirmeyi teklif ettiyse de teklifi kabul edilmedi. Bunun üzerine Züfer b. Hâris, kendilerine Emevî kuvvetlerinden daha önce hareket ederek Aynülverde'de karargâh kurmalarını tavsiye etti. Karkīsiye'den ayrılan Süleyman, Müseyyeb b. Necebe'yi Emevîler'in Rakka'daki ordugâhından ayrılan Suriye öncü birliklerinin üzerine sevketti. Meydana gelen savaşta birliklerinin yenildiğini öğrenen Ubeydullah b. Ziyâd, Husayn b. Nümeyr kumandasında 12.000 kişilik bir takviye kuvveti gönderdi. Husayn önce onları halifeye itaate davet etti. Süleyman b. Surad, Hüseyin'in katili olarak kabul ettikleri Ubeydullah b. Ziyâd'ın kendilerine teslim edilmesini, ayrıca halifeliğin Ehl-

i beyt’e verilmesini istediklerini bildirdi. Anlaşma sağlanamayınca 22 Cemâziyelevvel 65 (4 Ocak 685) tarihinde başlayıp üç gün süren savaş Süleyman b. Surad, Müseyyeb b. Necebe, Abdullah b. Sa‘d ve Abdullah b. Vâl’in de öldürülmesinin ardından Tevvâbîn’in ağır hezimetiyle sonuçlandı. Tevvâbîn’in beş liderinden sağ kalan Rifâa b. Şeddâd gece karanlığından faydalanıp diğer sağ kalanlarla birlikte Karkīsiye’ye çekilmeyi başardı (bk. AYNÜLVERDE SAVAŞI). Üç gün burada kaldıktan sonra dağıldılar. O sırada hapiste bulunan Muhtâr es-Sekafî, Kûfe’ye dönen Rifâa’ya bir tâziye mektubu gönderdi. İsyanları dolayısıyla onları övdüğü mektubunda Ehl-i beyt’in intikamını almakla görevlendirildiğini bildirip kendisine katılmalarını istedi. İlk Şiî hareketlerinden olan Tevvâbîn hareketi böylece başarısızlıkla neticelendi. Harekete katılanların tamamına yakınının Hâricîler gibi bedevî kabilelerine mensup olduklarına dikkat çekilmektedir (Watt, s. 50; Fığlalı, XXVI [1983], s. 351).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳātü’l-kübrâ (nşr. Ali M. Ömer), Kahire 1421/2001, V, 196-198; VIII, 148; Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), V, 551-563, 580-608; İbn A‘sem el-Kûfî, el-Fütûḥ, Beyrut 1406/1986, III, 224-248; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, IV, 158-165, 175-188; Nüveyrî, Nihâyetü’l-ereb, XX, 527-541; Ebü’l-Fidâ İbn Kesîr, el-Bidâye (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî), Cîze 1418/1998, XI, 684-688, 695-703; M. Ebü’l-Fazl İbrâhim-Ali M. el-Bicâvî, Eyyâmü’l-ʿArab fi’l-İslâm, Kahire 1394/1974, s. 436-449; W. Montgomery Watt, İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri (trc. Ethem Ruhi Fığlalı), Ankara 1981, s. 50; Ethem Ruhi Fığlalı, “İlk Şiî Olaylar: Tevvâbûn Hareketi”, AÜİFD, XXVI (1983), s. 335-352; Muhsin b. el-Arabî, “Es̱eru ḥareketi’t-Tevvâbîn fi’l-edeb ḫuṭabü züʿamâʾihâ ve resâʾilühüm”, Ḥavliyyâtü’l-Câmiʿati’t-Tûnisiyye, sy. 28, Tunus 1988, s. 265-286; Mükrimin Halil Yinanç, “Aynülverde”, İA, II, 74; K. V. Zetterstéen, “Süleyman”, a.e., XI, 175-176; F. M. Denny, “Tawwābūn”, EI² (İng.), X, 398.

İsmail Yiğit

TEVZERÎ

(bk. İBNÜ'n-NAHVÎ).

TEYAKKUZ

(bk. YAKAZA).

TEYEMMÜM

(التيمّم)

Abdest alınamadığı veya gusül yapılamadığı durumlarda temiz toprak yahut yer cinsinden bir maddeye elleri sürerek yüzü ve iki kolu meshetme.

Sözlükte "kastetmek, yönelmek" anlamındaki teyemmüm Kur'ân-ı Kerîm'de sözlük anlamıyla kullanılmıştır (el-Bakara 2/267). Terim olarak teyemmüm, suyu temin etme veya kullanma imkânının bulunmadığı durumlarda büyük ve küçük hükmî kirliliği (hades) gidermek amacıyla iki eli temiz toprak veya yer cinsinden sayılan bir maddeye sürerek yüzü ve iki kolu meshetmekten ibaret hükmî temizliktir (farklı tanımlar için bk. Şirbînî, I, 87; Mv.F., XIV, 248). Abdest ve gusül, normal durumlarda su ile olan ve maddî temizlenme özelliği de taşıyan hükmî bir temizlik iken teyemmüm istisnaî hallerde başvurulan, abdest ve gusül yerine geçen (bedel) sembolik bir işlemdir. İslâm'da mükellefler için böyle bir imkânın tanınması, hem başta namaz olmak üzere ibadetlerin

ifasına büyük önem verilmesi hem de kolaylığın ilke edinilmesinin bir sonucudur. Yahudilik'te bazı duaların okunmasından önce su bulunamaması durumunda ellerin toprak, çakıl veya talaşa sürülebileceği hükmü bulunmaktadır (The Babylonian Talmud, Berakoth, 15a). İslâm'da teyemmümün meşruiyeti, Benî Mustalik̤ (Müreysî') Gazvesi dönüşünde (5/627) veya bir başka gazvede Hz. Âişe'nin gerdanlığını kaybetmesi dolayısıyla Resûlullah ve ashabının susuz bir yerde konaklaması ve abdest alacak su bulamaması üzerine nâzil olan, "Eğer hasta olur veya yolculukta bulunursanız yahut sizden biriniz ayak yolundan gelirse veya kadınlara dokunup da su bulamazsanız o zaman temiz bir toprakla teyemmüm edin; yüzlerinize ve ellerinize ondan sürün" âyeti (el-Mâide 5/6; ayrıca bk. en-Nisâ 4/43) ve Hz. Peygamber'in kavlî ve amelî sünnetiyle sabittir. Ayrıca, "Benden öncekilere verilmeyen beş şey bana verildi: Yeryüzü benim için mescid ve temiz kılındı …" (Buhârî, "Teyemmüm", 1; Müslim, "Mesâcid", 5); "On yıl su bulamasa da temiz toprak müslümanın temizlenme aracıdır, suyu bulunca tenini ona değdirsin" (Tirmizî, "Ṭahâret", 92) gibi hadisler

zikredilebilir. Bunlardan hareketle İslâm âlimleri teyemmümün belli durumlarda abdest ve gusül yerine geçeceği hususunda icmâ etmiştir.

Şartları. A) Câiz Kılan Durumlar. Teyemmümü câiz kılan özür suyun kullanılamamasıdır. Bu da ya suyun bulunmaması veya bulunduğu halde kullanmaya güç yetirilememesiyle gerçekleşir. 1. Suyun bulunmaması. Yolculukta hiç su bulamayan veya abdest için yetecek miktarda bulamayan kişi teyemmüm yapar. Şâfiî ve Hanbelîler'e göre su yetersiz miktarda ise yettiği kadar kullanılır, sonra teyemmüm yapılır. Yolcu yakında su bulunabileceğini düşünüyorsa önce suyu aramalıdır, bulunmadığından eminse su araması gerekmez. Teyemmümün câiz olması için su ile teyemmüm yapacak kişi arasındaki mesafenin takdiri hususunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Hanefîler'e göre bu mesafenin en az 1 mil (yaklaşık 2 km.), Mâlikîler'e göre 2 mil, Şâfiîler'e göre 400 kulaç (yaklaşık 200 m.) kadar olması gerekir. Hanbelîler'e göre, teyemmüm yapacak kişi suyu örfen yakın sayılan mesafe içinde aramak zorundadır. Başkasında su bulan kişi normal sayılabilecek bir fiyatla satılması ve başka bir şey için paraya ihtiyacı olmaması halinde suyu satın almalıdır; suyun aşırı fiyatla satılması veya kişinin parasının bulunmaması durumunda teyemmüm yapılır. Mâlikîler'le bazı Hanbelîler, yanında para olmayan kişinin borçlanarak su satın almasını gerekli görür. Ekseriyete göre hibe edilen suyun kabul edilmesi gerekir; ancak suyun kendisi değil parası hibe edilirse alınması gerekmez. Yolcu olmayan kimse de (mukim) su bulamadığı takdirde teyemmümle namaz kılabilir ve çoğunluğa göre bu namazı iade etmez. Yanında su bulunduğunu unutan yolcu, teyemmüm edip namaza başladıktan sonra suyu hatırlarsa namazını bozarak abdest alması gerekir. Namazı bitirdikten sonra suyu hatırlarsa namazı kazâ etmez. Fakihlere göre namaz vakti çıkmadan su bulacağını ümit eden kişinin namazı vaktin sonuna kadar geciktirmesi efdaldir; aksi halde namazı vaktin başında kılması çoğunluğa göre daha faziletlidir. 2. Suyu kullanamamak. Bu da ya hastalık, hastalık korkusu veya suyu kullanmaktan âciz olmakla gerçekleşir. Suyun kullanılması durumunda ölüm, bir organın telef olması, hastalığın artması veya iyileşmenin gecikmesi söz konusu ise hastanın teyemmüm etmesi ittifakla câiz görülmüştür. Hareket edemeyen ve kendisine yardım edecek kimsesi bulunmayan hasta da teyemmüm yapar; imkânı olan ve normal ücretle yardımcı tutabilen kişinin teyemmüm yapması ise câiz değildir. Amr b. Âs kumanda ettiği Zâtüsselâsil Seriyyesi esnasında ihtilâm

olmuş ve soğuktan korktuğu için teyemmüm yaparak namaz kıldırmış, Hz. Peygamber de onun yaptığını onaylamıştır (Buhârî, “Teyemmüm”, 7; Ebû Dâvûd, “Ṭahâret”, 124). Hanefîler’in çoğu soğuk gerekçesiyle teyemmümü yalnız cünüplük halinde câiz görür; ancak abdest için de aynı tehlikenin kesin hale gelmesi durumunda teyemmüme cevaz veren Hanefî âlimleri vardır. Çoğunluğa göre soğuk gerekçesiyle teyemmüm yapan kişi namazını iade etmez; Şâfiîler’in bir kısmına göre ise iade eder. Öte yandan ikrah, hapis, bağlanma, hayvan veya düşmandan korkma gibi durumlar da su yokluğu hükmündedir ve ister yolcu ister mukim olsun kişi teyemmüm yapabilir. Yanında sadece içmek veya yemek pişirmek gibi zaruretler için su bulunan kişi de teyemmüm edebilir.

B) Temiz Toprak. Fakihler, teyemmüm yapılacak yerin temiz yeryüzü parçası olması gerektiği konusunda görüş birliği içindedir. Ancak âyette geçen “saîd” kelimesinin tefsirinde farklı görüşler vardır. Ebû Hanîfe’ye ve İmam Muhammed’e göre yer cinsinden olan toprak, taş vb. her şeyle teyemmüm yapılabilir. Mâlikîler de bu görüştedir; hatta Mâlikîler’e göre eritme imkânı yoksa karada veya denizdeki buzla teyemmüm câizdir. Ebû Hanîfe’ye göre teyemmüm yapılan şeyden elde bir parça kalması şart değildir; Muhammed’e göre ise şarttır. Dolayısıyla Ebû Hanîfe’ye göre kaygan taş, kireç, sürme taşı, toprak duvar, kireçle sıvanmış duvar, kaya tuzu, toprak kiremit, çamur vb. maddelerle teyemmüm yapılabilir. Ebû Hanîfe’ye ve Muhammed’e göre elbise, kumaş, eyer vb. bir şeye vurulunca çıkan tozla da teyemmüm etmek câizdir. Yer cinsinden olmayan, tahta ve ot gibi yanınca kül haline gelen veya demir, bakır, cam gibi ısıtılınca yumuşayıp eriyen maden vb. maddelerle teyemmüm yapılmaz. Şâfiîler, Hanbelîler ve Ebû Yûsuf’a göre yalnız temiz, vurulduğunda elde toz bırakan toprakla teyemmüm edilebilir. Şâfiîler ve bir rivayete göre Ebû Yûsuf ile Hanbelîler kumu toprak hükmünde saymıştır.

Rükünleri. Teyemmümün iki rüknü/farzı üzerinde görüş birliği vardır: Elleri yere vurmak ve belirli organları meshetmek. Niyet çoğunluğa göre rükün, Hanefî ve Hanbelîler’in bir kısmına göre şarttır. Yüzün meshedilmesinde ittifak vardır. Hanefî ve Şâfiîler’e göre kolların dirseklere kadar meshedilmesi gerekir; teyemmüm abdest yerine geçtiğinden kollar abdestte yıkandığı yere kadar meshedilmelidir. Mâlikî ve Hanbelîler’e göre ise ellerin bileklere kadar meshedilmesi farz, dirseklere kadar meshedilmesi

sünnettir. Hz. Peygamber'den her iki şekil de rivayet edilmiştir (Buhârî, "Teyemmüm", 4; Ebû Dâvûd, "Ṭahâret", 121). Hanefî ve Şâfiîler'e göre yüz ve kollar için yere birer defa vurmak farzdır. Mâlikî ve Hanbelîler'e göre ise birinci vuruş farz, ikincisi sünnettir. Bu konudaki ihtilâfların sebebi teyemmüm âyetinin kapalı (mücmel) yönlerinin bulunması ve konuyla ilgili hadislerin farklı şekillerde rivayet edilmesidir. Fakihlere göre toprağın meshedilen organın her yerine ulaştırılması, bunu engelleyen yüzük vb. şeylerin çıkarılması gerekir. Parmak aralarının sıvazlanması Hanefî ve Mâlikîler'e göre vâcip, Şâfiî ve Hanbelîler'e göre menduptur. Teyemmümde meshedilen organlar arasında tertibe riayet edilmesi Hanefî ve Mâlikîler'e göre müstehap, Şâfiîler'e göre farzdır. Hanbelîler ise yalnız küçük hadesten sonra yapılan teyemmümde tertibi farz kabul etmiştir. Hanefî ve Şâfiîler teyemmümde ara verilmeden organların peşpeşe meshedilmesini sünnet, Mâlikîler

farz, Hanbelîler ise yalnız küçük hadesten sonra farz görmüşlerdir. Mâlikîler'e göre teyemmümle namaz vb. fiiller arasında da beklenilmemesi vâciptir.

Sünnetleri. Teyemmümden önce besmele çekmek Hanefî ve Şâfiîler'e göre sünnet, Mâlikîler'e göre fazilet, Hanbelîler'e göre vâciptir. Hanefî ve Şâfiîler'e göre teyemmüm iki defa yere vurarak birincisinde yüzün, ikincisinde dirseklere kadar kolların meshedilmesiyle yerine getirilir. Mâlikî ve Hanbelîler'e göre ise yere bir defa vurmak ve yüzle bileklere kadar elleri meshetmek yeterli olmakla birlikte yere iki defa vurulması ve kolların dirseklere kadar meshedilmesi efdaldir. Hanefîler'e göre elleri yere vururken parmakların arasını açmak, elleri yerde ileriye geriye doğru oynatmak, ardından elleri kaldırıp silkelemek sünnettir. Mâlikîler'e göre kıbleye dönmek, sağ kolu önce meshetmek ve parmakların arasını sıvazlamak fazilettir. Şâfiîler ayrıca abdestte olduğu gibi teyemmümden sonra da kelime-i şehâdet getirmeyi sünnet kabul etmiştir. Sünnetlerin terkedilmesi ve meshin tekrarlanması ittifakla mekruh sayılmıştır. Mâlikîler'e göre boş konuşmak, dirseklerden yukarısını meshetmek; Şâfiîler'e göre çok toprak kullanmak, namaz kıldıktan sonra teyemmümü tazelemek, namaz bitmeden teyemmüm organlarından toprağı temizlemek; Hanbelîler'e göre iki defadan fazla toprağa vurmak ve azsa toprağı üflemek de mekruhtur.

Teyemmümün Bozulması. Abdesti ve guslü bozan her şey teyemmümü de bozar. Zaruri ihtiyacı dışında ve abdeste yetecek miktardaki suyu görmek veya kullanmaya güç yetirmek Hanefî ve Mâlikîler'e göre teyemmümü bozar; Şâfiî ve Hanbelîler'e göre su abdeste yetecek kadar olmasa da teyemmüm bozulur. Namaz kılarken suyu görmek Hanefî ve Hanbelîler'e göre namazı bozar, Şâfiî ve Mâlikîler'e göre ise bozmaz; ancak Şâfiîler'e göre o yerde su bulma ihtimali yüksek idiyse namaz bozulur. Namaz bittikten sonra vakit çıkmadan su bulunması halinde çoğunluğa göre namazın iadesi gerekmez; yalnız Şâfiî mezhebinde tercih edilen görüşe göre, mukim olan kişi su bulma ihtimali yüksek bir yerde teyemmüm almışsa namazı iade etmelidir. Teyemmümü câiz kılan durumun ortadan kalkması, meselâ düşmanın gitmesi, hastalığın veya soğuğun sona ermesi de teyemmümü bozar. Mâlikîler'e göre teyemmümle namaz arasına uzun bir fâsıla girerse teyemmüm yine bozulur. Çoğunluğa göre bir kimsenin suyun bulunmadığını ve gusletme imkânı olmadığını bildiği halde eşiyle ilişkiye girmesi mekruh değildir; Mâlikîler ve bir rivayete göre Hanbelîler ise bir zarara yol açma durumu dışında su bulamayan kimsenin abdest veya guslü bozacak bir şey yapmasını mekruh görmüştür. Çoğunluk dinen meşrû görülmeyen bir amaçla yolculuğa çıkan kişi için de teyemmümü câiz görür.

Teyemmümle Yapılabilecek İbadetler ve Vakit Sınırı. Teyemmüm su ile alınan abdest ve yapılan gusülden bedel olup onların yerine geçtiğinden abdest ve gusülle yerine getirilen namaz, tavaf ve Kur'an okuma gibi her ibadet teyemmümle de yapılır. İmam Muhammed ve bazı âlimler dışında çoğunluğa göre teyemmüm alan kişinin abdestli kişilere namaz kıldırması câizdir. Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelîler teyemmümün zaruret sebebiyle bedel olduğunu, teyemmümle hükmî kirliliğin kalkmadığını, sadece namaz kılmaya izin verildiğini kabul eder. Hanefîler'e göre ise teyemmüm mutlak anlamda bedeldir; dolayısıyla su bulunana kadar hadesi ortadan kaldırır. Bu görüş ayrılığının sonucu şudur: Hanefîler'e göre vakit girmeden önce teyemmüm yapılabilir ve teyemmüm yapan kişi bu teyemmümle istediği kadar namaz kılabilir. Diğer üç mezhebe göre ise belli vakti bulunan namaz için vakit girmeden teyemmüm yapılamaz; cenaze namazı, belli vakti olmayan nâfile namaz veya kazâ namazı için kerahet vakitleri dışında teyemmüm yapılabilir. Mâlikî ve Şâfiîler'e göre her farz namaz için ayrı teyemmüm gerekir, bu sebeple vakit namazının yanı sıra kazâ namazı

kılınamaz; ancak bir farz ile birden fazla nâfile namaz kılınabilir. Farz ve nâfile namaz kılındığında Mâlikîler'e göre önce farzı kılmak gerekir; Şâfiîler'e göre böyle bir kısıtlama yoktur. Hanbelîler'e göre ise teyemmüm yapan kişi vakit çıkmadığı sürece vakti giren namazı, kazâ namazlarını ve nâfile namazları kılabilir. Mâlikîler'e ve Şâfiî mezhebinde tercih edilen görüşe göre vaktin namazıyla cenaze namazını aynı teyemmümle kılmak câizdir. Hanefîler'e göre bedeli bulunmayan farz veya sünnet namazların, meselâ cenaze, bayram, küsûf ve husûf namazlarının abdest alındığı takdirde kaçırılması ihtimali varsa teyemmüm yapmak câizdir. Bedeli bulunan namazların, meselâ cuma namazının, cemaatle kılınan vakit namazlarının ve vitir namazının kaçırılması tehlikesi bulunsa da teyemmüm câiz olmaz.

Cenazeyi yıkayacak su bulunamaması veya su ile yıkandığı takdirde dağılacağından korkulması, ölen bir erkeği yıkayacak erkek veya bir kadını yıkayacak kadın olmaması gibi durumlarda cenazeye teyemmüm yaptırılır. Su bulamadığı gibi teyemmüm yapacak toprak vb. maddelerden de mahrum bulunan, meselâ hapiste olan veya hastalık sebebiyle abdest alamayan yahut teyemmüm yapamayan kişi çoğunluğa göre o haliyle namazını kılar; Mâlikî mezhebinde tercih edilen görüşe göre bu kişiden namaz sâkıt olur ve kazâ etmesi de gerekmez. Hanefî ve Şâfiîler'e göre bu durumda kılınan namazın kazâ edilmesi gerekir; Hanbelîler'e göre ise gerekmez. Abdest organlarının bir kısmında yara vb. su değdirmeye engel bir şey bulunan kişi yarasız organlarını yıkar, yaralı organları mesheder; Şâfiî ve Hanbelîler'e göre ayrıca teyemmüm yapması gerekir. Bu durumdaki kişinin organlarının çoğu yaralıysa Hanefî ve Mâlikîler'e göre abdest ile mesh sâkıt olur ve yalnız teyemmüm yapması yeterlidir.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "ymm" md.; The Babylonian Talmud, London 1978, Berakoth, 15a; Kâsânî, Bedâʾiʿ, I, 44-60; İbn Rüşd, Bidâyetü'l-müctehid, Kahire 1401/1981, I, 63-74; Muvaffakuddin İbn Kudâme, el-Muġnî (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî-Abdülfettâh M. el-Hulv), Kahire

1406/1986, I, 310-358; Nevevî, el-Mecmûʿ, II, 237-349; İbn Cüzey, Ḳavânînü'l-aḥkâmi'ş-şerʿiyye, Kahire 1405-1406/1985, s. 39-40; İbnü'l-Hümâm, Fetḥu'l-ḳadîr, I, 121-142; Ali b. Süleyman el-Merdâvî, el-İnṣâf fî maʿrifeti'r-râciḥ mine'l-ḫilâf (nşr. M. Hâmid el-Fıkī), Beyrut 1406/1986, I, 263-309; Hattâb, Mevâhibü'l-celîl, Beyrut 1398, I, 325-361; Şirbînî, Muġni'l-muḥtâc, I, 86-107; Buhûtî, Keşşâfü'l-ḳınâʿ, I, 160-181; Kalyûbî, Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi Minhâci'ṭ-ṭâlibîn, Beyrut, ts. (Dârü'l-fikr), I, 76-98; Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, Ḥüccetullāhi'l-bâliġa, Kahire 1355, I, 180-181; Muhammed b. Ahmed ed-Desûkī, Ḥâşiye ʿale'ş- Şerḥi'l-kebîr, Beyrut, ts. (Dârü'l-fikr), I, 147-162; Şevkânî, Neylü'l-evṭâr, I, 300-314; İbn Âbidîn, Reddü'l-muḥtâr (Kahire), I, 229-260; "Teyemmüm", Mv.F, XIV, 248-273; Mehmet Şener, "Teyemmüm", İslâm'da İnanç, İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi (ed. İbrahim Kâfi Dönmez), İstanbul 2006, IV, 2048-2054.

Mehmet Boynukalın

TEYM b. MÜRRE (Benî Teym b. Mürre)

(بنو تيم بن مرّة)

Kureyş kabilesinin bir kolu.

Kureyş'ten Mürre'nin Kilâb ve Yakaza gibi kollarından biri olup nesebi Teym b. Mürre b. Kâ'b b. Lüey b. Gālib b. Fihr b. Mâlik b. Nadr b. Kinâne b. Huzeyme b. Müdrike b. İlyâs b. Mudar yoluyla Adnân'a

kadar ulaşır. Kabile, Teym b. Mürre'nin Sa'd adlı oğlundan Kâ'b b. Sa'd ve Hârise b. Sa'd kolları vasıtasıyla devam etmiştir.

Teym b. Mürre, İslâm'dan önce Mekkeli Araplar'ın yaptığı anlaşmalara (hilf) katıldı. Kâbe görevlerinin taksimi hususunda yapılan Hilfü'l-mutayyebîn'de Abdüddâroğulları'na karşı diğer üç kabileyle (Benî Esed, Benî Zühre, Benî Hâris b. Fihr) birlikte Abdümenâfoğulları'nın yanında yer aldı. Mekke'de haksızlığa uğrayanlara yardım amacıyla oluşturulan, Hz. Muhammed'in de iştirak ettiği Hilfü'l-fudûl cömertliğiyle ünlü Teymli Abdullah b. Cüd'ân'ın ev sahipliğinde kuruldu. Adî b. Kâ'b, Ukl, Müzeyne, Dabbe ve Sevr kabileleriyle birlikte Hilfü'r-ribâb'a katılan Benî Teym b. Mürre, Câhiliye döneminde haram aylarda yapılan Ficâr savaşlarının dördüncüsüne (Ficârü'l-Berrâd) Kinâne'nin müttefiki olan Kureyş'in safında kabilenin lideri sayılan Abdullah b. Cüd'ân'ın kumandasında katıldı. Teym, İslâm'dan önce kabilenin başlıca koluna adını veren Amr b. Kâ'b b. Sa'd b. Teym, "Şâribü'z-zeheb" lakaplı oğlu Osman b. Amr ve torunu Abdullah b. Cüd'ân b. Amr gibi cömertlikleriyle tanınan mensuplarıyla bilinir (İbn Habîb, el-Muḥabber, s. 137; el-Münemmaḳ, s. 371). Osman b. Amr'ın torunu sahâbî Talha b. Ubeydullah, oğlu Ya'kūb b. Talha, Hz. Ebû Bekir'in soyundan Talha b. Abdullah b. Abdurrahman ve Îsâ b. Mûsâ b. Talha b. Ubeydullah kabilenin İslâm devrinde cömertlikleriyle ünlü şahsiyetleridir (İbn Habîb, el-Muḥabber, s. 151-153).

Âmir b. Amr b. Kâ‘b’ın torunu olan Hz. Ebû Bekir, Talha b. Ubeydullah, Habeşistan muhaciri Hâris b. Hâlid ve eşi Reyta bint Hâris gibi bazı Teym mensupları İslâm’ın ilk yıllarında müslüman oldu. Talha’nın kardeşi Mâlik b. Ubeydullah gibi bazıları ise Bedir’de müşriklerin safında savaştı ve öldürüldü. Bir kısmı da zamanla İslâmiyet’i kabul etti. Hz. Ebû Bekir’in Teymli olması sebebiyle Teym b. Mürre kabilesi, Hz. Ömer’in halifeliği döneminde tertip ettirdiği divan defterlerine Benî Hâşim’den sonra, Benî Adî b. Kâ‘b’dan önce yazıldı (Taberî, IV, 210). Hz. Ömer’in halifeliğe aday gösterdiği altı kişilik şûra üyelerinden biri olan Talha b. Ubeydullah, Cemel Vak‘ası’nda Hz. Âişe ile birlikte hareket ederek Hz. Ali ordusu ile karşı karşıya geldi. Talha b. Ubeydullah ve oğlu Muhammed dahil bazı Teym mensupları bu savaşta öldürüldü. Hz. Osman dönemindeki iç ihtilâflara adı karışan Muhammed b. Ebû Bekir, Cemel ve Sıffîn’de Hz. Ali’nin safında çarpıştı ve onun tarafından gönderildiği Mısır valiliği sırasında Muâviye b. Ebû Süfyân taraftarlarınca 38 (658) yılında katledildi. Bazı Teymliler’in ismi Emevîler dönemi isyanlarına karıştı. Hz. Ebû Bekir’in neslinden Ebû Bekir b. Abdurrahman b. Abdullah’ın II. Mervân devrinde (744-750) Sûs’ta çıkardığı isyan bastırıldı (Zübeyrî, s. 279). Bir diğer Teymli Ömer b. Mûsâ b. Ubeydullah, İbnü’l-Eş’as’ın isyanına karıştığından 83 (702) yılında Emevî Valisi Haccâc tarafından öldürüldü (Zübeyrî, s. 290; Taberî, VI, 374-375, 379-380; İbn Hazm, s. 140).

Aralarında Medine’nin yedi meşhur tâbiîn fakihinden biri olan Kāsım b. Muhammed b. Ebû Bekir ve oğlu Abdurrahman b. Kāsım’ın da bulunduğu birçok Teym mensubu Emevîler ve Abbâsîler döneminde Medine, Mekke, Basra, Bağdat ve Mısır’da kadılık yaptı; bazı Teymliler ise özellikle Kûfe’de şurta teşkilâtını yönetti (İbnü’l-Kelbî, s. 79-84; Zübeyrî, s. 275-295; İbn Hazm, s. 135-140; Sem‘ânî, I, 500). Mekke ve Medine’de, ilk fetihler devrinde bazı mensuplarının verimli araziler elde ettiği Kûfe ve Basra civarında yaşayan Benî Teym b. Mürre’nin bir kısmı Suriye, Mısır ve Kuzey Afrika’ya yerleşti. İbn Hazm (ö. 456/1064) kendi döneminde Mısır’da yaşayan, Hz. Ebû Bekir’in soyundan gelen Teym mensuplarından bahsetmektedir (Cemhere, s. 137).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü’l-Kelbî, Cemhere (Nâcî), s. 79-84; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, III, 169, 214; IV, 128; Mus‘ab b. Abdullah ez-Zübeyrî, Nesebü Ḳureyş (nşr. E. Lévi-Provençal), Kahire 1982, s. 275-296; İbn Habîb, el-Muḥabber, s. 137, 151-153; a.mlf., el-Münemmaḳ, s. 33, 50-51, 172, 187-189, 371; Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), IV, 210, 429-430, 485, 524 vd., 555-557; V, 97; VI, 374-375, 379-380; İbn Düreyd, el-İştiḳāḳ, s. 96, 140-146; Ebü’l-Ferec el-İsfahânî, el-Eġānî (nşr. Abdülemîr Ali Mühennâ-Semîr Câbir), Beyrut 1986, III, 412; IV, 466 vd.; İbn Hazm, Cemhere, s. 135-140; Sem‘ânî, el-Ensâb (Bârûdî), I, 500; G. Levi Della Vida, “Teym b. Mürre”, İA, XII/1, s. 224; M. Lecker, “Taym b. Murre”, EI^2 (İng.), X, 401; Settâr Avdî-Seyyid Ahmed Hâşimî, “Teym”, Dânişnâme-i Cihân-ı İslâm, Tahran 1383/2004, VIII, 803-804.

Elnure Azizova

TEYMÂ

(تيماء)

Arabistan’ın kuzeybatısında tarihî bir şehir.

Günümüzde Suudi Arabistan’ın sınırları içinde kalan Teymâ, deniz seviyesinden 800 m. yükseklikteki konumu ve bol su kaynaklarıyla geniş bir vahadır. Medine’den 400 km., Tebük’ten 265 km., Hicr’den üç merhale (yaklaşık 110 km.), Vâdilkurâ’dan dört merhale uzaklıktadır. Tarihi milâttan önce 2000 yıllarına kadar iner. Teymâ’dan ilk defa bahseden milâttan önce VIII. yüzyıla ait Akkad tabletlerine göre Kuzey Arabistan halkı gibi Teymâlılar da göçebe olup hayvancılıkla uğraşıyorlardı. Ayrıca ticaret yollarını kontrol altında tuttukları için zenginleşmişlerdi. Bölgede bulunan milâttan önce VI. yüzyıla ait tabletlerdeki çivi yazılarına göre Arap yarımadasının kuzeyinden geçen baharat yolunun üzerinde önemli bir ticaret merkezine dönüşen Teymâ’nın ekonomik kalkınmasında verimli toprakları yanında en önemli faktör, Bâbil Keldânî Hükümdarı Nabonidus’un (m.ö. 556-539) Arabistan’ın kuzeyindeki ticaret yoluna hâkim olmak ve Araplar’ı Bâbil’in diğer bölgeleriyle uyumlu hale getirmek için Harran’dan Teymâ’ya gelip burayı milâttan önce 552-542 yıllarında ikinci başşehir edinmesidir (Bawden, IV [1980], s. 72; The Oxford Encyclopedia, V, 160). Bu dönemde Teymâ, Nabonidus’un taptığı ay tanrısı Sin’e ibadet edilen merkezlerden biri oldu. Ahamenîler devrinde Teymâ’nın ekonomik gelişmesi devam etti. Nitekim Ahd-i Atîk’te milâttan önce VI. yüzyıl Teymâ’sından önemli bir kervan şehri diye bahsedilmektedir (Eyub, 6/19-20; İşaya, 21/13-14; Yeremya, 25/23). Bölgede mevcut Ârâmîce çok sayıda kitâbe Teymâ’nın milâttan önce I. yüzyılda Nabatîler’in hâkimiyetine girdiğini ve Hıristiyanlığın ilk dönemlerinde Nabatî hâkimiyetinde kaldığını göstermektedir (Bawden, IV [1980], s. 71-73; The Oxford Encyclopedia, V, 160).

İslâmiyet’in doğuşuna yakın dönemde Dûmetülcendel, Eyle, Maknâ, Hayber, Vâdilkurâ gibi Kuzey Arabistan şehirlerinden biri olan Teymâ, Meymûn b. Kays el-A‘şâ’nın ve dönemin diğer şairlerinin şiirlerinde,

özellikle Semev’el el-Ezdî adlı bir yahudiye ait Eblaku’l-Ferd gibi darbımesele konu olmuş müstahkem kaleleriyle anılır (Bekrî, I, 97; Yâkūt, I, 75-76). Yarımadanın kuzeybatısındaki diğer vaha şehirleri gibi İslâm’ın zuhuru sırasında göçmen yahut mühtedi yahudiler tarafından iskân edilen Vâdilkurâ ve Fedek’in 7 (628) yılında fethedilmesinin ardından Teymâ da aynı yıl cizye karşılığında barış yoluyla İslâm idaresine girdi (Vâkıdî, II, 711; Belâzürî, s. 49). Teymâ yahudilerinin Hz. Ömer devrinde bölgeden çıkarıldığına dair çeşitli rivayetler ve görüşler bulunmaktaysa da (Belâzürî, s. 49; İA, XII, 224; EI² [İng.], X, 402)

bazı ilk dönem kaynaklarında yer alan, halifenin Hicaz sınırları dışında olduğu için Vâdilkurâ ve Teymâ halkını yerlerinde bıraktığına dair rivayetler (Vâkıdî, II, 711) daha doğru kabul edilmektedir.

Teymâ, IV. (X.) yüzyıl İslâm coğrafyacıları tarafından Kuzeybatı Arabistan’ın en kalabalık yerleşim bölgesi diye tasvir edilir. İbn Havkal, Teymâ’nın Tebük’ten daha çok nüfusu bulunan, bölge Araplar’ı için ekonomik önemi haiz gelişmiş bir şehir olduğunu belirtir (Ṣûretü’l-arż, s. 33-34). Makdisî, yarımadanın kuzeyinde yegâne şehir olarak nitelendirdiği Teymâ’nın bol su kaynaklarından, çeşme ve kuyularıyla geniş araziye yayılmış güzel bahçelerinden, hurma ağaçlarından ve çarşıdaki camiden bahseder (Aḥsenü’t-teḳāsîm, s. 252-253). V. (XI.) yüzyılda Ebû Ubeyd el-Bekrî zengin hurma, incir ve üzüm bağlarının yanı sıra yazlık bir yer oluşuyla da tanınan Teymâ’nın 1 fersahlık Feyhâ nehri boyunca uzanan kale surlarından bahsetmekte, şehrin Tay kabilesinin Cüveyn ve Amr kollarınca iskân edildiğini bildirmektedir (Muʿcem, I, 329-331). Daha sonraki dönemlerde de Teymâ, su kaynakları dolayısıyla Suriyeli ziyaretçilerin hac yolu üzerindeki duraklarından biri olarak önemini korumaya devam etti.

XIX. yüzyılın ortalarından itibaren bölgeye seyahat eden George Augustus Wallin (1848), Carlo Guarmini (1864), Charles Doughty (1877), Charles Huber (1880) ve Julius Euting (1883) gibi Batılı seyyah ve arkeologlar Teymâ’daki tarihî bulgularla bölgenin eski tarihine dikkat çekti. Özellikle Euting tarafından 1883 yılında Louvre Müzesi’ne götürülen, Teymâ’nın eski dinî kültünü aksettiren, milâttan önce V. yüzyıla ait Ârâmîce yazılı, “Teymâ taşı” diye ünlü kitâbe sonraki dönemlerde Batılı arkeologların dikkatini bölgeye çevirdi. Böylece tarihinin çeşitli dönemlerine ait Ârâmî,

Lihyânî, Semûdî ve Nabatîce yazılmış kitâbeleri, çoğu milâttan önceye ait Eblak, Radum, Hamrâ gibi sarayları ve şehir surlarının harabeleriyle Teymâ yarımadanın diğer bölgelerine oranla çok daha eski tarihiyle yeniden önem kazandı (Bawden, IV [1980], s. 80-88; The Oxford Encyclopedia, V, 160-161).

Teymâ, 1830 yılından itibaren yarı bağımsız halde Rummân ailesine mensup emîrler arasında sık sık el değiştirdi. XX. yüzyılın başlarında Arabistan yarımadasını Suûdî yönetiminde birleştirme çabasındaki Kral Abdülazîz'le iyi ilişkiler içinde olan son Teymâ emîri Abdülkerîm b. Rummân'ın yakın akrabaları tarafından katledilmesinin (1950) ardından Teymâ, Suûdî hâkimiyetine geçti (Philby, s. 72-103). 1958'de Medine-Teymâ-Tebük yolunun asfaltlanmasıyla Suriye yolu üzerinde önemli bir durak yeri haline gelen Teymâ, Suudi Arabistan'ın Tebük idarî birimine (mıntaka) bağlı olup 2004 yılı sayımına göre 26.587'ye, 2010 yılı tahminlerine göre 31.000'e ulaşan nüfusuyla Medine'yi Ürdün'e bağlayan yol üzerinde önemli bir merkezdir.

BİBLİYOGRAFYA

Vâkıdî, el-Meġāzî, II, 711; Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 20, 48-49; Makdisî, Aḥsenü't-teḳāsîm, s. 250-253; İbn Havkal, Ṣûretü'l-arż, s. 33-34; Hemdânî, Ṣıfatü Cezîreti'l-ʿArab (nşr. D. H. Müller), Leiden 1884, s. 131; Bekrî, Muʿcem, I, 97, 329-331; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, I, 75-76; H. St. J. B. Philby, The Land of Midian, London 1957, s. 72-103; G. R. D. King, "Settlement in Western and Central Arabia and the Gulf in the Sixth-Eighth Centuries A. D.", The Byzantine and Early Islamic Near East (ed. G. R. D. King-A. Cameron), Princeton 1994, II, 205; G. Bawden v.dğr., "Typological and Analytical Studies: A Preliminary Archaeological Investigations at Taymā", Atlal, IV, Riyad 1980, s. 71-88; Fr. Buhl, "Teyma'", İA, XII, 224-225; a.mlf.-[C. E. Bosworth], "Taymāʾ", EI² (İng.), X, 401-402; Peter J. Parr, "Tayma'", The Oxford Encyclopedia of Archaeology in the Near East, New York 1997, V, 160-161.

Elnure Azizova

TEYMÎ

(التيمي)

Ebü'l-Kāsım Kıvâmü's-sünne İsmâîl b. Muhammed b. el-Fazl et-Teymî et-Talhî el-İsfahânî (ö. 535/1141)

Hadis, tefsir, Arap dili ve edebiyatı âlimi.

9 Şevval 457'de (13 Eylül 1065) İsfahan'da doğdu. Annesi Talha b. Ubeydullah et-Teymî el-Kureşî'nin soyundan geldiği için Talhî, Teymî ve Kureşî nisbeleriyle anıldı. Daha çok Kıvâmüssünne lakabıyla meşhur oldu (aş.bk.). Bazı âlimler, kendisini İsfahan'da "cûvzî" denilen küçük bir kuşa nisbetle Cûvzî lakabıyla kaydetmişse de Teymî'nin bu lakaptan hoşlanmadığı belirtilmektedir (Sem'ânî, II, 120). Babası Ebû Ca'fer Muhammed devrin âlimlerinden hadis tahsil etmiş bir zat olduğu için Teymî, İsfahan'da erken yaşta Kur'ân-ı Kerîm'i ezberleyerek öğrenime başladı. Hadiste ve diğer İslâmî ilimlerde İsfahan'daki âlimlerden yararlandı. Bağdat ve Nîşâbur'a birçok defa ilmî seyahatler yaptı; Rey, Kazvin ve bir yıl mücâvir kaldığı Mekke'deki âlimlerden hadis rivayet etti. Hocaları arasında babasının dışında Ebû Amr İbn Mende, İbnü's-Sabbâğ, Kāsım b. Fazl es-Sekafî, Ebü'l-Muzaffer es-Sem'ânî, Tırâd ez-Zeynebî gibi şahsiyetler sayılabilir. Kendisinden Abdülkerîm b. Muhammed es-Sem'ânî, Ebü'l-Kāsım İbn Asâkir, Ebû Tâhir es-Silefî, Ebû Mûsâ el-Medînî gibi âlimler faydalandı. Hayatı talebe yetiştirmek ve eser telif etmek, halkı irşat etmekle geçen Teymî ömrünün son yıllarında hastalandı. Talebelerinin belirttiğine göre 10 Zilhicce 535'te (17 Temmuz 1141) İsfahan'da vefat etti. Onun 536'da (1142) ve 538'de (1144) öldüğünü söyleyenler de vardır. Teymî'nin Muhammed adlı bir oğlunun bulunduğu, hadis ve Arap dili sahasındaki bilgisiyle tanınan Muhammed'in birçok eser kaleme aldığı, fakat daha yirmi altı yaşında iken İsfahan'da vefat ettiği (526/1132) belirtilmektedir.

Talebesi Ebû Mûsâ el-Medînî Teymî'nin, devrindeki âlimlerin üstadı ve en meşhuru olduğunu söylemiş, özellikle hadis, tefsir, Arap dili ve

edebiyatında mümtaz bir yeri bulunduğunu, hadislerin metin ve senedleriyle ilgili konuları çok iyi bildiğini belirtmiştir. Onun söz veya davranışlarını eleştirip kendisine itiraz eden birine rastlamadığını, devrin sultanlarıyla ilişki kurmadığını ve kimseden bir şey beklemediğini, vaktini hadis okutmakla geçirdiğini ve 3500 imlâ meclisi akdettiğini (diğer talebesi Sem‘ânî bu meclislerin 3000 kadar olduğunu söylemektedir), bu meclislerde hadisleri bir metne bakmadan ezberinden yazdırdığını ifade etmiştir (Sem‘ânî, II, 120; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XX, 82). Bir diğer talebesi Abdülkerîm es-Sem‘ânî, Teymî'nin imlâ ettiği hadisleri birçok insanın yazdığını, onun imlâ meclislerini kendisinin de hiç kaçırmadığını, hocasının haftada bir gün evinde özel olarak hadis imlâ ettiğini, ayrıca haftada iki gün kıraat usulüyle ondan hadis okuduğunu belirtmiştir (el-Ensâb, II, 120-121). Bağdatlı âlimlerin

Ahmed b. Hanbel'den sonra Bağdat'a Teymî gibi birinin gelmediğini söylemesi (Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XX, 82) dönemindeki ilim çevrelerinin onu ne kadar benimsediğini göstermektedir. Hadis hâfızı Ebû Zekeriyyâ İbn Mende, Teymî'nin sağlam bir itikada, düzgün bir yaşayışa sahip bulunduğunu, pek az konuştuğunu söylemiş, İsfahanlı hadis hâfızı Muhammed b. Abdülvâhid ed-Dekkāk da onun dinî yaşayışı bakımından benzersiz kabul edildiğine işaret etmiştir. Ebü'l-Muzaffer es-Sem‘ânî, Irak'ta hadisi bilen ve anlayan iki kişi gördüğünü, bunların İsfahan'da Teymî, Bağdat'ta Mü'temen es-Sâcî olduğunu zikretmiştir. Hadis hâfızı Muhammed b. Sa'dûn el-Abderî ise Teymî'nin güçlü hâfızasına ve tefsir, hadis, fıkıh, dil, edebiyat gibi ilimlerde söz sahibi oluşuna dikkat çekmiştir. Şâfiî mezhebini benimsediği belirtilen Teymî hakkında Zehebî büyük hadis hâfızı, şeyhülislâm ve kıvâmüssünne gibi sıfatlar kullanmıştır. Teymî'nin menâkıbına dair Ebû Mûsâ el-Medînî'nin bir eser kaleme aldığı zikredilmiştir (el-Ḥicce, neşredenin girişi, I, 37).

Teymî'nin yaşadığı V. (XI.) yüzyılın ikinci yarısı ile VI. (XII.) yüzyılın ilk dönemleri Havâric, Şîa, Kaderiyye ve Mu‘tezile gibi fırkaların yaygınlaştığı, Ahmed b. Hanbel'in temsil ettiği Selef inancına mensup kişilerin son derece azaldığı bir devirdi. Selef metodu diye de bilinen ehl-i hadîs yolunu benimseyen Teymî, Selef akîdesini muhaliflerine karşı savunmaya çalışmış, el-Ḥicce fî beyâni'l-maḥacce ve şerḥi ʿaḳīdeti Ehli's-sünne adlı eserini bu maksatla kaleme almıştır. Bu eserin mukaddimesinde

(I, 83-84), “İslâm’ın ayakta durması (kıvâmü’l-İslâm) sünnete sarılmakla mümkündür” dediği için Kıvâmüssünne lakabıyla anılmıştır. Eğer bir istinsah hatası değilse İbn Kādî Şühbe (Ṭabaḳātü’ş-Şâfiʿiyye, I, 301) bütün kaynakların aksine Teymî’nin lakabını Kıvâmüddin olarak kaydetmiş, Brockelmann da muhtemelen ona dayanıp aynı lakabı kullanmıştır (GAL, I, 324; Suppl., I, 557). Kıvâmüssünne terkibinin bazı yeni çalışmalarda “kavvâmüssünne” diye harekelendiği görülmektedir.

Eserleri. 1. Kitâbü’t-Terġīb ve’t-terhîb. Müellif eserin mukaddimesinde talebelerinin kendisinden sâlih amellere, güzel sözlere ve hâlis niyetlere teşvik eden, kötü ameller ve sözlerden, bozuk niyetlerden sakındıran bir kitap yazmasını istemesi üzerine bu eseri kaleme aldığını söyler. Konuya dair daha önce yazılan kitapların fazlaca sened ihtiva etmesi, tekrarlar içermesi veya çok muhtasar olması gibi sebeplerle yeterince faydalı sayılmadığını, bunlardan arındırdığı eserinde konuları iman, İslâm, birrü’l-vâlideyn, tevazu, cihad şeklinde alfabetik olarak sıraladığını belirtir. Eserde senedleri verilen, fakat kaynakları belirtilmeyen rivayetlerin büyük çoğunluğu hadislerden, geri kalanı ise İslâm büyüklerinin sözlerinden ve bazı davranışlarından seçilmiştir. Münzirî, adlarını zikrettiği hadis kaynaklarında bulunmayıp Teymî’nin bu eserinde yer alan az sayıdaki hadislerin hepsini kitabına aldığını, fakat ondaki mevzû rivayetleri terkettiğini söylemiş (et-Terġīb ve’t-terhîb, I, 4), Kettânî de eserde mevzû rivayetlerin olduğunu belirtmiştir (er-Risâletü’l-müsteṭrafe, s. 57). Kitabı Eymen b. Sâlih b. Şa’bân yayımlamıştır (I-III, Kahire 1414/1993). 2. el-Ḥicce fî beyâni’l-maḥacce ve şerḥi ʿaḳīdeti Ehli’s-sünne. Teymî, bu eserinde yaşadığı devirde bid‘atın ve bid‘atçıların yaygınlaştığını, insanların Selef akîdesinden uzaklaştığını, eserini sünnete uymak ve bid‘atçılardan uzak durmak isteyenler için kaleme aldığını ve bu sebeple çalışmasına el-Ḥicce fî beyâni’l-maḥacce ve şerḥi’t-tevḥîd ve meẕhebi Ehli’s-sünne adını verdiğini söylemiştir. İbn Kayyim el-Cevziyye’nin eserde yer alan istivâya dair bilgileri delilleriyle birlikte aynen nakletmesi (İctimâʿu’l-cüyûşi’l-İslâmiyye, s. 165-166), İbn Hacer el-Askalânî’nin de tevhidin tarifinde Teymî’nin görüşünü zikretmesi (Fetḥu’l-bârî, XIII, 357) ona verilen değeri göstermektedir. Bazı kaynaklarda Kitâbü’s-Sünne adıyla müellife nisbet edilen eserin el-Ḥicce olduğu tahmin edilmektedir (Siyerü’s-selefi’ṣ-ṣâliḥîn, neşredenin girişi, I, 114-115). Eseri Muhammed b. Rebî‘ b. Hâdî Umeyr el-Medhalî neşretmiştir (I-II, Riyad 1411/1990). 3. Siyerü’s-selefi’ṣ-ṣâliḥîn.

Teymî, İsfahan Camii’nde talebelerine imlâ ettiği bu eserine aşere-i mübeşşere ile başlamış, ardından tâbiîn, tebeu’t-tâbiîni ve daha sonraki nesillerden zühd ve takvâsıyla meşhur olanları, babası gibi bazı İsfahanlılar yanında faziletleriyle tanınan her devrin önemli şahsiyetlerini alfabetik sırayla zikretmiştir. Kerem b. Hilmî beş nüshasına dayanarak eser üzerinde yüksek lisans çalışması yapmış (1991, Câmiatü’l-Ezher külliyyetü dâri’l-ulûm), daha sonra bu çalışmasını rivayetlerin senedlerini çıkarıp yayımlamıştır (I-IV, Riyad 1420/1999). 4. Kitâbü’l-Mebʿas̱ ve’l-meġāzî. Eserde Resûl-i Ekrem’in hayatı ve fiilî sünneti incelenmekte, son dörtte birlik kısımda Hulefâ-yi Râşidîn’in hayatına ve menâkıbına geniş yer verilmektedir. Bir nüshası Köprülü Kütüphanesi’nde bulunan eserin (Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 1138) Hulefâ-yi Râşidîn’e dair bölümünü Kerem b. Hilmî el-Ḫulefâʾü’l-erbaʿa eyyâmühüm ve siyerühüm adıyla neşretmiştir (Kahire 1999). 5. İʿrâbü’l-Ḳurʾân. Bir nüshasının The Chester Beatty Library’de bulunduğu kaydedilmektedir (Ziriklî, I, 323). 6. Delâʾilü’n-nübüvve. Eseri Ebû Abdurrahman Müsâid b. Süleyman Râşid yayımlamış (I-IV, Riyad 1412), Mahmûd b. Muhammed el-Haddâd da kitabın fihristini neşretmiştir (Riyad 1409/1988). 7. el-Emâlî fi’l-ḥadîs̱ (Dârü’l-kütübi’z-Zâhiriyye, Mecmû, nr. 41, vr. 24-37; Âm 4531, 1-8). 8. Eḥâdîs̱ müselselât. Abdülhay el-Kettânî’nin sekiz cüz olduğunu söylediği eserin (Fihrisü’l-fehâris, II, 657) bazı bölümleri Dârü’l-kütübi’z-Zâhiriyye’de (Mecmû, nr. 34, vr. 146-150) kayıtlıdır. 9. el-ʿAvâli’l-mürâfeḳāt. Eserin son kısmı eksik bir nüshası Dârü’l-kütübi’z-Zâhiriyye’dedir (Mecmû, nr. 105, vr. 116-133). 10. Tefsîrü’l-İṣfahânî. Zehebî ve Kâtib Çelebî gibi müellifler Teymî’nin birkaç tefsir yazdığını, bunlardan el-Câmiʿ (u’l-kebîr fî meʿâlimi’t-tefsîr) diye anılanın otuz cilt, el-Muʿtemed’in on cilt, el-Muvażżaḥ adlı Farsça tefsirinin ise üç cilt olduğunu zikretmekte (Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XX, 84; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 442; II, 1904), ayrıca onun el-Îżâḥ adlı dört ciltlik bir tefsirinden söz edilmektedir (Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 211). Ancak bunların günümüze ulaşıp ulaşmadığı bilinmemektedir. Teymî’nin Tefsîru sûreti’l-ʿAṣr adlı bir başka çalışmasının bir nüshası İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi’nde bulunmaktadır (Mecmua, nr. 7/378; Muʿcemü’l-maḫṭûṭâti’l-mevcûde, s. 316]). 11. Şerḥu’l-Câmiʿi’ṣ-Ṣaḥîḥ li’l-Buḫârî ve Şerḥu’l-Câmiʿi’ṣ-Ṣaḥîḥ li-Müslim. Oğlu Ebû Abdullah Muhammed bu iki eseri yazmaya başlamış, vefatı üzerine bunları Teymî tamamlamıştır. Zehebî’nin kaydettiğine göre Teymî, Müslim şerhini oğlunun mezarı başında imlâ etmiş ve eseri tamamladığında bir ziyafet vermiştir

(Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XX, 83). Bu iki eserin günümüze gelip gelmediği bilinmemektedir. 12. Fuṣûl müstaḫrece min Kitâbi’t-Teẕkire. Kaynaklarda vaaz ve irşada dair olup otuz cüzden meydana geldiği belirtilen eserin bazı bölümleri Süleymaniye Kütüphanesi’nde bu adla kayıtlıdır (Hekimoğlu Ali Paşa, nr. 847/2).

BİBLİYOGRAFYA

Teymî, el-Ḥicce fî beyâni’l-maḥacce ve şerḥi ʿaḳīdeti Ehli’s-sünne (nşr. Muhammed b. Rebîʻ b. Hâdî Umeyr el-Medhalî), Riyad 1411/1990,

neşredenin girişi, I, 31-84; a.mlf., Siyerü’s-selefi’ṣ-ṣâliḥîn (nşr. Kerem b. Hilmî b. Ferhât b. Ahmed), Riyad 1420/1999, neşredenin girişi, I, 26-119; Semʻânî, el-Ensâb, II, 120-121; Münzirî, et-Terġīb ve’t-terhîb (nşr. Mustafa M. Amâre), Kahire 1352, I, 4; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XX, 80-88; a.mlf., Târîḫu’l-İslâm (nşr. Beşşâr Avvâd Maʻrûf), Beyrut 1424/2003, XI, 623-628; İbn Kayyim el-Cevziyye, İctimâʿu’l-cüyûşi’l-İslâmiyye (nşr. Fevvâz Ahmed ez-Zemerlî), Beyrut 1408/1988, s. 165-166; İsnevî, Ṭabaḳātü’ş-Şâfiʿiyye, I, 359-361; İbn Kādî Şühbe, Ṭabaḳātü’ş-Şâfiʿiyye, I, 301-302; İbn Hacer, Fetḥu’l-bârî (Hatîb), XIII, 357; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 123, 211, 400, 442, 554; II, 1904; Kettânî, er-Risâletü’l-müsteṭrafe, s. 57; Brockelmann, GAL, I, 324; Suppl., I, 557; Elbânî, Maḫṭûṭât, s. 192; Abdülhay el-Kettânî, Fihrisü’l-fehâris, II, 657; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), I, 323; Kays Âl-i Kays, el-Îrâniyyûn, I/1, s. 281-286; Muʿcemü’l-maḫṭûṭâti’l-mevcûde fî mektebâti İstânbûl ve Ânâṭûlî (haz. Ali Rıza Karabulut), [baskı yeri ve tarihi yok], s. 316-317; Hasan Ensârî, “Ebü’l-Ḳāsım Teymî”, DMBİ, VI, 156-158.

M. Yaşar Kandemir

TEYMULLAH (Benî Teymullah)

(بنو تيم الله)

Adnânîler’e mensup bir Arap kabilesi.

Bekir b. Vâil’e mensup Sa‘lebe kabilesinin başlıca kollarından biridir. Kabileye adını veren Teymullah’ın nesebi Teymullah b. Sa‘lebe b. Ukābe b. Sa‘b b. Ali b. Bekir b. Vâil b. Kāsıt yoluyla Adnân’a kadar ulaşır. Hâris, Mâlik, Hilâl, Abdullah, Hâtıbe, Zimmân, Zühl, Mâzin ve Âmir gibi birçok alt kolu bulunan Benî Teymullah’ın soyu daha ziyade Hâris ve Mâlik b. Teymullah ile devam etti. Kabilenin bu iki kolu gerek Câhiliye devrinde gerekse İslâm’ın ilk dönemlerinde daha fazla öne çıktı. Benî Teymullah, Câhiliye Arapları’nın meşhur putlarından biri olan Tâif’teki Lât’a nisbetle Teymullât (Lât’ın hizmetçisi) diye adlandırılan, fakat İslâm’dan sonra ismi Teymullah olarak değiştirilen birçok Arap kabilesinden biridir (diğerleri: Teymullah b. Esed b. Vebere, Teymullah [Neccâr] b. Sa‘lebe b. Amr, Teymullah b. Sa‘d b. Futra, Teymullah b. Nemir b. Kāsıt, Teymullah b. Nemir b. Vebere).

Teymullah, İslâm’dan önce Bekir b. Vâil’in Kays b. Sa‘lebe, İcl ve Aneze gibi kollarıyla birlikte Araplar içinde yaygın olan kabileler arası dayanışma ittifakı (hilf) kurdu. Bu ittifak, İslâm’dan sonra Benî Bekir’in diğer önemli kollarından Benî Hanîfe, Zühl ve Şeybân kabilelerinin de dahil olmasıyla genişledi (İbn Abdürabbih, III, 314; İsfahânî, III, 279). Genellikle Yemâme ve Bahreyn civarında oturan Teymullah, müttefikleriyle beraber akraba Tağlib kabilesine ve Temîm’e karşı yapılan savaşlardan (eyyâmü’l-Arab) Yevmü Tehâlûk, Üvâre, Kadde, Zübâle, Nibâc ve Taysal savaşlarına katıldı (İbnü’l-Kelbî, Cemhere, s. 517; İbn Müsennâ, I, 46-47, 305, 358-368; II, 763-764, 917-919; İsfahânî, I, 496 vd.; İbn Hazm, s. 215, 314).

İslâmiyet’in doğuşu sırasında bir kısmı Araplar’ın çoğu gibi putperest, diğer kısmı, oturdukları bölge dolayısıyla aralarında Hıristiyanlığın yaygın olduğu Bekir b. Vâil’in bazı kolları gibi hıristiyan olan Teymullah, gerek ridde savaşlarında gerekse fütuhatın ilk yıllarında müslümanların karşısında

yer aldı. Hz. Ebû Bekir döneminde Bahreyn bölgesindeki irtidad olaylarına ismi karışan Teymullah, 12 (633) yılında bölge valiliğine gönderilen Alâ b. Hadramî'nin kumandasındaki İslâm ordusu karşısında kendisi gibi Lehâzim'e mensup İcl, Kays ve Aneze kabileleriyle birlikte ağır yenilgiye uğradı ve büyük bir kısmı İslâmiyet'i kabul etti (Taberî, III, 304-313). Aynı yıl meydana gelen Ülleys savaşında Hâlid b. Velîd karşısında hezimete uğrayan Sâsânî ordularındaki hıristiyan birlikleri arasında Bekir'in İcl ve Zubey'a kollarıyla birlikte Teymullah'tan bazı gruplar da vardı (a.g.e., III, 355 vd.).

İslâm'ın ilk dönemlerinde kabilenin bazı mensupları Horasan ve civarına vali ve kumandan olarak tayin edildi. Bunlar arasında Hz. Ali tarafından Rey ve Destebâ valiliğine getirilen, fakat görev ihlâli yüzünden azledilince Muâviye b. Ebû Süfyân'a katılan Zeyd b. Hüceyye (İbnü'l-Kelbî, Cemhere, s. 519), şairliğiyle tanınan, Basra'da kendisine nisbetle Kasru Evs adıyla bilinen kasrın sahibi, 64-65 (684-685) yıllarında Herat valiliği yaptığı sırada Mus'ab b. Zübeyr'in gönderdiği Abdullah b. Hâzim'e karşı bir yıldan fazla savunduğu Herat şehri yakınlarında 65'te (685) öldürülen Evs b. Sa'lebe b. Züfer (Rukay) sayılabilir (Taberî, V, 545-551; Belâzürî, s. 495; İbn Hazm, s. 316).

Teymullah, Sıffîn Savaşı'nda üyesi bulunduğu Lehâzim kabileleriyle Lehâzimü Kûfe ve Lehâzimü Basra olarak Hz. Ali'nin ordusunda Muâviye'ye karşı savaştı (Dîneverî, s. 172). Emevîler dönemi iç savaşlarında genellikle iktidarın yanında yer alan bazı Teymullahlılar 61 (680) yılında Kerbelâ'da Hz. Hüseyin'in ve aile fertlerinin katline iştirak etti (Taberî, V, 436, 451). 72'de (691) Abdülmelik b. Mervân'ın Mus'ab b. Zübeyr'e karşı gönderdiği yardımcı kuvvetin başında yer alan Teymullah'ın Mâlik kolundan Ubeydullah b. Ziyâd b. Zabyân, Deyrülcâselik'te Mus'ab'ın öldürülmesine bizzat katıldı. Onun kardeşinin katili olduğunu söyleyerek kişisel düşmanlığı sebebiyle başını kesip halifeye götürdü (a.g.e., VI, 153, 158-160; İbn Hazm, s. 315). İbn Habîb, Ubeydullah b. Ziyâd ile diğer bir Teymullah mensubu Amr b. Ebcer b. Abbâd'ı meşhur suikastçılar arasında zikretmektedir (el-Muḥabber, s. 212-213).

Kaynaklarda gerek Câhiliye devrinde gerekse İslâm'ın ilk döneminde Teymullah'ın başlıca iki kolu olan Benî Hâris ile Benî Mâlik'e mensup çok

sayıda şairden bahsedilmektedir: Osman b. Katâde, Kays b. Abbâd, Müceşşer b. Huleyd, Büceyr b. Lüey, Hizyem b. Hâris, Suayr b. Kilâb, Nehâr b. Tevsia b. Temîm (İbnü'l-Kelbî, Cemhere, s. 518-521; İbn Hazm, s. 315-316). Bunlardan Horasan'ın meşhur şairi olarak adı geçen Nehâr b. Tevsia Mühelleb b. Ebû Sufre, Kuteybe b. Müslim ve Cüneyd el-Mürrî gibi Emevîler'in Horasan valilerine şiirleriyle destek verdi. Cüneyd, 112 (730) yılında Semerkant'taki durumu bildirmek üzere Nehâr'ı Hişâm b. Abdülmelik'e gönderdi (Taberî, VII, 79-80; Atvân, s. 280-289). Fetihler döneminde Basra ve Kûfe'ye yerleştirilen kabileler arasında bulunan Teymullah sonraki yüzyıllarda bölgedeki varlığını devam ettirdi. Sem'ânî, Abbâsîler devrinde Teymülî ve Teymî nisbeleriyle anılan Teymullah mensubu birçok âlimin adını vermektedir (el-Ensâb, I, 497-500).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Kelbî, Cemhere (Nâcî), s. 517-521; a.mlf., Kitâbü'l-Eṣnâm (nşr. Ahmed Zeki Paşa), Kahire 1995, s. 16-18, 27; Ma'mer b. Müsennâ, en-Neḳāʾiż (nşr. A. A. Bevan), Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), I, 46-47, 305, 358-368; II, 763-764, 917-919; İbn Habîb, el-Muḥabber, s. 212-213; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 98; a.mlf., eş-Şiʿr ve'ş-şuʿarâʾ, I, 537-538; Belâzürî, Fütûḥu'l-büldân (nşr. Abdullah Enîs et-Tabbâ'-Ömer Enîs et-Tabbâ'), Beyrut 1407/1987, s. 495; Dîneverî, el-Aḫbârü'ṭ-ṭıvâl, s. 172; Müberred, Nesebü ʿAdnân ve Ḳaḥṭân (nşr. Abdülazîz el-Meymenî er-Râckûtî), Kahire 1354/1936, s. 15; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), III, 304-313, 355 vd.; V, 436, 451, 545-551; VI, 153, 158-160, 355, 460-461, 479-480, 528, 619; VII, 79-80; İbn Abdürabbih, el-ʿİḳdü'l-ferîd, III, 314; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, el-Eġānî (nşr. Abdülemîr Ali Mühennâ-Semîr Câbir), Beyrut 1986, I, 496 vd.; III, 279; İbn Hazm, Cemhere, s. 4, 167, 215, 300-301, 314-316, 346, 399, 453-454, 472, 486; Sem'ânî, el-Ensâb (Bârûdî), I, 497-500; Hüseyin Atvân, eş-Şiʿrü'l-ʿArabî bi-Ḫorâsân fi'l-ʿaṣri'l-Ümevî, Amman 1974, s. 280-289; G. Levi Della Vida, "Taym Allāh", EI² (İng.), X, 400-401; Settâr Avdî, "Teymullâh", Dânişnâme-i Cihân-ı İslâm, Tahran 1383/2004, VIII, 811.

Elnure Azizova

et-TEYSÎR

(التيسير)

Ebû Amr ed-Dânî'nin (ö. 444/1053) kırâat-i seb'aya dair eseri.

Dânî'nin yedi kıraatle ilgili eserlerinin en meşhuru olup adının el-Müyessir olduğu da rivayet edilmiştir (Ebü's-Sedâd, s. 116). Müellif mukaddimede, kendisinden âlimlerin sahih kabul ettiği meşhur rivayet ve tarikleri ihtiva eden yedi kıraate dair muhtasar bir eser kaleme almasının istenmesi üzerine bu kitabı hazırladığını ifade etmektedir. et-Teysîr'de her imam için meşhur ikişer râvinin rivayetleri esas alınmış, bu rivayetler arasında farklılık bulunduğunda râvilerin, bulunmadığında imamın adı zikredilmiştir. Nâfi' b. Abdurrahman ile Abdullah b. Kesîr'in ittifak ettiği yerlerde Mekke ve Medine kıraatlerini temsil eden bu iki imamın ortak okuyuşunu anlatmak üzere "karae'l-Haremiyyân", Kûfe imamlarından Âsım b. Behdele, Hamza ez-Zeyyât ve Kisâî'nin ittifak ettiği yerlerde ise "karae'l-Kûfiyyûn" ifadesi kullanılmıştır.

Eserde konular yirmi altı bölümde (bab) ele alınmış, bazı bölümler alt başlıklara (fasıl) ayrılmıştır. İlk üç bölümde yedi kıraat imamıyla ikişer râvisinin kısa biyografileri verilmiş, yedi kıraat imamının her birinin Hz. Peygamber'e ulaşan isnad zinciriyle müellifi bu imamlara ulaştıran senedler zikredilmiştir. Daha sonraki bölümlerde sırasıyla istiâze, besmele, Fâtiha sûresinin kıraat vecihleriyle bu sûreden itibaren belirli kurallar içinde toplanabilen kıraat farklılıklarından idgâm-ı kebîr, hâ-i kinâye, med ve kasır, hemzenin tek veya çift oluşuna ve bulunduğu konuma göre okunuş biçimleri, harekenin nakli, izhâr ve idgam, fetih ve imâle, hâ-i te'nîs üzerinde vakıf, râ ve lâm harflerinin okunuşu, kelime sonunda vakfetmenin kuralları, sekte, izâfet "yâ"sının okunuşu gibi hususlar incelenmiştir. Eserin en hacimli bölümü

"Ferşü'l-hurûf" başlıklı yirmi beşinci bölümü olup bu kısımda Bakara sûresinden itibaren sûreler sıra ile ele alınmış, genel kurallara uymayan, farklı vecihlerle okunan kelimeler üzerinde durulmuştur. Benzer nitelikteki

kelimeler ilk geçtikleri sûrede bir arada zikredilip tekrardan kaçınılmıştır. Sûrelerin sonunda yâ ile nihayetlenen kelimelerin kıraat vecihleri topluca gösterilmiş, eserin son bölümünde tekbir ve tehlîl konusuna yer verilmiştir.

Müellif, gerek usul kısmında gerekse “Ferşü’l-hurûf” bölümünde sadece kuralları ve kıraat farklılıklarını zikretmekle yetinmemiş, yer yer konularla ilgili tanım, tercih ve değerlendirmelerde bulunmuş, gramer açıklamaları yapmış, kendi okuyuşuyla ilgili bazı rivayetler aktarmıştır. İbnü’l-Cezerî, Dânî’nin et-Teysîr’i el-İḳtiṣâd adıyla manzum hale getirdiğini kaydetmekteyse de (Ġāyetü’n-Nihâye, I, 505) diğer kaynaklarda söz konusu kitabın adı zikredildiği halde bu niteliğine işaret edilmemiştir (Zehebî, XVIII, 80; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 130). Daha sonra yazılan pek çok kitaba kaynaklık etmesi, özellikle eş-Şâṭıbiyye şerhlerinin temel kaynağı olması bakımından önemli bir eser kabul edilen et-Teysîr’i İbnü’l-Cezerî yedi kıraate dair yazılmış kitapların en açık ve sahihlerinden biri olarak değerlendirmiş (Taḥbîrü’t-Teysîr, s. 10), en-Neşr’inde eseri birinci kaynak şeklinde zikretmiştir (en-Neşr, I, 58). et-Teysîr kıraat öğretiminde esas alınan kitaplardan biridir. Dünyanın çeşitli kütüphanelerinde pek çok nüshası bulunan eser, beş yazma nüshası ile İbnü’l-Cezerî’nin Taḥbîrü’t-Teysîr’i esas alınarak Otto Pretzl tarafından neşredilmiş (İstanbul 1930), daha sonra ofset baskıları yapılmıştır. Eserin Hindistan’da da basıldığı zikredilmiştir (Serkîs, I, 861).

et-Teysîr üzerinde nazma çekme, şerh ve ihtisar çalışmaları yapılmıştır. Kāsım b. Fîrruh eş-Şâtıbî eseri Ḥırzü’l-emânî ve vechü’t-tehânî adıyla manzum hale getirmiş (DİA, XXXVIII, 377), İbnü’l-Cezerî esere Ebû Ca‘fer el-Kārî, Ya‘kūb el-Hadramî ve Halef b. Hişâm kıraatlerini ilâve ederek Taḥbîrü’t-Teysîr fî ḳırâʾâti’l-eʾimmeti’l-ʿaşere adlı kitabını yazmıştır. Abdülvâhid b. Muhammed b. Ali b. Ebü’s-Sedâd el-Mâlekī et-Teysîr’i ed-Dürrü’n-nes̱îr ve’l-ʿaẕbü’n-nemîr adıyla şerhetmiş, bu şerhi Âdil Ahmed Abdülmevcûd ve Ali Muhammed Muavvaz Şerḥu Kitâbi’t-Teysîr li’d-Dânî fi’l-ḳırâʾât el-müsemmâ ed-Dürrü’n-nes̱îr ve’l-ʿaẕbü’n-nemîr ismiyle yayımlamıştır (Beyrut 1424/2003). 1994 yılında Muhammed Hassân et-Tayyân tarafından Dımaşk Üniversitesi’nde doktora tezi olarak hazırlanan eserin (www.diwanalarab.com) ed-Dürrü’n-nes̱îr ve’l-ʿaẕbü’n-nemîr fî şerḥi Kitâbi’t-Teysîr adıyla üç ciltlik bir baskısı daha yapılmıştır (Dımaşk 1427/2006). Sirâceddin en-Neşşâr’ın el-Bedrü’l-münîr fî şerḥi’t-

Teysîr’i de eserin bir başka şerhidir. Ebü’l-Abbas Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Şükr el-Endelüsî eseri ihtisar etmiştir (İbnü’l-Cezerî, Ġāyetü’n-Nihâye, I, 87). Abdüsselâm Ahmed Kenûnî, et-Teysîr’in özelliklerini kaydettikten sonra eleştirilen yönlerini de belirtmiştir (el-Medresetü’l-Ḳurʾâniyye fi’l-Maġrib, s. 100-114). Dânî’nin diğer eserlerinde bulunduğu halde bazı vecihleri et-Teysîr’e almaması eleştirilmiş, Muhammed Hassân et-Tayyân bu eleştirileri bir makalesinde cevaplandırmıştır (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

Dânî, et-Teysîr (nşr. O. Pretzl), İstanbul 1930; Abdülvâhid b. Muhammed b. Ali b. Ebü’s-Sedâd el-Mâlekī, ed-Dürrü’n-nes̱îr ve’l-ʿaẕbü’n-nemîr (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali M. Muavvaz), Beyrut 1424/2003, s. 116; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XVIII, 80; İbnü’l-Cezerî, Ġāyetü’n-Nihâye, I, 87, 505; II, 321; a.mlf., en-Neşr, I, 58, 209-210; a.mlf., Taḥbîrü’t-Teysîr (nşr. Abdülfettâh el-Kādî-M. Sâdık Kamhâvî), Kahire 1392/1972, s. 10; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 130, 520; Serkîs, Muʿcem, I, 861; Abdüsselâm Ahmed el-Kenûnî, el-Medresetü’l-Ḳurʾâniyye fi’l-Maġrib mine’l-fetḥi’l-İslâmî ilâ İbn ʿAṭıyye, Rabat 1401/1981, s. 100-114; M. Hassân et-Tayyân, “Difâʿ ʿan kitâbi’t-Teysîr li’d-Dânî”, MMLADm., LXVIII (1993), s. 346-361.

Abdurrahman Çetin

TEYZE

Arapça karşılığı hâledir. Anne (üm) kelimesi gerçek anlamıyla insanı doğuran kadını, mecaz anlamıyla insanın üst soyu kapsamındaki kişileri doğuran bütün kadınları ifade ettiğine göre teyze de gerçek ve mecaz anlamlarıyla anne ve ninelerin kız kardeşlerini kapsar. Kur'ân-ı Kerîm'de üç yerde çoğul şeklinde geçen hâle (hâlât) (en-Nisâ 4/23; en-Nûr 24/61; el-Ahzâb 33/50) birçok hadiste yer almaktadır (Wensinck, el-Muʿcem, "ḫvl" md.). Bir hadiste, "Teyze anne derecesindedir" buyurulmuştur (Buhârî, "Ṣulḥ", 6; Ebû Dâvûd, "Ṭalâḳ", 35; Tirmizî, "Birr", 6). Çok günah işlediğini söyleyip nasıl tövbe edeceğini soran bir kişiye Hz. Peygamber, "Annen baban hayatta mı?" demiş, "Hayır" cevabını alınca, "Teyzen hayatta mı?" diye sormuş, olumlu cevap alınca da, "O zaman ona iyilikte bulun" demiştir (Müsned, II, 14). Resûl-i Ekrem bu tavsiyesini bizzat uygulayarak teyzesine bağışta bulunmuştur (Ebû Dâvûd, "Büyûʿ", 41). Öte yandan Hz. Yûsuf hakkındaki, "Annesini babasını tahtının üzerine çıkartıp oturttu" âyetinde (Yûsuf 12/100) anne ile teyzenin kastedildiği, Hz. Yûsuf'un annesinin vefatından sonra babasının Yûsuf'un teyzesiyle evlendiği rivayet edilmiştir (Süyûtî, IV, 587-588).

Teyzeyle ilgili fıkhî hükümlerin başında evlenme yasağı gelir. Teyze yeğeninin mahremi olup aralarında ebedî evlenme yasağı vardır. "Size anneleriniz … ve teyzeleriniz haram kılındı" âyetiyle (en-Nisâ 4/23) sabit olan bu yasağın kapsamına ninelerin kız kardeşleri de girer. "Nesep yoluyla haram olan süt emme yoluyla da haram olur" hadisi gereği (Buhârî, "Nikâḥ", 20; Müslim, "Raḍâʿ", 1, 9) sütteyze de evlilik yasağı bakımından gerçek teyzeyle aynı hükümdedir. Diğer taraftan bir kadınla teyzesinin aynı kişinin nikâhı altında bulunması Hz. Peygamber tarafından yasaklanmıştır (Buhârî, "Nikâḥ", 27; Müslim, "Nikâḥ", 37, 39). Teyzenin mirastaki durumu sahâbe arasında tartışılmış, Zeyd b. Sâbit mirasçı olamayacağını, Abdullah b. Mes'ûd daha yakın mirasçı bulunmadığı takdirde anne yerine sayılarak miras alacağını söylemiş, Hz. Ömer teyze ve hala arasında mirası bölüştürerek teyzeye üçte bir, halaya üçte iki hisse vermiştir. "Hala ve teyzenin mirası hakkında bana vahiy gelmedi"; "Hala ve teyzeye miras yoktur" hadisleri (Abdürrezzâk es-San'ânî, X, 281-282) zayıf bulunmuştur.

Teyzenin zevi'l-erhâm grubunda yer aldığı hususunda mezhepler görüş birliği içindedir. Bu gruptan akrabalar, Hanefî ve Hanbelîler'e göre karı koca dışında belirli pay (farz) sahiplerinin ve asabenin yokluğu halinde mirasçı olabilirken Mâlikî ve Şâfiîler'e göre mirasçı olamaz; ancak müteahhir Mâlikî ve Şâfiî âlimleri bu grubun da miras alabileceği konusunda ittifak etmiştir (bk. ZEVİ'l-ERHÂM).

Teyze belirli durumlarda küçük yaştaki yeğeninin bakım, gözetim ve eğitimini (hidâne) üstlenme hakkına sahiptir. Resûlullah, umretü'l-kazâyı tamamlayıp Mekke'den ayrılacağı sırada Hamza'nın kızı Ali b. Ebû Tâlib'in peşinden gitmiş, o da eşi Fâtıma'ya, "Amca kızını al" demiş ve Fâtıma küçük kızı kucağına almıştı. Bunun üzerine Hz. Ali, Ca'fer b. Ebû Tâlib ve Zeyd b. Hârise arasında küçük kızın velâyeti hususunda ihtilâf çıkmıştır. Hz. Ali, "Amcamın kızıdır"; Ca'fer, "Hem amcamın kızıdır hem de onun teyzesiyle evliyim"; Zeyd ise, "-Hz. Peygamber'in bana kardeş yaptığı- kardeşimin kızıdır" diyordu. Resûl-i Ekrem, "Teyze anne derecesindedir" diyerek kızı teyzesine vermiştir. Fakihlerin çoğunluğuna göre teyzenin yeğeni üzerinde nafaka hakkı yoktur; Hanefîler'e ve Hanbelîler'in bir kısmına göre mahrem akraba olması sebebiyle teyzenin nafaka hakkı vardır. Mâtürîdî gibi bazı âlimler kişinin içeri girip yemek yiyebileceği evler arasında teyzenin evinin de sayılmasını (en-Nûr 24/61) ihtiyaç sahibi yeğenin teyzesinden nafaka alabileceğine delil göstermiştir. Sütteyzenin miras, hidâne ve nafaka hakkı bulunmadığı hususunda ise görüş birliği vardır. Teyzenin yeğeni lehinde şahitliği büyük çoğunluğa göre geçerlidir; yalnız Süfyân es-Sevrî'nin mahrem akrabanın birbiri lehine şahitliğini geçersiz saydığı nakledilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, II, 14; Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, el-Câmiʿu'ṣ-ṣaġīr, Beyrut 1406/1986, s. 237; Şâfiî, el-Üm (nşr. Rif'at Fevzî Abdülmuttalib), Mansûre 1422/2001, VI, 11-13, 240; Abdürrezzâk es-San'ânî, el-Muṣannef (nşr. Habîbürrahman el-A'zamî), Beyrut 1403/1983, X, 281-282; Sahnûn, el-Müdevvene, II, 284, 357, 359, 362; Mâtürîdî, Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân (nşr. Halil

İbrahim Kaçar), İstanbul 2007, X, 206-207; Serahsî, el-Mebsûṭ, V, 209-211; XXX, 18-20, 292, 298; Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, Aḥkâmü'l-Ḳurʾân (nşr. M. Abdülkādir Atâ), Beyrut 1408/1988, I, 479; Kâsânî, Bedâʾiʿ, II, 262; IV, 33, 41-42; Burhâneddin el-Mergīnânî, el-Hidâye, Kahire 1400/1980, II, 37; Muvaffakuddin İbn Kudâme, el-Muġnî (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî-Abdülfettâh M. el-Hulv), Kahire 1406/1986, IX, 82-89, 522-523; XI, 377, 420-426; XIV, 184; Süyûtî, ed-Dürrü'l-mens̱ûr, Beyrut 1993, IV, 118, 587-588; Şirbînî, Muġni'l-muḥtâc, III, 176, 180, 452-454; Muhammed b. Ahmed ed-Desûkī, Ḥâşiye ʿale'ş-Şerḥi'l-kebîr, Beyrut, ts. (Dârü'l-fikr), II, 251, 527; Şevkânî, Fetḥu'l-ḳadîr, Beyrut, ts. (Dârü'l-ma'rife), IV, 52-53; İbn Âbidîn, Reddü'l-muḥtâr (Kahire), VI, 795-797; Abdurrahman b. Muhammed en-Necdî, Ḥâşiyetü'r-Ravżi'l-mürbiʿ, Beyrut 1403/1983, VII, 129-130; "Ḫâle", Mv.F, XIX, 10-11.

Mehmet Boynukalın

TEZÂKİR

(تذاكر)

Ahmed Cevdet Paşa’nın (ö. 1895) vak‘anüvisliği sırasında yazdığı, dönemin olaylarını içeren hâtırat niteliğindeki eseri

(bk. CEVDET PAŞA).

TEZAT

(التضادّ)

Birbirine karşıt iki öğenin bir sözde, bir dizede veya beyitte bir araya getirilmesi anlamında bedîʻ terimi.

Sözlükte “zıt, aykırı, ters; eş, benzer, denk” anlamlarındaki zıdd kökünden türeyen tezâdd “iki şeyin birbirine zıt olması” demektir (Lisânü’l-ʿArab, “żdd” md.). Bugünkü Türkçe’de tezat için yeni kelime olarak karşıtlık kullanılmaktadır. Çağdaş belâgat yazarlarından Ahmed Matlûb’un bu söz sanatının içeriğine en uygun adın tezat, Ziyâeddin İbnü’l-Esîr’in mukābele olduğunu ifade etmesinin yanı sıra kadîm belâgat müellifleri söz konusu sanatı daha çok mutâbakat ve tıbâk adıyla ele almışlardır. İbnü’l-Esîr ve İbn Maʻsûm, “uyuşma, uyum” anlamındaki mutabakat ve tıbâkın türün muhtevasına uygun bir adlandırma sayılmadığını söyler; ancak belâgat âlimlerinin çoğu, zıtları bir araya getiren söz sahibinin onların arasında bir bakıma uyum sağladığını söylemiştir. Mutabakat, tıbâk veya tatbîk terimlerinin “dört ayaklı hayvanların yürürken veya koşarken arka ayaklarını ön ayaklarının bastığı yere basmaları” anlamından hareketle türetilmesi de bu uygunluğa işaret etmektedir. Ebû Yaʻkūb es-Sekkâkî’den (ö. 626/1229) itibaren belâgatta yeri belirlenip bedîʻ ilminde anlama güzellik katan sanatlardan kabul edilen tezat (tıbâk) kısa bir sözde, bir beyit veya mısrada gerçekten veya itibarî olarak aralarında bir

tür karşıtlık bulunan iki öğenin zikredilmesidir. Bir kelime veya ifadenin anlamının, zıddının kaydedilmesiyle daha açık biçimde ortaya çıkacağı, güzelliğin zıddıyla daha iyi anlaşılacağı düşüncesiyle zıtların bir arada anılması söz sanatlarından kabul edilmiştir. Mukabele sanatı ikiden çok karşıt öğenin bir araya gelmesiyle tezada benzerken birbirine uyumlu öğelerin bir araya getirilmesiyle de gerçekleştiğinden tezattan ayrılır. Tezat “aynı kelimenin iki farklı anlamda tekrar edilmesi” demek olan cinastan da farklıdır.

Bilindiği kadarıyla tezadı “mücâveretü’l-ezdâd” (zıtların yan yana gelmesi)

adıyla terim anlamında ilk defa ele alan ve onu “bir şeyle zıddını aynı sözde birleştirmek” diye tanımlayan Sa‘leb’dir (ö. 291/904) (Ḳavâʿidü’ş-şiʿr, s. 58-60). İbnü’l-Mu‘tez, el-Bedîʿinde incelediği beş temel sanat arasında tezadı mutabakat adıyla üçüncü sırada zikretmiştir. Daha sonra Ahfeş el-Asgar mutabakat, Kudâme b. Ca‘fer ve Ebû Ca‘fer en-Nehhâs “tekâfü’”, Hasan b. Bişr el-Âmidî tıbâk, Ebû Hilâl el-Askerî ve İbn Reşîḳ mutabakat, İbn Sinân el-Hafâcî “mutâbık” adıyla konuyu işlemiştir. Hafâcî tezatın îcab, selb, tedbîc (muhalif) ve tebdil adı verilen çeşitlerinden söz etmiştir. Abdülkāhir el-Cürcânî tezada tatbik adıyla anlam kuramı bağlamında değinmiştir (Esrârü’l-belâġa, s. 20). Sekkâkî Miftâḥu’l-ʿulûm’unda tezadı mutabakat ismiyle mâna sanatları kategorisine (bedîî mânevî) dahil etmiş, Hatîb el-Kazvînî ile Telḫîṣü’l-Miftâḥ şârihleri de bu çizgiyi sürdürmüştür.

Çeşitleri. 1. Zıtların kelime çeşitleri. a) İki zıt kelime de isim; âyetlerde geçen “eykāz-rukūd” (uyanık-uyuyan), “a‘mâ-basîr” (kör-gören), “zulumât-nûr” (karanlıklar-aydınlık) gibi. b) İkisi de fiil; âyetlerdeki “yuhyî-yümît” (diriltir-öldürür), “adhake-ebkâ” (güldürdü-ağlattı) gibi. c) İkisi de harf; “leh-aleyh” anlamlarıyla birbirine zıt konumdaki lâm ve alâ harf-i cerleri: “Lehâ mâ kesebet ve aleyhâ me’ktesebet” gibi (Kişinin yaptığı iyilik kendi lehine, yaptığı kötülük kendi aleyhinedir; el-Bakara 2/286). d) Biri isim, diğeri fiil. “أو من كان ميتا فأحييناه” (Ölü iken diriltttiğimiz kimse; el-En‘âm 6/122) gibi. Îcab tıbâkında zıtların ikisi de olumludur, geçen örneklerde görüldüğü gibi. 2. Selb tıbâkı. Olumlu-olumsuz, emir-nehiy şeklindeki tezattır: “... لا يعلمون، يعلمون ...” (... bilmezler ... bilirler; er-Rûm 30/6-7) âyetiyle “اصبروا أو لا تصبروا” (sabredin ya da sabretmeyin; et-Tûr 52/16) âyeti gibi. 3. Terdîd. Sözün veya beytin başı ile sonunda bir ifadenin olumlu-olumsuz şekilde tekrar edilmesidir. Reddü’l-acüz ale’s-sadr sanatında ise aynı olan iki ifadeden her ikisi de olumlu veya olumsuz durumda bulunur. Meymûn b. Kays el-A‘şâ el-Ekber’in şu beytinde görüldüğü gibi: “لا يرقع الناس ما لأوهوا وإن جهدوا/طول الحياة ولا يوهون ما رقعوا” (Düzeltemez insanlar onların bozduklarını, çalışsalar bile/Hayat boyu, bozamaz insanlar onların düzelttiğini). 4. “Kinaye veya tevriye anlamıyla aynı sözde birkaç rengin birleştirilmesi” demek olan tedbîc de bir tür tezat kabul edilmiştir. Renkler içinde gerçek zıtlık sadece ak ile kara arasında olmasına rağmen diğer renkler arasında da itibarî bir zıtlığın bulunduğu kabul edilmiştir. Ebû Temmâm’ın şehid düşen bir kumandanı tasvir ettiği, “Kırmızı ölüm giysilerine büründü/Gece olmasıyla bu giysiler yeşil ipeğe

döndü” anlamındaki beytinde kırmızı elbise giymek şehid düşmekten, yeşil ipek giymek cennete girmekten kinayedir ve zıt konumda kullanılmıştır (bk. TEDBÎC). 5. Müreşşah/terşîh tıbâk. Tezadın başka bir unsur veya bedî‘ türüyle güçlendirilmesidir: “Dahil edersin geceyi gündüze, dahil edersin gündüzü geceye; çıkarırsın diriyi ölüden, çıkarırsın ölüyü diriden ve rızık verirsin dilediğine hadsiz-hesapsız” meâlindeki âyette (Âl-i İmrân 3/27) tezat sanatı, “ibareyi terse çevirmeli şekilde ifade etmek” demek olan aks/tebdil sanatı ve bunları yapan kudretin dilediğini hadsiz hesapsız rızıklandıracağını bildiren tekmil mübalağası ile güçlendirilmiştir. İmruülkays b. Hucr’un atının hızını tasvir ettiği, “مكر مفر مقبر مدبر معا/كجلمود صخر حطه السيل من عل” (Hamle yapıp kaçar, ileri atılıp geri gelir aynı anda/Selin dağın zirvesinden aşağı yuvarladığı kaya parçası gibi) beytindeki tezat sanatında hızın derecesi “aynı anda” (معا) ifadesiyle tekmil mübalağası sûretinde ve bir teşbih istidrâdı ile güçlendirilmiştir. 6. Mecazi mânalar arasında tezat. Bazan iki kelimenin hem gerçek anlamları hem de asıl anlatılmak istenen mecazi mânaları arasında zıtlık bulunabilir. “Ölü iken dirilttiğimiz kimse ...” âyetinde (el-En‘âm 6/122) ölü ile dalâlet içinde olan, diriltilen ile hidayete erdirilen kişi kastedildiğinden hem gerçek anlamlar olan “ölüm-yaşam” hem de asıl kastedilen mecazi mânaları teşkil eden “dalâlet-hidayet” arasında zıtlık bulunmaktadır. Şairin, “حلو الشمائل وهو مر باسل” (huyları tatlı, kendisi acı ve yiğit) şeklindeki övgüsünde hulv-mür (acı-tatlı) kelimeleri gerçek anlamlarıyla zıt olduğu gibi şemâil tatlılığı yumuşak huyluluk, kişinin merâreti ise (acılığı) sertliği demek olduğundan mecazi mânalarında da zıtlık söz konusudur. 7. Fâsid tezat. Karşıt olarak getirilen iki kelimenin mânaları arasında birbirinin gereği olabilecek (telâzüm) şekilde bir ilginin bulunmamasıdır. Mütenebbî’nin, “Kim için talep edersin dünyalıkları, onlarla muhibbi sevindirmeyecek, mücrimi cezalandırmayacak olduktan sonra” anlamındaki beytinde muhibbin gerçek zıddı “mübgız” iken bunun yerine mücrim kelimesi getirilmiştir. Halbuki mübgız-mücrim arasında birbirinden ayrılmazlık ilgisi yoktur, çünkü mübgız mücrim olmayabilir. Fakat mübgız-mücrim arasında iddiaya dayalı bir telâzüm ilgisi var sayılması halinde tezat mümkün olur. Sanki şair her mücrimin ancak mübgız olabileceğini iddia ederek muhib-mücrim ikilisini karşıt getirmiştir.

Şu iki nevi, tezat sanatına ek kabul edilmiştir: 1. Gizli tezat. Mâna tezadı olarak da anılan türde bir şeyin zıddı değil o zıtla sebep-müsebbep, lâzım-

melzûm gibi ilgisi bulunan öğe zikredilir. Ashabın niteliklerinden söz eden âyette “أشداء على الكفار رحماء بينهم” (Kâfirlere karşı şedit, birbirlerine karşı merhametlidirler; el-Feth 48/29) buyurularak şiddetle rahmet karşıt biçimde anılmıştır. Şiddetin gerçek zıddı lînettir (yumuşaklık); yumuşaklık ise merhametli davranmaya götürür. Bu bakımdan asıl zıt olan lînet yerine onun sebep olduğu rahmet anılmıştır. 2. Îhâm tezadı. Gerçek anlamları arasında zıtlık bulunan iki kelimeden birinin veya ikisinin mecazi mânada kullanılmasıyla zıtlığın bozulduğu, muhatap yahut dinleyicinin ilk anda tezat varmış yanılgısına düşürüldüğü söz sanatıdır. İbn Ebü’l-İsba‘ zıt anlamlardan birinin mecazi mânada olduğu tezada “tekâfü’” adını vermiştir. Di‘bil el-Huzâî’nin, “Şaşma sen ey Selmâ bir adama ki başının ak saçları güldü de o yüzden ağlayıp göz yaşı döktü” anlamındaki beytinde gülmek ile ağlamak gerçek mânaları bakımından zıt olmalarına rağmen “baştaki ak saçların gülmesi” beyazlaşması anlamında mecaz (istiare) olduğundan zıtlık bozulmuştur (bk. ÎHÂM).

BİBLİYOGRAFYA

Sa‘leb, Ḳavâʿidü’ş-şiʿr (nşr. Ramazan Abdüttevvâb), Kahire 1995, s. 58-60; İbnü’l-Mu‘tez, el-Bedîʿ (nşr. M. Abdülmün‘im el-Hafâcî), Beyrut 1410/1990, s. 124-140; Kudâme b. Ca‘fer, Naḳdü’ş-şiʿr (nşr. Kemâl Mustafa), Kahire 1979, s. 143-146, 162-163; Âmidî, el-Muvâzene (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1363/1944, s. 253-254; Ebû Hilâl el-Askerî, Kitâbü’ṣ-Ṣınâʿateyn (nşr. Müfîd M. Kumeyha), Beyrut 1404/1984, s. 339-353; İbn Reşîḳ el-Kayrevânî, el-ʿUmde (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1353/1934,

II, 5-15; İbn Sinân el-Hafâcî, Sırrü’l-feṣâḥa, Beyrut 1402/1982, s. 199-205; Abdülkāhir el-Cürcânî, Esrârü’l-belâġa (nşr. H. Ritter), Beyrut 1403/1983, s. 20; Hatîb et-Tebrîzî, el-Vâfî fi’l-ʿarûż ve’l-ḳavâfî (nşr. Ömer Yahyâ-Fahreddin Kabâve), Dımaşk 1399/1979, s. 258-260; İbn Münkız, el-Bedîʿ fî naḳdi’ş-şiʿr (nşr. Ahmed Ahmed el-Bedevî-Hâmid Abdülmecîd), Kahire 1380/1960, s. 36-40; Abdürrahîm b. Ali b. Şîs el-Kureşî, Meʿâlimü’l-kitâbe ve meġānimü’l-iṣâbe (nşr. M. Hüseyin Şemseddin), Beyrut 1408/1988, s.

103; Ebû Ya‘kūb es-Sekkâkî, Miftâḥu’l-ʿulûm (nşr. Naîm Zerzûr), Beyrut 1422/2001, s. 210-211; Ziyâeddin İbnü’l-Esîr, el-Mes̱elü’s-sâʾir (nşr. Ahmed el-Havfî-Bedevî Tabâne), Riyad 1404/1984, III, 171-194; İbn Ebü’l-İsba‘, Bedîʿu’l-Ḳurʾân (nşr. Hifnî M. Şeref), Kahire 1392/1972, s. 31-35; a.mlf., Taḥrîrü’t-Taḥbîr (nşr. Hifnî M. Şeref), Kahire 1383, s. 111-115; Nüveyrî, Nihâyetü’l-ereb, VII, 98-101; Şürûḥu’t-Telḫîṣ, Kahire 1937, IV, 286-296; İbn Hicce, Ḫizânetü’l-edeb (nşr. Selâhaddin el-Hevvârî), Beyrut 1426/2006, I, 161-172; Besyûnî Abdülfettâh Besyûnî, ʿİlmü’l-bedîʿ, Kahire 1408/1987, s. 7-24; Ahmed Matlûb, Muʿcemü’l-muṣṭalaḥâti’l-belâġıyye ve teṭavvürühâ, Beyrut 1996, s. 367-371.

İsmail Durmuş

TÜRK EDEBİYATI.

Türkçe belâgat kitaplarına “zıtlıkları bir arada bulundurma sanatı” olarak geçen tezat, aralarında bir ilgiden dolayı birbirine muhalif iki mânayı aynı ifadede toplayarak söze güzellik ve kuvvet katmanın yollarından biridir (diğerleri bir uygunluğu anlatmak için kullanılan tıbâk, tatbik veya mutabakat, bir denkliği [küfüv] göstermek üzere yapılan tekâfü’dür). Tezadın Batı retoriğindeki karşılığı antitezdir (Bilgegil, s. 184).

Bir düşünce zıddıyla veya mukabiliyle daha güçlü ifade edildiğinden tezadın söz sanatları içerisinde özel bir yeri vardır. Dil bilgisi bakımından birbirinin karşıtı olan kelimelerin bir araya getirilmesi bu sanat için yeterli olmayıp aynı kavrama iki zıt yönden bakılabilmesi veya iki zıt yönün aynı kavrama bağlanabilmesi gerekir: “İnsan bilmediği şeyleri ayağının altına alsa başı göğe erer” (Hâlet). Olaylara ve eşyaya farklı yönlerden bakılması görülen ve duyulanı daha etkili kılacağı için karşıt kelime ve kavramların bir nükteye bağlı şekilde bir araya getirilmesiyle bu sanat oluşur. Yûnus Emre’nin, “Ger vuslata erdin ise bu derd ile firak nedir/Dostu yakın gördün ise bu baktığın ırak nedir” beytinde vuslat ile firak ve yakın ile ırak kelimeleri arasında tezat vardır. Tezat her ne kadar söze güzellik verip etkisini arttırırsa da sıkça kullanılması tekellüfe ve münasebetsizliğe sebep olabileceği için tavsiye edilmemiştir (Recâizâde Mahmud Ekrem, s. 282).

Tezat karşılaştırılan öğelerin niteliğine göre farklılık gösterir. Meselâ zıtlık içeren kelimeler isim cinsinden olabilir: “Ne siyâh eylemiş bu nâsiyeyi/Saçımı bembeyaz eden bahtım” (Abdülhak Hâmid). Fiil veya fiilimsiler birbiriyle tezat oluşturabilir: “Cihânın yüzünü güldürmüş iken lutf u ihsânın/Adûlar kahkaha eyler gürûh-ı dostân ağlar” (Fâzıl). Ekler veya edatlar karşılaştırılarak tezat yapılır; “bî-savt ü bâ-kelâm” gibi. Anlam bakımından birbirine zıt olan ibare ve sözlerin bir arada kullanılması da tezat sayılır (Coşkun, s. 152). Yavuz Sultan Selim’e atfedilen, “Şîrler pençe-i kahrımdan olurken lerzan/Beni bir gözleri âhûya zebûn etti felek” beytinde, aslanları titreten kudret ile âhû gözlü bir güzel karşısındaki âcizliğin bir kişide birleştirilmesi gibi. Birbirine zıt iki kelimeyi bir arada ve aynı nesne için kullanmaya birleşik tezat denilir; tatlı zalim, orijinal bir kopya, zulmet-i beyzâ gibi.

Eski belâgat kitapları tezatla birlikte farklı terimleri de zikreder ve hepsini “tıbâk” başlığı altında toplar (Bilgegil, s. 186). Tıbâk îcab ve selb olmak üzere ikiye ayrılır. Tıbâk-ı îcâb birbirinin zıddı iki kelimenin aynı beyitte ya da ibarede kullanılmasıdır (Kuru idik yaş olduk ayağ idik baş olduk/Kanatlandık kuş olduk uçtuk elhamdülillâh [Yûnus Emre]). Tıbâk-ı selb ise aynı fiilin olumlu ve olumsuz kiplerinin birlikte kullanılmasıyla gerçekleşir: “Bilen söyler nikât-ı râz-ı hüsnü bilmeyen söyler” (Nâbî). Birbiriyle karşılaştırılan kelimelerin ikisi de hakiki veya ikisi de mecazi anlamlarıyla kullanılabildiği gibi biri hakiki, diğeri mecazi anlamıyla da kullanılabilir: “Ak saçlı başını alıp eline/Kara hülyalara dal anneciğim” (Necip Fazıl Kısakürek).

Tezat, tekabül veya mutabakat olarak da anılan mukabele sanatı ile birlikte değerlendirildiğinde tezattaki zıt tasavvurların yerini mukabelede karşılıklı tasavvurlar alır. Buna göre zikredilen iki veya daha fazla kelimeyi bu kelimelerin anlamca mukabilleri (leff ü neşr) veya zıtları aynı sırada takip eder (sıralı tezat, Coşkun, s. 161). Seyyid Nesîmî’nin, “Gâh çıkarım yeryüzüne seyrederim âlemi/Gâh inerim yeryüzüne seyreder âlem beni” beytinde “çıkarım” ile “inerim” fiilleriyle gökyüzü ve yeryüzü kelimeleri, âlemi seyretmek ve âlem tarafından seyredilmek arasındaki mukabele gibi. Mukabele sanatında mutlaka zıt unsurların karşılaştırılması şartı aranmayıp zıtlık dışındaki karşılaştırmalar da mukabeleye dahil edilebilir. “Beni lerzende eden mevsimi sermâ-yı firâk/Âhara fasl-i rebî‘ ü dem-i nev-rûz

oldu” beytinde mevsimi sermânın (kış mevsimi) zıddı sayf (yaz) iken beyitte rebî‘in (bahar) zikredilmesi gibi.

Fars edebiyatında bu sanata “tezat mutâbık, mutâbaka, tatbîk ve tıbâk, tenâkuz, tekābül ve tekâfü’” adı da verilmiştir. Tezat iki yönden incelenebilir. a) Geleneksel bakış. Tezat veya mutabaka mukabeleyle aynı şeydir. “Zıtlar zıtlıkta birbirine benzerdir” mantığınca tezada tıbâk ve mutabaka da denir. Farsça nesirde özellikle süslü anlatımda tezat ve tıbâkın önemli bir yeri vardır. b) Yeni bakış. Batı edebiyatının Fars edebiyatına etkisi ve yeni araştırmacıların Batı’nın belâgat konularına yönelmesi, onların görüşlerinden yararlanması bu konuda farklı bakışların doğmasına yol açmıştır. Bunların en önemlileri şunlardır: 1. Beyân-ı nakīzî. Aynı ifadede iki zıt terimin şaşırtıcı biçimde bir araya getirilmesidir. Bu iki kelimenin biri sıfat, diğeri isim ya da biri isim, diğeri fiil olabilir. Karşıt iki terim aynı ifadede karşıt anlamlarıyla bir araya gelir ve aynı konuyu, aynı gerçeği dile getirir; “Gurusnegî horden/açlık yemek” gibi. 2. Mütenâkız-nümâ (paradoks). Görünürde garîb bir mânayı kullanarak zâhirî bir tezat ortaya çıkarmaktır. Bu tür tezat tasavvufî, dinî akîdeler ve edebî yorumlarda görülür. Buna “hâzır gāyib: huzurdaki kayıp” ve “harâb-âbâd: yıkıntıyla mâmur” gibi terkipler örnek verilebilir.

BİBLİYOGRAFYA

Ahmed Cevdet Paşa, Belâgat-ı Osmâniyye, İstanbul 1299, s. 155-156; Recâizâde Mahmud Ekrem, Ta‘lîm-i Edebiyyât, İstanbul 1299, s. 278-282; Tâhirülmevlevî, Edebiyat Lügatı, İstanbul 1994, s. 173-174; M. Kaya Bilgegil, Edebiyat Bilgi ve Teorileri-Belâgat, İstanbul 1989, s. 184-190; M. A. Yekta Saraç, Klâsik Edebiyat Bilgisi Belâgat, İstanbul 2000, s. 142-149; Menderes Coşkun, Sözün Büyüsü Edebî Sanatlar, İstanbul 2007, s. 151-162; İskender Pala, Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü, İstanbul 2007, s. 455; İsa Kocakaplan, Açıklamalı Edebi Sanatlar, İstanbul 2008, s. 187-191; Ahmet Kartal, “Türk Edebiyatında Belagat Çalışmaları ve ‘Tezad’ ile ‘Telmih’ Sanatlarına Eleştirel Bir Bakış”, Şiraz’dan İstanbul’a, İstanbul 2008, s. 399-403; W. P. Heinrichs, “Ṭibāḳ”, EI² (İng.), X, 450-452; Asgar

Dâdbeh-Abdürrızâ Müderriszâde, “Teżâd der Edeb-i Fârsî”, DMBİ, XV, 550-552.

Meliha Y. Sarıkaya

TEZEKKÜR

(التذكّر)

Bir düşünceyi veya teklifi kabul ya da reddetmeden önce onu iyice değerlendirme anlamında terim

(bk. DÜŞÜNME).

TEZHİP

(التذهيب)

Yazma kitap, levha ve murakka‘ların bezenmesinde ezilmiş varak altın ve çeşitli renklerin kullanılmasıyla uygulanan süsleme sanatı.

Sözlükte “altınlamak” anlamına gelen tezhîb kitap sanatlarının önemli bir dalıdır. Bu sanatla uğraşanlara müzehhib adı verilir. Tezyinî sanatların temelinde deseni oluşturan motifler yer alır. Tezhipte kullanılan motifler diğer süsleme sanatlarında görülen motiflerden daha küçük ve sadedir. Müzehhip motifini tasarlarken seçtiği modelin ana çizgilerini ve bu çizgilerin belirlediği deseni koruyarak onu tahayyül ettiği şekilde çizer. Böylece modelin gerçek görünüşü, sanatkârın tasavvur derinliği içinde yeni bir yorumla biçimlenerek motif özelliği kazanır. Bu anlayışla yapılan çizimlere “üslûplaştırma, üslûba çekme, stilize etme” adı verilir. Doğadaki görünümleri üslûba çekilerek çizilen bitki kaynaklı motiflere “hatâyî grubu” denir. Tezhip sanatında kullanılan bu motifler çıkış kaynağını koruyacak kadar sade ve küçük boyutta üslûba çekilmiştir. Yaprak motifi, çiçeklerin kuş bakışı görünüşünün üslûplaştırılmasıyla çizilen penç, az gelişmiş ve gelişmiş çiçeklerin dikine kesitinin üslûba çekilmesiyle elde edilen goncagül ve hatâyî bu gruptandır. Tezhipte bitki çıkışlı motiflerin bir kısmı çiçeklerin dış görünüşlerinin kısmen üslûba çekilmesiyle ortaya çıkmıştır. Bu motifler hatâyî grubuna göre daha az stilize edildiğinden karanfil, lâle, gül, siklamen ve menekşe olduğu gibi adını korumuştur. XVI. yüzyılın ortalarında Şahkulu’nun talebesi ve dönemin sernakkaşı müzehhip Kara Memi, bu motifleri dalında yaprağı ile tezhip desenlerine sokarak kendi ismiyle anılan yeni bir üslûbu başlatmıştır. Kısmen üslûplaşmış serviler, bahar açmış veya meyve vermiş ağaçlar da XVI. yüzyıl Kara Memi üslûbunun devamıdır. XVIII. yüzyılın ilk çeyreğinden itibaren motif özelliğini kaybetmeye başlayan çiçekler daha ziyade minyatür özelliği kazanarak şükûfe adıyla Türk tezyinî sanatlarında çok yaygın biçimde kullanılmıştır (bk. ŞÜKÛFE).

Hayvanî çıkışlı motifler iki gruptur. Bunlar Orta Asya’dan gelen sîmurg

(zümrüdüanka), ejder ve kilin (ejder atı) gibi tamamen hayal ürünü hayvan motifleriyle geyik, ceylan, aslan, pars, tavşan, kuş, balık, leylek gibi kısmen üslûplaştırılarak kimliğini ve adını korumuş hayvan motifleridir. İran ve Orta Asya süsleme sanatlarında çok kullanılan bu motifler Osmanlı kitap sanatlarında, özellikle dinî yazmalarda, âyet ve hadis yazılı levha bezemelerinde yer almamış, daha çok minyatürlerde veya yazısız pano biçimindeki halkârî ve ruganî (lake) desenlerde görülmüştür. Münhanî ve rûmî motiflerinin de hayvanların gövde, bacak ve kanatlarının üslûplaştırılmış şekli olduğu kabul edilmektedir. Bu motiflerin hayvanî veya nebatî kaynaklı olduğu hususu tartışılmakla beraber münhanî tamamen eğri çizgilerle şekillenmiş, XII, XIII ve XIV. yüzyıl kitap bezemelerinde çok yaygın biçimde kullanılmıştır. Desen içinde bir başka motifle birlikte bulunmayan münhanînin bir üslûp mu yoksa unsur mu olduğu konusu da tartışmalıdır. Münhanînin sap üstünde daha belirgin şekilde motif özelliği kazanması, münhanî tarzında rûmî ile desenlerde yer alması bu iki motifin aynı kaynaktan geldiğini gösterir. Rûmî motifi, tarihi Orta Asya'ya kadar uzanmakla birlikte ismini Rum (Anadolu) kelimesinden alır. Bu motif biçimine göre hurdeli, işlemeli, dilimli, sarılma (pîçîde), sencîde, desen içinde kullanılış amacına ve yerine göre ise ortabağ, tepelik, ayırma, hurde rûmî gibi isimler alır.

Tezhip desenlerinde çokça rastlanan bir diğer motif buluttur. Çin sanatından geldiği için adına Çin bulutu da denir. Orta Asya'da ejderhanın ağzından çıkan öfke veya gazabın sembolü olarak kullanılmış, fakat XV. yüzyılda Türk sanatına girdikten sonra daha natüralist bir anlayış içinde gökyüzündeki bulut düşünülerek çizilmiştir. Bulut motifinin desen içindeki yerine ve biçimine göre yığma bulut, dolantı bulut, ayırma bulut, ortabağ, gerdanlık, tepelik, hurde bulut gibi isimlerle bilinen çeşitleri vardır. Tezhipte az kullanılan ve kaynağı hakkında çeşitli görüşler ileri sürülen üçgen biçiminde üç daire ve iki dalgalı çizgiden meydana gelen çintemaninin bazan sadece üç yuvarlak benek halinde veya beneklerin içine daireler çizilerek hilâl şeklinde, bazan da şimşek, bulut, dudak veya kaplan postu şeklinde yorumlanan dalgalı çizgilerin tek olarak kullanıldığı bilinmektedir. Bunlara Buda'nın üç ruhanî özelliğini belirten Timuçin damgası da denir; Osmanlılar'da güç ve saltanat sembolü kabul edilmiştir.

Desen. Tezyinî sanatların bütün dallarında olduğu gibi tezhip sanatında da

desen bezeme maksadıyla yapılan tasarımın çizgilerle ifadesidir. Sanatkârın hayal gücünün sınırlarını ve erişebildiği zenginliği, sahip olduğu zevki, görgü ve bilgi birikimini gösterir; eserin sanat değerini belirler. Desenin işlenişindeki hüner zanaat erbabına aittir. Desen bezenecek yere uygun tasarlanmalıdır. Çünkü desenin mükemmel olması onu meydana getiren her unsurla birlikte yerine yakışması ile mümkündür. Tezyinî sanatlarda kullanılan desenler kuruluş biçimleri bakımından pano özelliği taşıyan desenler, ulama (raport) desenler, geometrik (hendesî) desenler diye üç grupta toplanır. Pano özelliği taşıyan desenler sınırı belirlenmiş bir alan içinde başlar ve biter. Bu desen tipi kuruluş biçimine göre simetrisiz (serbest), simetrili, dönme hareketi gösteren desenler (çarkıfelek tarzında) olmak üzere çeşitleri vardır. El yazması kitapların zahriye, serlevha, sûre başı, fasıl başı tezhiplerinde çoğunlukla simetrili pano desenler tercih edilmiş, buna karşılık keşîde üstü, satır arası gibi yazı boşluklarında serbest desenler kullanılmıştır.

Tasarımındaki nihayetsiz genişleme özelliğiyle evrenin sonsuzluğu içinde sanatın ve sanatkâr tahayyülünün büyüklüğünü hatırlatan ulama desenlerin kitap sanatlarındaki en güzel örneklerine kitap kabı ve zahriye sayfası, koltuk tezhibi için tasarlanan desenlerde rastlanır. Ulama desenleri kuruluşuna göre tam simetrili, kısmen simetrili, simetrisiz olmak üzere üç grupta toplanır. Tam simetrili ulama desenlerde birim alanın bütün kenarları simetri eksenidir. Desen her yönde bu kenarlardan katlanarak genişlemeye elverişlidir. Kısmen simetrili ulama desenlerde sadece karşılıklı iki kenar simetri ekseni özelliği taşır. Diğer karşılıklı iki kenar boyunca desen simetrisiz ve eşit aralıklarla tekrarlanır. Örneklerine daha çok çinilerde rastlanan ve tezhipte çok kullanılmayan simetrisiz ulama desenlerde simetri eksenleri bulunmaz, desen her yönden eşit aralıklarla tekrar ederek genişler.

XII, XIII ve XIV. yüzyıllarda bütün İslâm ülkelerinin kitap sanatlarında ve diğer bezemelerde hâkim olan geometrik desenler ister pano özelliği taşısın, ister ulama tarzında düzenlenmiş olsun kuruluşundaki geometrik düzen en önemli ve hâkim özelliğidir. Desende motiflerin yerini geometrik şekiller almıştır. Tasarımı iki boyutlu geometri kurallarına dayanır. Merkezde bir noktadan başlayarak pergel ve cetvelle belirlenen çekirdek şekil, eşit açılar ve paralel kaydırılan doğrular yardımıyla geometrik düzen içinde genişler. Devrinin sembolü haline gelmiş olan geometrik üslûp tezhip desenlerinin

pafta ayırımlarında da kullanılmıştır. Paftaları ayıran şeritler birbirini alttan ve üstten geçip desene zenginlik kazandırır. El yazması kitapların, kitap kabı bezemelerinin, zahriye, serlevha, sûre başı tezhiplerinin desenlerinde bu üslûbun mükemmel örneklerine rastlanır. Geometrik düzenle çizilen desenlerin bir kısmı aynı kalınlıktaki şeritlerin bir alttan, bir üstten geçerek çeşitli örgü şekillerini temsilen tasarlanır. Farsça'da "küçük zincir" mânasına gelen zencirek erken devir kitap bezemelerinde dönemin sembolü olacak kadar çok kullanılmıştır. Günümüzde bu bezeme tarzına "zencerek" veya "geçme" de denilmektedir. Bu şekillerin, kaytan adındaki otağı halatlarının örgülerinden ilham alınarak bezeme amaçlı mimaride kullanıldığı ve bu yoldan kitap sanatlarına da girdiği kabul edilmektedir. XVI. yüzyıl Osmanlı tezhibinde geniş alanlar için tercih edilmeyen bu üslûp ara sularda (iç pervaz) ve desen içinde pafta ayırımlarında, hatta tığlarda bağlayıcı veya yardımcı unsur şeklinde yer almaya devam etmiştir. Bu desenler tam, yarım ve uzun noktalarla noktalara teğet ve noktaların merkezlerini birleştiren anahtar çizgilerden meydana gelir. Bu elemanların kullanılış biçimi ve çizim tarzı kendi içinde farklı bir düzene bağlıdır. Tezhip edilmek üzere klasik üslûpta tasarlanacak desen çizimi için dikkate alınması gereken ölçü ve özellikler bulunur. Bir desen çizimi sırasında önce cetvellerin yerleri, kalınlığı ve sayısı belirlenerek bezenecek alanların sınırı çizilir. Alan şekline göre desenin çeşidi kararlaştırıldıktan sonra varsa simetri eksenleri konur ve pafta biçimleri tesbit edilir. Ardından desen planı çizilir, plan üstüne motifler yerleştirilerek taslak tamamlanır. Demlenme süresinin ardından son düzeltmeler yapılır.

Tezhipte Kullanılan Teknikler. Tezhip edilmek üzere hazırlanan desen kâğıt üzerine farklı tekniklerle işlenir. Bir eser tezhibinde desen işleneceği tekniğe uygun hazırlanmalıdır. Çok kullanılarak klasikleşen bu tekniklerin değişmeyen yapılış sıraları ve özellikleri vardır. 1. Zemini Boyalı Klasik Tezhip (Düz Tezhip). Klasik tezhipte en çok kullanılan işleme tarzıdır, işlenişi belli bir sıra takip eder. Sade ve küçük motiflerden meydana gelen desenlerin ince samur fırça ile temiz şekilde ve deseni bozmadan işlenmesi için usta bir zanaatkâra ihtiyaç duyulur. Bu işçilikte nüanssız çizilen tahrirlerin çok ince, zemin renginin dalgasız, sapları oluşturan dairevî helezonların saç kılına yakın incelikte ve aynı kalınlıkta olması, sap ve yapraklara sürülen altının parlaması yapılan işin başarısını ve kalitesini belirler. Kâğıda temiz olarak geçirilen desende ilk sap ve yapraklara,

cetvellere, ipliklere parlatılacak altın sürülür ve mühre ile parlatılır. Çiçeklerin astar renkleri de sürüldükten sonra tahrirler çekilir. Ardından zemin rengi ve çiçeklerin renkli tonlaması ilâve edilir. Kuzu çizilip üstüne tığlar işlenerek bezeme tamamlanır. 2. Zerenderzer. "Altın içinde altın" mânasına gelen zerender-zer tabiri, altını mat ve parlak tonlarda kullanmak suretiyle yapılan tezhiplere verilen isimdir. Desen zemininde mat, sap ve yapraklarda parlatılmış altın tercih edilir. Zerenderzerde aynı renk altın yerine sarı ve yeşil gibi iki renk altın da kullanılabilir. Tahrir çoğunlukla nüans verilmeden çekilir. Eski zerenderzer örneklerinde eğer kahverengiye çalan tahrir görülürse bunun rastıklı mürekkep kullanılarak işlendiği anlaşılır. Altın hâkimiyeti göze çarpan bu tarz bezemelerde sadece çiçeklere hafif tonlarda renk konur. XVI. yüzyılda çok güzel örnekleri görülen zerenderzer tekniği, daha sonraki yüzyıllarda uğradığı kalite zaafını altın parıltılarıyla gizlemek kaygısıyla XIX. yüzyıla kadar tezhip sanatında kullanılmıştır. Tahrirleri iğne perdahtı ile yapılmış ender örnekleri de mevcuttur. 3. Halkârî. Sulu altınla gölgeli tarzda yapılan süslemedir. Halkârînin diğer altınla yapılan bezemelerden farkı ince tarama veya sulu altınla (zermürekkep) yapraklara verilen gölgedir (bk. HALKÂRÎ). 4. Çift Tahrir (Havalı). Tahrirleri birbirine paralel iki çizgi halinde çizilen desenlere verilen isimdir. İki çizgi arasında kalan boşluktan dolayı "havalı" da denir. İki çizgi arasında bırakılan bu boşluğun motiflerin büyüklüğüne uygun seçilmesi önemlidir. Genellikle az renk ile işlenen çift tahrir tekniğinde koyu zeminde açık, açık zeminde koyu tonlar tercih edilir. Motifleri küçük ve ayrıntısı az olmalıdır. Genellikle tek veya iki renk kullanılır. Çift tahrir tekniğinin sıvama ve taramalı olmak üzere iki işleniş biçimi vardır. 5. Zerefşan (Altın Serpme). Tezhipte sıkça görülen zerefşan, varak altının kalbur şeklinde delikli bir kutuya konulup içinde kuru fırçanın hareket ettirilmesiyle altın parçalarının kalburun deliklerinden aşağıya dökülmesi işlemidir. "Kalbur zerefşanı" adıyla bilinen bu işlem uygulanırken altın parçalarının farklı büyüklükte olması için kalburun delikleri irili ufaklı açılır. Düşen altın kırıntılarının daha önce jelatinli su sürülmüş ıslak zemine yapışması sağlanmalıdır. Aksi halde altın parçaları uçup gider. Altın parçacıklarının yüzeyin her tarafına eşit ve dengeli serpilmesine dikkat edilir. Zerefşan yazma eserlerin kap içi kâğıtlarında, sayfa kenarlarında ve kitap boğaz kısımlarıyla levhalarda her devirde kullanılmıştır. Müzehhipler tarafından kalbur zerefşanı kadar tercih edilmemiş olmasına rağmen fırça zerefşanı da uygulanmıştır. Ezilmiş altın

jelatinli su ile karıştırılıp fırçaya alınır ve belirli yükseklikten zemine serpilir. Kuruduktan sonra zermühreyle parlatılır.

BİBLİYOGRAFYA

K. Critchlow, Islamic Patterns, London 1976, s. 79, 80; D. James, Qurans of the Mamluks, London 1988, s. 166, 167, 194, 195; İnci A. Birol-Çiçek Derman, Türk Tezyînî Sanatlarında Motifler, İstanbul 1992, s. 65; İnci A. Birol, Türk Tezyînî Sanatlarında Desen Tasarımı, Çizim Tekniği ve Çeşitleri, İstanbul 2008, s. 110, 122, 192, 199, 312; Çiçek Derman, "Tezhip Sanatında Kullanılan Terimler, Tabirler ve Malzeme", Hat ve Tezhip Sanatı, Ankara 2009, s. 534.

İnci Ayan Birol

Tezhip Sanatının Kullanım Alanları.

El yazması kitapların zahriye, serlevha, unvan sayfası, sûre başı, bahir başı, hâtime bölümleri; hüsn-i hat levhalarının, murakka'ların durak, koltuk, satır arası, iç ve dış pervaz bezeme sahaları, yazının içinde veya dışında kalan zemin boşlukları; kitap kabı bezemeleri ve minyatürlerin ayrıntılarındaki zeminler tezhip sanatının değişik teknik ve üslûplarıyla bezenmiştir. İslâm medeniyetinde Kur'ân-ı Kerîm'e gösterilen saygının sonucu hattın yanı sıra onu en güzel şekilde bezeme isteği ve heyecanı tezhip sanatının ortaya çıkmasına vesile olmuştur. Erken dönemde yazılan mushaflarda müslümanlar vahyin dışında hiçbir işaret ve söze yer verilmemesine büyük özen göstermiştir. Fakat zamanla sûre başlarına sûre adının yazılması ve bezenmesi, âyet sonlarına işaret konması, mushafın cüz, hizip ve aşırlara ayrılarak altınla bezenmesi hoş karşılanmıştır. Yazma kitap ve mushaflarda XIII. yüzyıldan itibaren gelişmeye başlayan tezhip sanatı Timurlular, Safevîler ve Osmanlılar zamanında en güzel örneklerini vermiştir.

Zahriye tezhibi. Zahriye, yazma kitaplarda esas metnin başladığı sayfanın arkasındaki sayfa veya sayfalar için kullanılan bir terimdir. Bu sayfalar boş bırakıldığı gibi tezhip de işlenebilir. Zahriye tezhibinin madalyon ve mekik şeklinde olanlarının içine yahut dışına bir âyet veya kime ait olduğunu, kimin için yazıldığını belirten ve temellük kitâbesi denilen bir cümle yerleştirilmiştir. Kitap sahiplerinin imzaları veya mühürleri de bu sayfada yer alır. Selçuklular'da, mushaflar hariç zahriyelerde eğer kitap mevki sahibi birine aitse onun özel kütüphanesinde bulunduğu belirtilerek unvanı yazılırdı. Ancak zahriyede, mushaflara ve değerli yazmalara mahsus bu yazılı tertibin yerine bütün sayfayı dolduran bezemenin yapıldığı, hatta bunun bazan karşılıklı bir çift sayfa şeklinde düzenlendiği görülür. Zahriye tezhibi müzehhibin bütün hünerini gösterdiği kısımdır. Karşılıklı çift sayfa olduğunda renkler ve kompozisyon birbirinin aynıdır. Bezeme alanı dikdörtgense tezhibin diğer sayfalardaki yazı sahasını aşmamasına dikkat edilir. Genellikle el yazması kitapların ilk sayfalarında yer alan zahriye tezhibi, mesnevi gibi aynı cilt içinde bulunan birkaç kitaptan veya bölümden meydana geldiğinde her kitabın veya bölümün başına zahriye tezhibi yapılmıştır (Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 174). Mushaflarda IV. (X.) yüzyıldan itibaren görülmeye başlanan zahriye tezhibi XI. (XVII.) yüzyıldan sonraki örneklerinde eski inceliğini kaybetmiştir. Devirlere göre farklı üslûplarda ve kitapların boyuna uygun biçimde farklı şekillerde uygulanmıştır. Zahriye bezemelerinin dikdörtgen madalyon beyzî, mekik kare şeklinde örnekleri vardır.

Serlevha (Dîbâce)/Unvan sayfası tezhibi. El yazması kitaplarda metnin başladığı tezhipli sayfadır. Zahriyeden sonra en gösterişli bezemenin bulunduğu ve yazılı alanın sınırlı tutulduğu, karşılıklı gelen iki sayfaya serlevha/dîbâce adı verilir. Tezhipli kısım, metnin başladığı ilk sayfada ve sadece yazı sahasının üzerinde yer alıyorsa bu sayfaya unvan sayfası adı verilir (bk. SERLEVHA). Bölüm başı tezhibi (ara başlık, bahir başı, fasıl başı, sûre başı). El yazması kitaplarda fasıl veya bahir adı verilen her bölümün başında bulunan, mushaflarda ise her sûrenin başladığı yeri gösteren tezhipli sahalardır. Mushafların bu kısımlarında sûrelerin isimleri, nâzil oldukları yer, âyet sayısı ve kaçıncı sûre olduğu yazılıdır. Sûre başı tezhiplerinin en erken örneklerinde yazı alanı cetvelsiz, bezeme sûrenin üst tarafında yatay dikdörtgen şeklindedir. III-IV. (IX-X.) yüzyıl sûre başı tezhipleri daha sade, hendesî desenli, enli veya dar şeritlerle yapılmıştır.

Sûre başının bezemesiz, sadece altınla yazılarak uygulandığı örneklerde yazı sahası dışına sûre başını işaret eden daire veya armudî bezemelerin (sûre başı gülü) yapıldığı görülür. Bu örneklerde de yazı alanları cetvelsizdir. VI. (XII.) yüzyıldan itibaren yazı sahası cetvelli örnekler görülmeye başlar. Yeni bir bölümün veya konunun başlangıcındaki bezemeli sahaların yazıldığı dönemin bezeme üslûbu ve renkleriyle tezhip edilmesi geleneği günümüzde de sürmektedir.

Durak tezhibi. Yazma eserlerde hattatın âyet ve cümle sonlarında bıraktığı boşluğa yapılan, genellikle rozet biçiminde tezyinî noktalardır. Durak, okunurken kısa bir süre durulması gereken yerleri işaret eder. Zamanımıza kadar gelen ilk mushaflarda durak işareti her beş (hamse) ve on (aşere) âyette bir konmuştur. Harflerin noktalanmasının ardından mushaf üzerinde yapılan ilk çalışmalarda âyet sonlarına nokta konularak âyetlerin başı ve sonu belirlenmiş, sahâbe âyet başlarına üç noktadan başka bir ilâvede bulunmamıştır. III-IV. (IX-X.) yüzyıla ait mushaflarda âyet sonları, tezyinî durak yerine üçgen meydana getiren kırmızı renk veya altınla yapılmış noktalar topluluğu ile gösterilmiştir. Bazı örneklerde durağın içinde sayı yerine "âyet" yazısı bulunur. Tek daire şeklindeki duraklar erken tarihli örneklerde hem satırın üzerinde hem hizasında işlenmiştir. VII. (XIII.) yüzyıl sonlarından itibaren âyetler arasındaki mesafe açılarak duraklar satır hizasına yerleştirilmiştir. V. (XI.) yüzyıl başına ait Dublin Chester Beatty Kütüphanesi'ndeki bir mushafta (MS, nr. 1431) âyet sonlarına üç nokta ile durak işaretleri konulurken her beş âyette bir damla biçiminde hamse, her on âyette bir daire şeklinde aşere işareti yerleştirilen örnekler de vardır. Hamse ve aşere işaretleri diğer duraklara göre daha büyük yapılmıştır. Zamanla hamse ve aşere durakları da diğer duraklar gibi işlenmiş, hamse ve aşere işaretleri armudî ve rozet şeklinde daha da büyüyerek mushaf gülü adı altında kitabın hâşiye kısmında yer almıştır. VIII. (XIV.) yüzyıla kadar daha sade tezyin edilen duraklar sonraki devirlerde zenginleşmeye başlar. El yazması kitaplar, kıtalar, levhalar gibi nesir şeklinde yazılan bütün eserlerde kullanılan tezyinî durakların örnekleri en çok görülen çeşitleri helezonî, şeşhâne, pençhâne, mücevher (geçme) ve müzehhep duraklardır.

Satır arası tezhibi. Yazma eserlerde satırlar arasında kalan boşluklara yapılan bezemelerdir. Kıymetli yazma kitaplarda, levhalarda satırların arasındaki boşluklar bezenerek esere zenginlik katılmıştır. Yazı sahası

zemininde kirlenme, yırtılma gibi bir hasarın söz konusu olduğu durumlarda bu kısımları gizlemek ve satır arasında gereğinden fazla bırakılan boşlukları gidermek için de yapılır. Bu bezemeler tezhip sanatının farklı teknik, üslûp ve desenleriyle işlenmiştir. Çoğunlukla dendanla sınırlandırılan yazıların etrafındaki sahalar, kâğıt rengi veya sadece altın sürülerek bezemesiz bırakıldığı gibi üç nokta ile doldurulan veya daha çok pembe rengin kullanıldığı, sadece ince çizgilerle kafes yahut dalga vb. şeklinde taranarak yapılan örnekleri de vardır. Ferman, berat, menşur gibi Dîvân-ı Hümâyun'dan çıkan ve bezenmesine gerek duyulan resmî yazılarda satır arası tezhibi yapılmamış, satır araları boş bırakılarak metnin üstünde bulunan tuğranın çevresinde ve zemininde bezemeye yer verilmiştir. Fermanlarda tezhip sahası tuğranın iç bölümlerinde veya etrafında bulunabildiği gibi üst kısmına doğru üçgen şekli meydana getirecek biçimde de olabilir. Ferman vb. devlet yazışmalarını tezhip bakımından diğer yazma eserlerden ayıran en önemli özellik yazılı alanın hiçbir şekilde çerçeve içine alınmayışıdır. Tuğranın bölümleri çoğu zaman tezhibin paftalarını oluşturur

ve farklı renklere boyanarak değişik motiflerle desen işleme imkânı kazandırır. XVI. yüzyıldan itibaren başlayan tuğra bezemesi XVII. yüzyıldan sonra Batı etkisiyle tezyinî vasfını gittikçe yitirmiş, güzelliğini kaybetmiştir. Hz. Muhammed'i tarif ve tasvir eden güzel yazıların belli bir düzene göre levha haline getirilmiş şekli olan hilye-i şerife bezemelerinde satır arası tezhibinin yanı sıra bu tür levhalara has başmakam, göbek, dört halifenin isimleri, âyet ve etek gibi yazı sahaları arasında kalan değişik biçimlerdeki zeminler tezhip edilmiştir.

Koltuk tezhibi. El yazması kitap ve kıtalarda sülüs, muhakkak veya tevkīʻ hattıyla uzun tutulan ilk satırın altına nesih, reyhanî yahut rikāʻ hattıyla kısa olarak yazılan satırları aynı hizaya getirmek için iki tarafta kalan dikdörtgen veya kare şeklindeki kısımlara taʻlik hattıyla eğik biçimde yazılmış kıtalarda yazı ile iç pervaz arasında kalan üçgen boşluklara (muska koltuk) yapılan bezemelerdir (bk. KOLTUK TEZHİBİ). Kenar suyu tezhibi. Yazma eserlerde yazı sahası dışında kalan sayfa kenarlarına uygulanan ve çerçeve teşkil eden bezemelerdir. Birden fazla yapıldığında iç tarafta olanına ara suyu (iç pervaz), en dışta ve daha geniş olanına kenar suyu (dış pervaz) adı verilir. Erken döneme ait el yazmalarında sayfa kenarları mushaf gülleri

dışında bezemesiz bırakılırken daha sonraki dönemlerde çok kıymetli kitapların sayfa kenarları umumiyetle tezhip edilmiştir. Bezemeler sayfalarda yazı sahasının üç kenarını (bazan dört), levhalarda ise dört kenarını kaplar; hâşiyeli sayfalarda bu kısımlardaki yazının arasında kalan boşluklara tezhip yapılır. VIII. (XIV.) yüzyılın sonları ile IX. (XV.) yüzyılın başlarına ait edebî eserlerde eğik satırların arasındaki üçgen boşluklara yaygın biçimde bezeme yapıldığı görülür. Sayfa kenarlarını bezeme geleneği çeşitli konulardaki yazma eserlerde sonraki devirlerde de sürmüştür.

Mushaf gülleri. Mushaflarda sayfa kenarına yapılan tezyinî madalyonlardır. Yazı sahasının dışındaki sayfa boşluğuna okuyan yahut yazan kişiye kolaylık sağlanması için sûrelerin bölünmesinde hamse, aşere; cüzlerin bölünmesinde hizip, nısıf, cüz; secde edilmesi gereken yerleri işaretlemede secde ibaresi yazılır. Metinden ayrılabilmesi için renkli veya zer mürekkeple yazılan bu işaretlere madalyon, mekik, damla ve değişik geometrik biçimlerde tezhip yapılırsa mushaf gülü adını alır. Bunların dışında erken devir mushaflarında görülen zahriye, serlevha, sûre başı ve hâtime sayfalarının tezhibine has mushaf gülleri de vardır. Mushaf gülleri dönemin bezeme üslûp ve özelliklerine göre işlenmiştir. Aynı sayfada sayıca birden fazla mushaf gülü olduğunda aynı eksen üzerinde tığlarla birleştirilmiştir. Mushaf gülleri şöylece sıralanabilir: 1. Hamse gülü. Sayfanın kenar boşluğuna satırın hizasında her beş âyette bir konan tezyinî madalyonlardır. Önceleri her beş âyetin ardından durak gibi konulan ve duraklara göre daha büyük olan hamse işareti damla biçiminde yapılmış, daha sonra sayfa boşluğuna durakla aynı hizada armudî hamse gülü yerleştirilmiştir. Hamse gülü yerinde bezemesiz yazı ile işaret edilen örnekler olduğu gibi ortasında hamse yazısı bulunan veya yazısız bezemeli hamse gülleri umumiyetle damla şeklinde yapılmakla beraber daire şeklinde de yapılmıştır. 2. Aşere gülü. Sayfanın kenar boşluğuna satırın hizasında her on âyette bir konan tezyinî madalyonlardır. Her on âyetlik bölümün sonuna “aşr” kelimesinin ilk harfi olan ayın konmuş, böylece bu harf bir aşrın bittiğini ve yeni bir aşrın başladığını gösteren bir işaret olmuştur. Daha sonra ayın harfi yerine bu harfle birlikte tezyinî aşere gülleri kullanılmıştır. IV. (X.) yüzyıldan itibaren görülen daire şeklindeki aşere güllerinin o dönemde her on âyetin sonundaki aşere işaretleriyle beraber tezhip edilmesi VII. (XIII.) yüzyılın sonuna kadar devam etmiştir. VIII. (XIV.) yüzyılla

birlikte öbür duraklara göre daha büyük olan aşere işaretleri diğer duraklar gibi yapılmaya başlanmıştır. Her dönemde daire biçimini koruyan aşere gülleri XI. (XVII.) yüzyıldan itibaren kullanılmayıp zamanla ortadan kalkmıştır. 3. Hizip gülü. Mushafın otuz cüzünden her birinin dörtte birini göstermek amacıyla bu yerlerin başına konan tezyinî madalyonlardır. VI. (XII.) yüzyılın sonu ile VII. (XIII.) yüzyılın başında mushaf hiziplere ayrılmıştır. Erken dönem mushaflarında da rastlanılan hizip gülleri esas olarak IX. (XV.) yüzyıldan sonraki mushaflarda görülür. Bu yüzyıldaki hizip yerleri bazan gül, bazan yazı ile işaret edildiği gibi armudî veya yatay mekik yahut şemse biçiminde de işlenmiştir. 4. Nısıf gülü. Mushafın otuz cüzünden her birinin yarısını işaret etmek için bu yerlerin başına konan tezyinî madalyonlardır. Erken dönem mushaflarında nısıf gülü veya yazısı görülmezken IX. (XV.) yüzyılda hem yazı hem gülle nısıf yerleri gösterilmiştir. X. (XVI.) yüzyılda nısıf güllerinin kullanılmasından yavaş yavaş vazgeçilse de sonraki dönemlerde bunlara rastlanmaktadır. Nısıf gülü bezemesi yarım cüzün ifadesi olarak yatay ve dikey eksen üzerinde yarıdan bölünmüş şemse biçimindedir. 5. Cüz gülü. Mushafın otuzda biri olan cüzlerin her birinin başladığı yeri belli etmek amacıyla yapılan tezyinî madalyonlardır. Erken dönem mushaflarında da rastlanan cüz gülleri, IX. (XV.) yüzyıldan itibaren daire ve sıkça yatay eksen üzerine yerleştirilen şemse biçiminde sayfa boşluklarında yer almıştır. 6. Zahriye gülü. Kare veya dikdörtgen şeklindeki zahriye sayfası tezhibine bitişik halde sayfa boşluğuna yatay eksen üzerinde yerleştirilen tezyinî madalyonlardır. Erken dönem mushaflarında damla yahut daire şeklindeki bu madalyonlar 1/2 simetrilidir ve tezhipli sahaya uzun kenarın tam ortasından bağlanmıştır. Aynı kenar üzerine biri altta, diğeri üstte iki adet zahriye gülü yapılmış olanları da vardır. Zahriye gülleri XIV. yüzyıldan sonra çok fazla görülmez. 7. Serlevha gülü. Serlevha tezhibine bitişik olarak sayfa boşluğuna yapılan tezyinî madalyonlardır. Serlevhanın uzun kenarının ortasına yerleştirilerek yatay eksen üzerine

daire, yarım daire ya da armudî biçimde işlenmiştir. Serlevha gülleri XIV. yüzyıldan itibaren yavaş yavaş ortadan kalkmıştır. 8. Sûre başı gülü. Mushaflarda sûre başı tezhibine bitişik veya bezemesiz sûre başı yazısı hizasında sayfa kenarında yatay eksen üzerine yerleştirilen tezyinî madalyonlardır. IX. yüzyıldan itibaren zermürekkeple yazılan sûre başlarına yatay eksen üzerinde tutturulmuş halde görülür. Erken dönem

mushaflarında damla yahut daire şeklindeki sûre başı gülleri iri ve karmaşık desenlidir. XIV. yüzyıldan sonra ortadan kalkmıştır. 9. Hâtime gülü. Zahriye gülünde olduğu gibi kare veya dikdörtgen şeklindeki hâtime sayfası tezhibine bitişik olarak yatay eksen üzerinde sayfa boşluğuna yerleştirilen tezyinî madalyonlardır. Erken dönem mushaflarında damla yahut daire biçimindeki hâtime gülleri 1/2 simetrilidir ve tezhipli sahaya uzun kenarın tam ortasından bağlanmıştır. XIV. yüzyıldan sonra terkedilmiştir. 10. Secde gülü. Mushaflarda secde âyetlerinin hizasında sayfanın kenar boşluğuna yapılan tezyinî madalyonlardır. Secde âyeti, Kur'ân-ı Kerîm okuyanın veya dinleyenin secde etmesini gerektiren on dört yerde bulunmaktadır. İlk mushaflarda secde işareti yer almaz. VI-VIII. (XII-XIV.) yüzyıllara ait mushaflarda genellikle secde gülüne rastlanmaz, bunlarda secde âyetlerinin yeri değişik renkte mürekkeple yazılarak belli edilmiştir. XV. yüzyıldan itibaren tezyinî secde gülleri mushaftaki yerini almıştır.

Hâtime tezhibi (Ketebe veya ferağ kaydı). El yazması kitaplarda bitiş bölümüne yapılan bezemelerdir. Eserin özeti ve neticesi durumunda olan bu bölüm son sözdür. Mushaflarda Nâs sûresinin devamında hattat bitiş duasıyla birlikte imzasını içeren ibareyi, kitabın yazılış tarihini, nerede yazıldığını belirtir (ferağ kaydı). Son sayfada bulunan yazı, âyet veya hattatın imzası da olsa (ketebe) bitişi genellikle ya ikizkenar yamuk veya üçgen şeklinde bir yazı sahası içine yazılır. Yazı satırları yanlardan eşit miktarda kısaltılarak bitirilirken kenarlarda meydana gelen üçgen veya yamuk alanların içi tezhip edilir. Dikdörtgen ve kare biçiminde yapılan hâtime tezhibi sık görülen örneklerdir; daire ve beyzî olanlarına ise nâdiren rastlanmıştır. Hâtime tezhibinin kitabın zahriye ya da serlevha tezhibi gibi karşılıklı tam sayfa tezhipli örnekleri de yapılmış ve değişik konulardaki el yazması kitaplarda aynı usulde uygulanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

R. Ettinghausen, “Manuscript Illumination”, A Survey of Persian Art (ed. A. U. Pope-Ph. Ackerman), London-New York 1936, III, 1937-1974; Oleg F. Akimushkin-Anatol A. Ivanov, “The Art of Illumination”, The Arts of

the Book in Central Asia: 14th-16th Centuries (ed. B. Gray), London 1979, s. 48-50; Gülnur Duran, Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki Türk Mushaflarında 16. Yüzyıl Serlevha Tezhipleri (yüksek lisans tezi, 1990), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 18-20; İslâm Kültür Mirasında Hat San'atı (haz. Uğur Derman), İstanbul 1992, s. 180-203; Muhittin Serin, Hat Sanatı ve Meşhur Hattatlar, İstanbul 2003, s. 46-54; a.mlf., "Mushaf", DİA, XXXI, 250-254; M. Lings, Splendours of Qur'an Calligraphy and Illumination, Liechenstein 2005, s. 38, 100, 120, 166; Lale Uluç, Türkmen Valiler, Şirazlı Ustalar, Osmanlı Okurlar: XVI. Yüzyıl Şiraz Elyazmaları, İstanbul 2006, s. 371; Uğur Derman, "Ali Emîrî Koleksiyonundaki Berat ve Fermanlara Dair", Ali Emîrî Efendi ve Dünyası (haz. Ekrem Işın), İstanbul 2007, s. 95; a.mlf., "Hat Sanatında Hilye-i Şerîfler", Diyanet İlmî Dergi, Peygamberimiz Hz. Muhammed (SAV) özel sayısı, Ankara 2000, s. 617-626; Çiçek Derman, "Osmanlı'da Klasik Dönem", Hat ve Tezhip Sanatı, Ankara 2009, s. 351; a.mlf., "Tezhip Sanatında Kullanılan Terimler, Tabirler ve Malzeme", a.e., 525-534; a.mlf., "Türk Tezhip Sanatının Asırlar İçinde Değişimi", Türkler (nşr. Hasan Celal Güzel v.dğr.), Ankara 2002, XII, 292; Zeren Tanındı, "Başlangıcından Osmanlı'ya Tezhip Sanatı", Hat ve Tezhip Sanatı, s. 250, 260; a.mlf., "Kitap ve Tezhibi", Osmanlı Uygarlığı (haz. Halil İnalcık-Günsel Renda), İstanbul 2003, II, 882; Mehmet Emin Maşalı, "Mushaf", DİA, XXXI, 246-247.

Gülnur Duran

Tezhip Sanatında Üslûplar ve Sanatkârları.

Tezhip sanatı Orta Asya'da Uygur Türkleri'yle ortaya çıkmış ve gelişme göstermiştir. Selçuklular'la İran üzerinden Anadolu'ya ulaşan ve burada daha önce yaşamış medeniyetlerin kalıntılarını bulan tezhip sanatı, onu uygulayan sanatkârların bu etkileri kendi millî zevklerine dönüştürmesiyle gelişmesini sürdürmüştür. Bu gelişme ve üslûpların doğuşunda Uzakdoğu ve İran'dan çeşitli aralıklarla gelen tesirler, Memlük sanatı izleri, Anadolu Beylikleri'nden kalan miras, fethedilen topraklardan gelen yeni zevklerin birleşimiyle XVI. yüzyılda en üst seviyeye ulaşmıştır.

Timurlular Devri Tezhip Üslûbu. Timurlular devri tezhip sanatının desen ve işçilik bakımından en yüksek seviyede eserlerin görüldüğü bir dönemdir.

Kendileri de sanatkâr olan Timurlu hükümdarları saray bünyesinde kütüphane ve nakkaş-hâne kurarak İslâm kitap sanatlarının gelişmesine imkân sağlamıştır. Herat'ta sarayın destek ve himayesiyle hat, tezhip, minyatür ve cilt sanatlarının en görkemli eserleri ortaya çıkmış, yeni üslûplar oluşmuştur. Bu üslûbun önde gelen sanatkârı müzehhip ve musavvir Hâce Ali Tebrîzî'dir. Eserlerinde hâkim renkler altın ağırlıklı olup bedahşî lâciverdi, kırmızı ve siyah ana renklerdir. Motifler içinde münhanînin ayrı bir yeri vardır. Diğer motiflerle birlikte görülen ve canlı renklerle tonlama yapılarak boyanan motif zengin örnekleriyle ön plandadır. Bu dönem eserlerinde zahriye tezhibinin çoğunlukla daire biçiminde yapıldığı, ara sularının beyaz, yeşil ve mavi renklerde uygulandığı, altın zeminlerde fazla görülmemekle beraber iğne perdahtı yapıldığı ve ekseriya üç nokta ile zeminlerin süslendiği görülür. Timurlular devri tezhibinin ikinci altın çağı Hüseyin Baykara dönemidir. Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde korunan (Hırka-i Saâdet, nr. 4) Herat'ta 1485 yılında hazırlanmış mushaf-ı şerif Herat üslûbunun bütün özelliklerini taşımaktadır. Bu eserde her sayfada tezhip için dörder koltuk alanı bırakılmış ve âharlı zemin üzerinde değişik münhanî motifleri canlı renkleriyle işlenmiştir. Bir serlevhaya ve birbirinden farklı yirmi sekiz sûre başı tezhibine

sahiptir. Tamamında aynı mücevher durağın işlendiği eser Herat dönemi tezhip sanatının müstesna örneklerindendir. Ruganî kitap kaplarının günümüze ulaşan en güzel örnekleri Timurlular devrine aittir. Herat'ta hazırlanan, bugün Türk ve İslâm Eserleri Müzesi'nde bulunan (nr. 1905) Meṡnevî'nin miklebli ruganî kabı Hüseyin Baykara döneminin en güzel örnekleri arasındadır. Bu eserde iç pervaz, şemse, salbek ve köşebentler mülemmâ tarzındadır.

Selçuklular ve Beylikler Devri (Konya) Üslûbu. Konya merkez olmak üzere Türkler'in Anadolu'ya yerleşmelerinin ardından sanat faaliyetlerine ve kitap sanatına ilginin arttığı bilinmektedir. Mevcut vakfiye kayıtları, Konya'da cami ve medrese bünyesinde kütüphanelerin tesis edildiğini göstermektedir. Özellikle Meṡnevî bezemelerinde devrin müzehhipleri bütün hünerlerini ortaya koymuştur. Bunların en eskisi 677 (1278) tarihlidir ve müzehhip Muhlis b. Abdullah el-Hindî tarafından bezenmiştir (Konya Mevlânâ Müzesi, nr. 51). Bu mesnevi bezemesi zengin renkler ve cesur tasarımlarla hazırlanmış olup sonraki dönemlerde de süren birçok yeniliğin

öncüsü olmuştur. Karaman ve Germiyan beyleri XIV. yüzyılın ilk yarısında kitap sanatlarına ilgi duymuş ve sanatkârları himaye etmiştir. Karaman Beyi Halîl b. Mahmûd Karamânî'nin emriyle hazırlanan 714 (1314) tarihli mushaf (Konya Mevlânâ Müzesi, nr. 12) Ya'kūb b. Gāzî el-Konevî tarafından bezenmiştir. Dikdörtgen biçimde zahriye sayfası, serlevha ve sûre başı tezhipleriyle, metinde yeri geldikçe sayfa kenarına işlenen gülleri ve hâtime sayfasında siyah zemine altınla konulan müzehhip imzasıyla devrinde bir geleneğin başlangıcı sayılmıştır. Beylikler devri tezhip kompozisyonlarında genelde geometrik desen hâkimdir. Ayrıca satırlar arası bezemesiyle zencirek kenar sularının sıkça kullanılması, genelde rûmî ve münhanî motiflerinin tercih edilmesi Beylikler devri tezhibinin öne çıkan özelliklerindendir. Bu dönemde Konya nakkaşhânesinde tezhip edilen kitaplar ekseriya büyük boyutlarda altın, siyah, lâcivert ve beyaz renkler kullanılarak hazırlanmıştır. Bu eserlerde çok ince ve kıvrak bir fırça çalışması görülmemektedir. Dönemin sanat bilgi ve birikimi, ayrıca Osmanlı tezhip ekollerine hazırlık safhası ve temel olması bakımından önem taşımaktadır.

Karakoyunlu ve Akkoyunlu Dönemi Üslûpları. Karakoyunlular, Kara Yûsuf hükümdarlığında Horasan ve Azerbaycan dolaylarına yayılarak bir devlet kurmuş ve tezhip sanatında müstesna eserler ortaya koymuştur. Bunlar arasında dikkati çeken Dîvân-ı Kâtibî (TİEM, nr. 1987), Pîr Budak Sultan'ın hazinesi için 860 (1456) yılında hazırlanmış, kabı ve tezhibi, desen, işçilik ve renk olgunluğu ile devrinin en mükemmel eserlerinden biri olarak kabul edilmiştir. Akkoyunlu dönemi yazma eserleri içinde tezhibi, minyatürleri ve sanatlı kabıyla Şâhnâme-i Firdevsî (TİEM, nr. 1978) önemli bir yer tutar. Sultan Ali Mirza adına Şîraz'da Türkmen üslûbunda iki cilt halinde hazırlanmıştır. 1475-1500 yılları arasına tarihlenen yazma, kabı, minyatürleri ve tezhibiyle Safevî devri öncesi kitap sanatlarının doruk noktasını teşkil etmektedir.

Osmanlı Devri Tezhip Üslûpları: Baba Nakkaş Üslûbu. Fâtih Sultan Mehmed devrinde hazırlanan yazma eserlerde görülen bezeme üslûbu Baba Nakkaş üslûbu diye tanınır. Bu üslûbun özellikleri iri ve ayrıntılı çizilmiş hatâyî motifinin yoğun kullanılması, sade ve küçük yaprakların bulunması ve desen içinde zemine serpiştirilmiş küçük bulut parçalarının yer almasıdır. İri hatâyîlerin kendi üstüne katlanan taç yapraklarında üç boyutlu

görüntüleri bu döneme has bir özelliktir. Motifler içinde yekberk sıkça yer alır. Desenlerde rûmî motifi yoğun biçimde kullanılmıştır. Saz Yolu. Osmanlı sanatında uzun bir dönem beğeniyle uygulanan saz yolu üslûbu, saray nakkaşhânesinde XVI. asrın ilk yarısında yeni bir bezeme tarzı olarak Âgā Mîrek'in öğrencisi Tebrizli Şahkulu tarafından ortaya çıkarılmıştır (bk. ŞAHKULU). Kara Memi Üslûbu. Kanûnî Sultan Süleyman döneminde saray nakkaşhânesi sernakkaşı olan Kara Memi, Şahkulu'nun öğrencisidir. Yarı üslûplaştırılmış bahçe çiçekleriyle meydana getirdiği üslûp uzun zaman sevilerek uygulanmıştır (bk. KARA MEMİ). Ali Üsküdârî Üslûbu. XVIII. yüzyılda yaşayan çiçek ressamı ve müzehhip Ali Üsküdârî ruganî tekniğinde müstesna eserler meydana getirerek bir üslûp ortaya çıkarmıştır. Bu üslûpla kitap kabı, yazı altlığı, yazı çekmecesi, kubur, kalemdan ve yay gibi örnekler hazırlamıştır. Eserlerinde farklı desenler uygulamaya dikkat eden Ali Üsküdârî bazan birden fazla desen çeşidini aynı saha içinde kullanarak sanatını ortaya koymuş, ruganî işlerinde özellikle halkârî ve çift tahrir tekniklerine yer vermeyi tercih etmiştir. Kendinden önce yapılmamış olan, sanat gücü yanında uyumlu renkleri ve çarpıcı motifleriyle bezediği ruganî işçiliği kendinden sonraki yıllarda bu yolda eser veren sanatkârlara örnek teşkil etmiştir. XVIII. yüzyıl ruganî kitap kabı sanatının göze çarpan en önemli özelliği klasik üslûpların, bilhassa saz yolu üslûbunun yeniden yorumlanmasıdır. Bu dönemde yetişen sanatkârlar Ali Üsküdârî yanında Çâkerî, Ahmed Hazîne ve Abdullah-ı Buhârî'dir. Bu sanatkârlar, ruganî üslûbunu geliştirmekle beraber Avrupa sanatının etkilerini dikkate alarak başarılı örnekler vermiştir.

Atâ Yolu (Pesend Üslûbu). Hezargradî Ahmed Atâ tarafından başlatılan çiçekli bezeme tarzıdır. XVIII ve XIX. yüzyıllarda yaşayan Atâ Efendi rokoko üslûbuna

Osmanlı-Türk karakteri kazandırmıştır. Esası fırça tarama üslûbuyla tabii çiçek desenlerine dayanan bir tezhip tarzının sahibidir. Çok yoğun biçimde âdeta üst üste yerleştirilen çeşitli çiçekler, zemin ve saplar görülmeyecek haldedir. Canlı ve zengin renklerle işlenen ve pesend tarzı da denilen bu üslûp son derece dikkat ve sabır isteyen bir çalışmayla yürütüldüğünden bu üslûpta fazla eser verilememiştir. Atâ Efendi'nin 1252 (1836) tarihli mushaftaki imzasından (İÜ Ktp., AY, nr. 57) onun II. Mahmud devrinde saray sermücellidi olduğu anlaşılmaktadır. Yesârîzâde Mustafa İzzet

Efendi’nin hazırladığı hurde ta‘lik hilye kalıbını ilk defa Atâ Efendi zerendûd olarak hazırlamış, bu başarısından ötürü Atâ Efendi’ye “Hattî” mahlası verilmiştir. Dublin’de bulunan (Chester Beatty Library, İS, nr. 1581) ve Muhammed Emîn İzzetî tarafından yazılan mushaf Atâ Efendi’nin güzel eserlerindendir. Pesend üslûbunu XX. yüzyılda başarılı şekilde uygulayan ve nâdide eserler veren bir sanatkâr da Muhsin Demironat’tır.

İlhanlı ve Memlükler Devri Tezhip Üslûbu. XIV. yüzyılın ilk yarısında tezhip sanatında İlhanlılar, XIV. yüzyıl boyunca da Memlükler hâkim olmuştur. Nakkaşhânelerde hazırlanan büyük boy yazma eserlerde o dönemin kitap sanatlarının olgun örnekleri görülmektedir. XIV. yüzyılın başında Bağdat’ta hüküm süren İlhanlı Sultanı Olcaytu’nun himayesinde çalışan Muhammed b. Aybek b. Abdullah adlı sanatkâr tarafından bezenen mushaf İlhanlı tezhip üslûbunun özelliklerini taşımaktadır. Kıvrak ve temiz bir işçilikle hazırlanmış olan mushafın bilhassa zengin ve birbirinden farklı geometrik desenlerin uygulandığı dikdörtgen çift zahriye sayfaları eşine az rastlanır güzelliktedir. XIV. yüzyılda Memlük devri müzehhipleri arasında Sandal lakaplı Ebû Bekir, Muhammed b. Mübâdir, Aydoğdu b. Abdullah el-Bedrî ve İbrâhim el-Âmidî öne çıkan isimlerdir. Bilhassa el-Melikü’l-Eşref II. Şa‘bân döneminin meşhur müzehhibi İbrâhim el-Âmidî’nin bu yüzyılın ikinci yarısında Kahire Dârü’l-kütübi’l-Mısriyye’de (nr. 9) bezemesini yaptığı mushaf sanat açısından bir şaheserdir. Bu mushafın tezhibinde motiflere hatâyî grubunun dahil edildiği, renklerin daha canlı ve çeşitli olduğu, münhanî motifinin başarılı bir şekilde kullanıldığı görülür.

Safevîler Dönemi Tezhip Üslûbu. Safevî döneminin önemli sanat merkezleri olan Şîraz, Tebriz, Kazvin ve İsfahan gibi şehirlerinde toplanan sanatkârlar nakkaşhânelerde günümüze ulaşan eserler meydana getirmiştir. Eski İran kültürünün etkisi altında kalan ve bir kısmı Türkmen asıllı olan bu sanatkârlar minyatür sanatında daha çok yoğunlaşmıştır. Özellikle XVI. yüzyılın ikinci yarısında hazırlanan Safevî kökenli minyatürlü yazmaların büyük bölümü Osmanlı saray hazinesine hediye olarak gönderilmiştir. Bunlardan biri Abdullah-ı Şîrâzî’nin Dîvân-ı Ḥâfıẓ’ıdır (TSMK, Hazine, nr. 986). Abdullah-ı Şîrâzî, İbrâhim Mirza’nın himayesinde kitaphanede eser veren meşhur bir müzehhip ve musavvirdir. Aynı sanatkârın tezhibini yaptığı bir başka imzalı eseri özel bir koleksiyonda bulunan, Hilâlî-i Çağatâyî’nin 989 (1581) tarihli Ṣıfâtü’l-ʿâşıḳīn adlı eseridir. 1514 Çaldıran

zaferiyle Yavuz Sultan Selim, Tebriz'in fethinden sonra Şah İsmâil'in sarayında çalışan Horasan ve Tebrizli nakkaşları İstanbul sarayına göndermiştir. Böylece Herat-Tebriz ve İstanbul nakkaşhâne üslûpları harmanlanarak bu dönemin müstesna eserleri hazırlanmıştır. Şâhnâme-i Firdevsî (TSMK, Hazine, nr. 1510), Külliyyât-ı Câmî (TSMK, Revan Köşkü, nr. 885) adlı eserler ve Ali Şîr Nevâî'nin Garâibü's-sıgar'ı (TSMK, Hazine, nr. 983) bu üslûbun ürünleridir. XVI. yüzyılda Safevîler'in büyük müzehhiplerinden biri de Hasan el-Bağdâdî'dir. Şah Mahmud'un yazdığı ve onun tezhip ettiği mushaf (TSMK, Hırka-i Saâdet, nr. 25) sanatkârın üslûbunu yansıtan en güzel eserlerindendir.

Safevîler dönemi kompozisyonlarında diğer üslûplarda görülmeyen üslûplaştırılmış insan ve hayvan motifleri, halkârîde efsanevî hayvan motifleri sıkça işlenmiştir. Genelde tezhip ve minyatür sanatının bir arada uygulandığı Safevîler dönemi üslûbunda sanatkâr imzasına önem verilmiş ve desenin görünür yerine yazılmıştır. 1580-1590 yılları arasında Şîraz el yazmalarının sanat değeri doruk noktasına ulaşmış, pahalı malzeme kullanımı yanında konularda da farklılık görülmeye başlanmıştır. Hazırlanan yazma eserlerde ebatlar değişmiş, büyük boy yazma eserler tercih edilmiştir. Rûzbihân Müzehhib, Nakkaş Bihzâd İbrâhimî, Müzehhib Abdullah-ı Şîrâzî, Sa'deddin Müzehhib bilinen Safevîler dönemi tezhip sanatkârlarındandır. Tezhip saray bünyesi içinde yer alan, birçok sanatkârın bir arada çalıştığı nakkaşhânelerde ve ustaların özel atölyelerinde yapılırdı. Buralarda usta-çırak usulüne göre yetiştirilen talebeler sanatı yalnız tarifle değil uygulamalı olarak öğrenirlerdi. Nakkaşhâneden sorumlu sernakkaş gözetiminde birden fazla sanatkârın yardımıyla yazma eserlerin bezemesi kısa zamanda tamamlanırdı. Âhar yapanlar, kâğıt boyayanlar, desen çizenler, cetvel ve tahrir çekenler, boya hazırlayanlar, altın ezenler hep aynı mekânda bulunurdu. Bu eserlerde çoğunlukla imza bulunmaz,

ender görülen müzehhip imzaları da sernakkaşa ait olurdu.

Sarayda ehl-i hiref diye adlandırılan sanatkâr teşkilâtının en önemli bölüklerinden biri olan nakkaşlar yalnız kitap sanatıyla ilgili faaliyetlerle kalmaz, saray köşklerinin, binaların kalem işi, çini ve metal işleri desenlerini de hazırlar ve uygulardı. Bunlar günlük üzerinden üç ayda bir maaş alırdı. Mücellit, müzehhip ve diğer çalışanların aldıkları maaşlar ve

terfileri maaş defterine yazılırdı. Eser yapımının yoğun olduğu zamanlarda yetenekli kimseler ehl-i hiref içinde yer almıyorsa çarşı esnafı arasından ücret karşılığında usta sarayda çalıştırılırdı. Padişah, bayramlarda kendisi için hazırlanan hediyeleri sanatkârlara kaftan veya para vererek ödüllendirirdi. Çalışan sanatkârın adı, eserinin cinsi, karşılığında ona ödenen paranın tutarı veya verilen kaftanın cinsi in‘âm defterine kaydedilirdi. Nakkaşhânede bulunan sanat ve zanaat sahiplerinin tayin, maaş, terfi, çıkış gibi işlemlerinin tahakkuku ve nakkaşhânede yapılması istenen işin ehil sanatkâra verilmesi sorumluluğu hazinedarbaşına aitti.

XIX. yüzyılın sonlarından itibaren Sanâyi-i Nefîse Mektebi’ne tezhip dersi konmuşsa da bu sanatın müstakil bir mektep çatısı altında öğretilmesi ilk defa 20 Mayıs 1915’te Bâbıâli’de açılan Medresetü’l-hattâtîn’de başlamış ve 1936’ya kadar devam etmiştir. Aynı yıl bu mektep Devlet Güzel Sanatlar Akademisi’ne bağlanmış ve Türk Tezyinî Sanatlar Şubesi adı altında 1960’ların sonuna kadar yürütülmüştür. Talebesi bulunmadığı gerekçesiyle kapatılan bölümün eğitim programlarında yer alan sanat dalları 1980’den sonra bir kısım Güzel Sanatlar fakültelerinin Geleneksel Türk Sanatları Bölümü’nde yer almıştır.

BİBLİYOGRAFYA

A. Süheyl Ünver, Fatih Devri Saray Nakışhanesi ve Baba Nakkaş Çalışmaları, İstanbul 1958, s. 5-16; D. James, Qur’ans of the Mamluks, London 1988; İslâm Kültür Mirâsında Hat San‘atı (haz. M. Uğur Derman), İstanbul 1992, s. 196; Filiz Çağman-Zeren Tanındı, “Osmanlı-Safevi İlişkileri (1578-1612) Çerçevesinde Topkapı Sarayı Müzesi Resimli El Yazmalarına Bakış”, Aslanapa Armağanı (haz. Selçuk Mülayim v.dğr.), İstanbul 1996, s. 37-62; Zeren Tanındı, “An Illuminated Manuscript of the Wandering Scholor Ibn al-Jazari and Wandering Illuminators Between Tabriz, Shiraz, Herat, Bursa, Edirne, İstanbul in the 15th Century”, Turkish Art: 10th International Congress of Turkish Art. 17-23 September 1995 Geneve, Geneve 1999, s. 236-241; a.mlf., “Anadolu Selçuklu Sanatında Tezhip: Müzehhip Muhlis b. Abdullah el-Hindi ve Halefleri”, Arkeoloji ve

Sanat Tarihi Araştırmaları: Yıldız Demiriz'e Armağan (haz. M. Baha Tanman-Uşun Tükel), İstanbul 2001, s. 141-150; a.mlf., "Kitap ve Tezhibi", Osmanlı Uygarlığı (haz. Halil İnalcık-Günsel Renda), İstanbul 2003, II, 871; a.mlf., "Gilding and Binding in the Muslim World", Arts and Crafts in the Muslim World Proceeding of the International Congress on Islamic Arts and Crafts, İstanbul 2008, s. 397-412; a.mlf., "Karamanlı Beyliği'nde Kitap Sanatı", Kültür ve Sanat, III/13, İstanbul 1991, s. 42-44; Çiçek Derman, "Osmanlı Asırlarında Üslûp ve Sanatkârlarıyla Tezhip Sanatı", Osmanlı, Ankara 1999, XI, 108-119; a.mlf., "Türk Tezhip Sanatının Asırlar İçinde Değişimi", Türkler (nşr. Hasan Celal Güzel v.dğr.), Ankara 2002, XII, 289-299; Gülnur Duran, Ali Üsküdârî: Tezhip ve Ruganî Üstâdı Çiçek Ressamı, İstanbul 2008, s. 26-29; Ali Alpaslan, "Abdullah-ı Şîrâzî", DİA, I, 136-137; M. Uğur Derman, "Mustafa İzzet, Yesârîzâde", a.e., XXXI, 307-309.

F. Çiçek Derman

TEZKİRE

(تذكرة)

Fars ve Türk edebiyatlarında şairlerin biyografilerine dair eserlerin ortak adı.

Sözlükte “anmak, hatırlamak” mânasındaki zikr kökünden türeyen tezkire (çoğulu tezâkir) “hatırlamaya vesile olan şey” demektir. Terim olarak eski dönemlerde yazılan biyografik-antolojik eseri ifade eder. Çeşitli ilim dallarında yetişmiş âlimler ve şairlerin biyografilerine dair eserler Arap ilim çevresinde “tabakāt” adıyla ortaya çıkmış (bk. TABAKAT; TABAKĀTÜ’ş-ŞUARÂ), Fars edebiyatında özellikle şairler için yazılan tabakat kitaplarına tezkire adı verilmiştir. İslâm telif geleneğinde zamanla farklı özellikler kazanarak gelişen tezkireler, esas nitelikleri bakımından günümüzdeki biyografik/antolojik sözlüklere benzer özelliklere sahiptir.

FARS EDEBİYATI.

Ferîdüddin Attâr’ın 1220 yılında yazdığı, yetmiş iki sûfînin biyografisine dair Teẕkiretü’l-evliyâʾsı adında “tezkire” kelimesi bulunan Farsça ilk biyografik eserdir. Fars edebiyatında şuarâ tezkiresi geleneği Avfî’nin Hindistan’da 618’de (1221) hazırladığı Lübâbü’l-elbâb ile başlamıştır. Nizâmî-i Arûzî’nin Çehâr Maḳāle’si, Zekeriyyâ el-Kazvînî’nin Âs̱ârü’l-bilâd’ı gibi tarih ve coğrafya kitaplarında Avfî’nin eserini kaleme aldığı tarihten önce yaşamış şairlerin hayatına dair bilgiler ve şiirlerinden örnekler yer almaktadır. Farsça şuarâ tezkiresi geleneğinin en değerli ikinci örneği Devletşah’ın 892’de (1487) tamamlayıp Ali Şîr Nevâî’ye ithaf ettiği Teẕkiretü’ş-şuʿarâʾdır. Abdurrahman-ı Câmî’nin otuz sekiz şairin tanıtıldığı edebî ve ahlâkî eseri Bahâristân ve bazıları şair 600’den fazla sûfînin biyografisini içeren Nefeḥâtü’l-üns adlı eserleri tezkire geleneği içerisinde anılmaktadır.

Safevîler döneminde hazırlanan ilk Farsça tezkireler Ali Şîr Nevâî’nin

Doğu Türkçesi'yle kaleme aldığı Mecâlisü'n-nefâis'in tercümesi ve devamı niteliğindedir. Mecâlisü'n-nefâis, Sultan Muhammed Fahrî-i Herâtî (Herevî) tarafından 928 (1522) yılında Letâ'ifnâme adıyla Farsça'ya çevirilip Şah İsmâil'e ve oğlu Sâm Mirza'ya ithaf edilmiştir. Mütercim Mecâlisü'n-nefâis'te bulunmayan 188 şairi esere ilâve etmiştir (Taşkent 1908). Avşar Türkmenleri'nden Sâdıkī-i Kitâbdâr'ın 1007'de (1598) tamamladığı Mecmau'l-havâss'ı da Nevâî tezkiresine zeyil olarak Çağatay Türkçesi'yle yazılmıştır. Eserde Şah İsmâil döneminden XVI. yüzyılın sonlarına kadar yaşayan Fars veya Türk asıllı 332 şairin biyografisi verilmiştir. Devletşah'ın Teẕkiretü'ş-şuʿarâ'sından sonra tezkire yazıcılığı İran sınırları dışında özellikle Hindistan'da yaygınlık kazanmış, bu bölgede doksan kadar tezkire kaleme alınmıştır. Bunlardan bazıları Hint asıllı, bazıları da Hindistan'da bulunmuş İran asıllı yazarlar tarafından telif edilmiştir. Fahrî-i Herâtî'nin 960 (1553) yılında hazırladığı Ravżatü's-selâṭîn şair sultanların biyografilerine yer veren ilk tezkirelerdendir (Tahran 1345 hş./1966). Tacik asıllı ve "Nisârî" mahlaslı şair Hasan-ı Buhârî'nin Müẕekkir-i Aḥbâb'ı Nevâî'nin Mecâlisü'n-nefâis'ine 974'te (1566) tekmile şeklinde kaleme alınmıştır. Eser XVI. yüzyılda yaşamış 276 şairin hal tercümesini ihtiva eder (Delhi 1969).

Alâüddevle el-Kazvînî (ö. 998/1590'dan sonra) Nefâ'isü'l-me'âs̱ir'inde İran ve Hint asıllı 350 şaire yer vermiştir. Takī-i Kâşî'nin H̱ulâṣatü'l-eşʿâr adlı eseri 985'te (1578) tamamlanmış, 1585-1607 yılları arasında müellif tarafından yeniden gözden geçirilmiştir. Eserde 631 şairin biyografisi vardır. Emîn-i Ahmed-i Râzî'nin Heft İḳlîm'inde yedi coğrafî bölge esas alınarak bu bölgelerde yetişmiş sultan, emîr, âlim, şair ve mutasavvıflardan 1560 kişinin biyografisi bulunmaktadır. Tacik asıllı şair Sultan Muhammedi Mutribî'nin Teẕkiretü'ş-şuʿarâ-yi Muṭribî'sinde XVI. yüzyılın ikinci yarısı ile XVII. yüzyılın ilk yarısında yaşamış 350 Buharalı şair ve edip tanıtılmıştır (Tahran 1377 hş./1998). Takī-i Evhadî'nin ʿArafâtü'l-ʿâşıḳīn adlı eserinin Hindistan'da yaşayan, müellifin yakından tanıdığı İran asıllı şairlere ayrılan kısmı

tezkirenin en önemli bölümüdür (bk. ARAFÂTÜ'l-ÂRİFÎN). Ebû Tâlib Han'ın 1790-1792 yıllarında kaleme aldığı H̱ulâṣatü'l-efkâr'ı (Kalküta 1827), Lutf Ali Beg'in 1779'dan sonra tamamladığı Âteşkede'si, Ali İbrâhim Han'ın Ṣuḥuf-i İbrâhîm'i, Hint asıllı Kudretullah Hân-ı

Kupâmevî’nin 1842 yılında bitirdiği Netâʾicü’l-efkâr’ı şair kadrosu zengin tezkirelerdendir. Muhammed Tâhir-i Nasrâbâdî’nin 1672-1680 yılları arasında yazdığı Teẕkiretü’ş-şuʿarâʾ (Teẕkire-i Naṣrâbâdî) adlı eseri de Safevîler döneminin önemli tezkirelerindendir (Tahran 1938). Bismil-i Şîrâzî’nin Teẕkire-i Dilgüşâ’sı Feth Ali Şah döneminde yaşayan 185 şair hakkındadır. Rızâ Kulı Han’ın Riyâżü’l-ʿârifîn’i mutasavvıf, âlim ve şairlerin biyografilerini içerir. Rızâ Kulı Han’ın 1871’de Nâsırüddin Şâh Kaçar adına yazdığı Mecmaʿu’l-fuṣaḥâʾ İran şiir tarihinin temel kaynaklarından biridir.

Genel tezkirelerden başka, bir bölümünde kadın şairlere yer verilen tezkireler olduğu gibi yalnızca kadın şairlere ait tezkireler de kaleme alınmıştır. Farsça ilk kadın şuarâ tezkiresi olan Cevâhirü’l-ʿacâʾib Fahrî-i Herâtî tarafından Ekber Şah’ın cülûsundan (1556) sonra yazılmıştır. Yirmi üç kadın şairin tanıtıldığı eser Teẕkiretü’n-nisâʾ adıyla da anılır (Leknev 1873). Şîr Ali Hân-ı Lûdî’nin 1102’de (1690) telif ettiği Mirʾâtü’l-ḫıyâl’inde on beş kadın şair yer almaktadır (Kalküta 1831). XVIII. yüzyılın önemli tezkirelerinden Âteşkede’nin birinci bölümünün “fürûğ” başlıklı kısmı da kadın şairlere ayrılmıştır. Muhammed Sıddîk Ahundzâde-i Herevî’nin Teẕkiretü’n-nisâʾsı, Keşâverz-i Sadr’ın Ez Râbiʿa tâ Pervîn’i, Ali Ekber Müşîr-i Selîmî’nin Zenân-i Sulenver’i (I-III, Tahran 1956-1957) kadınlara ait diğer tezkirelerdir.

Aynı nazım türünde şiirleri olan şairlerin hal tercümelerinin ve şiirlerinden örneklerin bulunduğu tezkireler de vardır. Abdünnebî Fahrüzzamânî-i Kazvînî’nin Meyḫâne’si (Lahor 1926), Ahmed Gülçîn-i Maânî’nin Meyḫâne’nin tekmilesi niteliğindeki Teẕkire-i Peymâne’si (Tahran 1980), Ali İbrâhim Han Halîl’in Ḫulâṣatü’l-kelâm’ı (yazılışı 1784), Âġā Ahmed Ali’nin Heft Âsumân’ı (Kalküta 1873) bunların içinde yer alır. Safâ-yi Züvâreî’nin Encümen-i Rûşen’i (1852), Mirza Tâhir-i Dîbâcenigâr’ın Genc-i Şâygân’ı (Tahran 1856), Muhammed Bâkır Mirzâ-yi Hüsrevî’nin Kirmanşah Valisi İkbâlüddevle-i Gıfârî adına methiyeler yazan şairleri bir araya getirdiği İḳbâlnâme’si (1901) Kaçarlar döneminde yazılmış özel içerikli tezkirelerdendir. Belli bir dönemde veya bir sultan döneminde şiir yazmış, bir bölgede yahut şehirde yetişmiş şairleri konu alan tezkireler de vardır. Şah İsmâil’in oğlu Sâm Mirza’nın 1550-1561 yıllarında yazdığı Tuḥfe-i Sâmî’si, Şeyh Ali Hazîn’in 1691 ile eserin kaleme alındığı 1752

yılları arasında şiir yazmış bilginler ve çağdaş şairleri anlattığı Tez̠kiretü'l-muʿâṣırîn'i, Ahmed Bigi Gürcî'nin Encümenârâ'sı (Tebriz 1343 hş./1964), Mahmûd Mirzâ-yi Kâçâr'ın Sefînetü'l-Maḥmûd'u (1824), "Meftûn" mahlaslı Azerbaycanlı Abdürrezzâk Beg'in 1825'te yazdığı Nigâristân-i Dârâ'sı (Tahran 1342 hş./1963) bu tezkirelere örnek teşkil etmektedir.

Mahallî tezkirelerden Âzâd-ı Bilgrâmî'nin Serv-i Âzâd'ı, Hüseyn-i İlâhî'nin H̱azîne-i Genc'i, Muhammed Hüseyin Şuâ-i Şîrâzî'nin Şekeristân-i Pârs'ı (1313 hş./1934), Muhammed Ali Terbiyet'in Dânişmendân-ı Âz̠erbâycân'ı (Tahran 1314 hş.), Nusretullāh-ı Nûhiyân'ın Tez̠kire-i Şuʿarâ-yı Simnân'ı (1958), Azîz-i Devletâbâdî'nin Süḫanverân-i Âz̠erbâycân'ı (Tebriz 1976), Erdeşîr Yezdî'nin Süḫanverân-i Yezd'i, Emîr Big-i Habîbzâde'nin Genc-i Zerefşân ve Genc-i Bedaḫşân'ı, Muhammed Hüseyin Rüknzâde-i Âdemiyyet'in Dânişmendân ve Süḫan-serâyân-i Fârs'ı (Tahran 1958-1961), Mehdî-i Dırahşân'ın Büzürgân u Süḫan-serâyân-i Hemedân'ı (Tahran 1962) XIX. yüzyılda kaleme alınmış bu tezkirelerin önemli örneklerindendir.

XIX ve XX. yüzyıllarda Afganistan ve Tacikistan'da Farsça şiir yazan şairler için tezkireler kaleme alınmıştır. Bunlar arasında Kārî Rahmetullah Vâzıh-ı Buhârî'nin Tuḥfetü'l-aḥbâb fî tez̠kireti'l-aṣḥâb'ı (1871), Efdal Mahdûm Pîrmestî-i Buhârî'nin Efḍalü't-tez̠kâr fî z̠ikri'ş-şuʿarâʾi'l-eşʿâr'ı (1904), Mâge Rahmânî-i Efgānî'nin Perdenişînân-ı Süḫangûy'u (1950-1951), Ebü'l-Kāsım Abdülhakîm Rustâkî'nin Behâr-i Afġānî'si (1350 hş./1971) sayılabilir. Muhammed Sadîk Han Hışmet'in XIX. yüzyılın sonlarında yazdığı Tez̠kiretü'ş-şuʿarâ-yı Hışmet'i (Nâme-i Ḫüsrevân), Abdî-i Buhârâî'nin 1904'te hazırladığı Tez̠kiretü'ş-şuʿarâ-yı Müteʾaḫḫirîn-i Buḫârâ'sı (Duşanbe 1983), Ni'metullah Muhterem-i Buhârâî'nin 1908'de tamamladığı Tez̠kiretü'ş-şuʿarâ-yı Muḥterem'i (Duşanbe 1975) ve Şerîfcan Mahdûm Sadr Ziyâ'nın Tez̠kâr-i Eşʿâr'ı (1905-1907) Tacikistan'da Farsça şiir söyleyen şairleri kapsamaktadır. Farklı coğrafyalarda Farsça şiir yazan şairlere dair çok sayıda tezkire üzerine çalışmalar yapılmış, bu çalışmalarda tezkirelerin yüzyıllara göre dağılımına ilişkin rakamlar verilmiştir. Buna göre XIII. yüzyılda bir, XIV. yüzyılda iki, XV. yüzyılda yedi, XVI. yüzyılda otuz üç, XVII. yüzyılda elli sekiz, XVIII. yüzyılda yetmiş iki, XIX. yüzyılda 151 ve XX. yüzyılda 200 kadar tezkire yazılmıştır (Hüccetullah Asîl, II, 329). Bunlardan 350 kadarı basılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Devletşah, Teẕkiretü’ş-şuʿarâʾ (nşr. Fâtıma Alâka), Tahran 1385 hş.; Ali Şîr Nevâî, Mecâlisü’n-nefâyis (haz. Kemal Eraslan), Ankara 2001, I, bk. hazırlayanın önsözü; Tahmasb, Tezkire (trc. Hicabi Kırlangıç), İstanbul 2001; M. Tâhir Nasrâbâdî, Teẕkire-i Naṣrʾâbâdî: Teẕkiretü’ş-şuʿarâʾ (nşr. Muhsin Nâcî Nasrâbâdî), Tahran 1378 hş., I-II; Rızâ Kulı Han Hidâyet, Teẕkire-i Riyâżü’l-ʿârifîn (nşr. Ebü’l-Kāsım Râdfer-Gîtâ Uşîdarî), Tahran 1385 hş.; Ali Rızâ Nakvî, Teẕkirenüvîsî-yi Fârsî der Hind u Pâkistân, Tahran 1343 hş.; Ahmed Gülçîn-i Meânî, Târîḫ-i Teẕkirehâ-yi Fârsî, Tahran 1353 hş., I-II; Agâh Sırrı Levend, Türk Edebiyatı Tarihi, Ankara 1988, I, 236-240; Sepîde Kûtî, “Teẕkirenüvîsî-yi Fârsî der Âsyâ-yi Miyâne”, Dânişnâme-i Edeb-i Fârsî (nşr. Hasan Enûşe), Tahran 1376-80, I, 286-292; Hüccetullah Asîl, “Teẕkire”, a.e., II, 329-330; M. Rızâ Rebîiyân, “Teẕkirenüvîsî-yi Fârsî der Şibh-i Ḳārre”, a.e., IV/1, s. 743-760; Nimet Yıldırım, Fars Edebiyatında Kaynaklar, Erzurum 2001, s. 24-37; Efsâne Münferid, “Teẕkirenüvîsî-yi Fârsî”, Dânişnâme-i Cihân-ı İslâm, Tahran 1380/2002, VI, 772-774.

Yusuf Öz

TÜRK EDEBİYATI.

Osmanlı kültüründe tezkire denildiğinde öncelikle şair biyografilerini içeren eserler (tezkire-i şuarâ/tezkiretü’ş-şuarâ) akla gelmektedir (çeşitli konulardaki tezkire örnekleri için bk. Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 338 vd.; Îżâḥu’l-meknûn, I, 271 vd.). Türkçe tezkirelere İran’da yetişmiş Avfî, Ferîdüddin Attâr, Abdurrahman-ı Câmî, Devletşah gibi müelliflerin kitapları örneklik ve kaynaklık ettiğinden Türkçe’deki bu tür eserler Farsça’dakilerle ortak özelliklere sahiptir. İlk Türkçe tezkireler Anadolu sahasında yetişen isimlerin bu eserlere yaptıkları ilâvelerle ortaya konulduğundan tercüme-ekleme-telif denilebilecek bir yapıya sahiptir. Abdurrahman-ı Câmî’nin Bahâristân’ı ile Nefeḥâtü’l-üns’ü başta Ali Şîr Nevâî ve Sehî Bey olmak üzere Türkçe tezkire müelliflerini büyük ölçüde etkilemiştir. Nevâî’nin Nesâyimü’l-mahabbe adlı eseri Nefeḥât’ın, 170 kadar Türk ve Hint

sûfîsinin biyografisinin eklenmesiyle hazırlanmış Çağatayca tercümesidir. Nefeḥât, Lâmiî Çelebi tarafından Fütûhu'l-mücâhidîn li-tervîhi kulûbi'l-müşâhidîn adıyla ve bazı ilâvelerle Anadolu Türkçesi'ne çevrilmiştir.

927 (1521) tarihli bu çeviri Anadolu sahasında yazılmış ilk müstakil biyografi kitabıdır.

Şuarâ tezkireleri genellikle şairlerin mahlaslarına veya adlarına göre alfabetik düzenlenmiştir. Şairleri devirlere ve tabakalara göre ayırarak ele alan, her tabakaya giren sanatkârların kendi içinde yine alfabetik olarak sıralandığı tezkireler de kaleme alınmıştır. Âşık Çelebi'nin Meşâirü'ş-şuarâ'sı gibi ebced tertibinde düzenlenmiş az sayıda örnekler de vardır. Sehî Bey'in Heşt Bihişt'i gibi bazılarının özel adı olmakla birlikte şuarâ tezkireleri çoğunlukla müellifinin ismine nisbetle anılır. Tezkireler genelde mukaddime (dîbâce), şairler hakkındaki bilgilere yer veren esas metin ve hâtimeden meydana gelir. Mukaddimelerde eserin sunulduğu kişi veya kişiler hakkında mensur-manzum bir methiye, tezkire müellifinin şiir sanatı, devrin sanat anlayış ve özellikleri hakkındaki düşünceleri ve başta sebeb-i te'lîfi olmak üzere eserin yazımıyla ilgili bilgiler yer alır. Hâtimede ise eserin tamamlanma tarihi, yazımında çekilen sıkıntılar, ortaya konan çalışmanın özellikleri, devrin padişahına veya müellifin hâmisine dualar, mevcut kusurlar için af talepleri bulunur. Sâlim Tezkiresi gibi bazı örneklerde eserin başında devrin ulemâ ve şuarâsı tarafından yazılan takrizler yer almıştır. Tezkirenin esasını oluşturan biyografiler bölümünde mümkün olduğu ölçüde söz konusu edilen şairin ailesi, hayatı ve yetişmesi, hocaları, yakın arkadaşları ve meslektaşları, diğer eserleri, bazan ilmî-edebî hüviyetine dair bilgiler, hakkındaki rivayetler, devrinde çok beğenilmiş nükteleri, fikirleri ve sanatı üzerine eleştiriler ve şiirlerinden örnekler yer alır. Ancak bütün tezkirelerde bunların hepsine rastlanmadığını belirtmek gerekir. Bunda müellifin ulaşabildiği bilgiler yanında onunla çağdaş veya arkadaş olması, sosyal kişiliği ve çevresi de etkili olmaktadır.

Tezkirelerde, biyografik mâlûmat yanında Türkçe'nin Anadolu'da edebî bir dil olarak gelişim süreciyle ilgili dolaylı bilgiler yanında, devrin şiir dili ve şiir anlayışına dair önemli açıklamalar da yer alır. Ayrıca tezkire müelliflerinin bazı şiirleri değerlendirirken yaptıkları açıklamalarda divan şiiri dünyasını kavramaya yardımcı bilgiler bulunabilir. Özellikle mahallî

tabirler, kelimeler ve bunların mânalarıyla ilgili açıklamalar tezkirelerin değerini arttıran hususlardır. Meselâ kendisi de Kastamonulu olan Latîfî, tezkiresinde Necâtî'den bahsederken onun Kastamonu'ya has bazı kelimeleri şiire kattığını belirtip bunların dayandığı âdetlere dair bilgi vermekte, bunlar bilinmeden şiirlerinin anlaşılamayacağını söylemektedir. Dikkat çekici bir diğer husus da tezkire müelliflerinin şiir dilinde mesel kullanımı üzerinde durmalarıdır. Nitekim Türk şiir dilininin Fars etkisinden kurtulmasında ve halkın şiire büyük ilgi göstermesinde Necâtî'nin şiirlerinde atasözleri kullanmasının etkisinin bulunduğu Latîfî tezkiresinden öğrenilmektedir. Ayrıca "Sâfî" mahlasıyla şiir yazan Cezerî Kasım Paşa'dan bahsedilirken onun Anadolu'da şiirde ilk mesel kullanan kişi olduğu ve bu tarzın Necâtî Bey'de kemaline erdiğinin belirtilmesi de bu türden bir bilgidir.

Şuarâ tezkirelerinde ve tezkire türü diğer eserlerde kullanılan dil ve üslûp Farsça örneklerde görüldüğü gibi genellikle sadelikten uzak olup sanatkâranedir. Bunların dili ve üslûbu Osmanlı Türkçesi'nde inşâ dili olarak adlandırılan secili ve sanatkârane nesir özellikleri göstermektedir. Meselâ Sâkıb Dede'nin Sefîne-i Nefîse-i Mevleviyyân'ı, Esrar Dede'nin Tezkire-i Şuarâ-yı Mevleviyye'si Türk nesrinin en ağır metinleri arasına girecek kadar secili ve tahkiyeye dayalı bir inşâ üslûbunda yazılmıştır. Bu bakımdan klasik Osmanlı nesrinde sanat gücünü göstermek isteyen müelliflerin tercih ettiği estetik unsurlardan seci, aliterasyon, iştikak, tezat, tenasüp gibi sanatlara dair örnekler şuarâ tezkirelerinde geniş yer bulmuştur.

Anadolu'da tezkire kaleme alma geleneği başlamadan önce şairlerin biyografileriyle ilgili bilgilere Âlî Mustafa Efendi'nin Künhü'l-ahbâr'ı gibi genel tarih kitaplarında kısaca yer verilmekteydi. Bu eserdeki şairlere dair bilgilerin Mustafa İsen tarafından Künhü'l-ahbâr'ın Tezkire Kısmı (Ankara 1994) adıyla kitaplaştırılması da tarih kitaplarındaki bu tür mâlûmatın tezkirelerle irtibatını göstermektedir. Ali Şîr Nevâî'nin (ö. 906/1501) Mecâlisü'n-nefâis'i Türk edebiyatında bilinen ilk şuarâ tezkiresi olup Osmanlı tezkirelerine modellik etmiştir. Biyografisine yer verilen şairlerin büyük kısmı şiirlerini Farsça kaleme aldığı için her iki edebiyat bakımından önemli bir kaynak olan Mecâlisü'n-nefâis "meclis" adıyla sekiz bölüme ayrılmış, her bölümde şairler çeşitli gruplara ayrılarak ele alınmıştır. Fahrî-i

Herâtî, Sâm Mirza ve Sâdıkī-i Kitâbdâr tarafından zeyil yazılan eserin çeşitli neşirleri yapılmıştır (Taşkent 1908; nşr. Suyima Ganiyeva, Taşkent 1961; nşr. Hüseyin Ayan v.dğr., Erzurum 1995; nşr. ve trc. Kemal Eraslan-Naci Tokmak, Ankara 2001) (bk. MECÂLİSÜ'n-NEFÂİS). Esere Sâdıkī-i Kitâbdâr'ın Mecmau'l-havâs adıyla yazdığı zeyilde daha çok hükümdar ve devlet adamlarından şiir söyleyenler anlatılmış, sekiz bölümden ikisi Türk ve İran şairlerine ayrılmıştır.

Anadolu sahasında kaleme alınan ve hemen tamamı müellif yahut eser adıyla ansiklopedide madde başı olarak yer bulduğundan aşağıda haklarında kısa bilgi verilecek başlıca şuarâ tezkireleri şunlardır: 1. Heşt Bihişt (Sehî Tezkiresi). 945 (1538) yılında yazılan eser Osmanlı sahasındaki ilk şuarâ tezkiresidir. Bir mukaddime ve "bihişt" (cennet) adını taşıyan sekiz bölümle bir hâtimeden meydana gelir. Eserin ilk bölümü Kanûnî Sultan Süleyman'a ayrılmıştır. İkinci bölümde Kanûnî'ye kadar şiir yazmış divan sahibi padişahlarla şehzadeler anlatılmakta, diğer bölümlerde devlet adamlarından şiir yazanlar, ulemâ sınıfından şairler ve tezkirenin yazılışı sırasında hayatta bulunmayan sanatkârlar tanıtılmaktadır. Tezkirenin en geniş bölümü olan altıncı tabaka müellifin bazıları ile bizzat görüştüğü şairlere dairdir. "Zikrü'n-nisâ" başlığı altında Zeyneb Hatun ile Mihrî Hatun'un tanıtıldığı bölümü Sehî'nin kabiliyetli bulduğu genç şairlerin anlatıldığı son tabaka izlemektedir. Önce Mehmed Şükrü tarafından yayımlanan eseri (İstanbul 1325) Necati Lugal ve Osman Reşer Almanca'ya tercüme etmiş (İstanbul 1942), tenkitli neşrini Günay Kut gerçekleştirmiştir (Harvard 1978). 2. Tezkiretü'ş-şuarâ (Latîfî Tezkiresi). Bir mukaddime, üç fasıl ve bir hâtimeden oluşmaktadır. Tertip bakımından daha sonra yazılan tezkirelerin çoğunda görülen bir geleneğin kaynağı olmuştur. Eser iki ana bölüme ayrılmış, birinci bölümde Türk ve İranlı şairlerle şair padişah ve şehzadelere yer verilmiş, ikincisinde eserin yazıldığı tarihe kadar ölmüş bulunan şairlerle düzenlendiği sırada hayatta olanlar anlatılmıştır. Tezkireyi ilk defa İkdamcı Ahmed Cevdet yayımlamış (İstanbul 1314), Osman Reşer Almanca'ya çevirmiş (Tübingen 1950), ilmî neşrini Rıdvan Canım gerçekleştirmiştir (Tezkiretü'ş-şuarâ ve tabsıratü'n-nuzemâ, Ankara 2000). 3. Gülşen-i Şuarâ (Ahdî Tezkiresi). Ahdî, adının ebcedle karşılığı olan 971 yılında (1564) yazmaya başladığı eserini Şehzade Selim'e ithaf etmiş ve Kütahya'da kendisine sunmuştur. Yalnız çağdaşı olan şairleri ele alması bakımından diğer tezkirelerden ayrılan eserin ilk tertibinden sonra değişik

zamanlarda yapılan ilâvelerle şair sayısı değişiklik gösteren birbirinden farklı nüshaları ortaya çıkmıştır. Ahdî önce üç bölümden oluşan kitabını yeni isimler ekleyerek dört bölüme çıkarmış ve mevcut

bilgileri geliştirmiştir (nşr. Süleyman Solmaz, Ahdî ve Gülşen-i Şuarâsı, Ankara 2005). Esere değer kazandıran en önemli taraf, başka hiçbir kaynağa geçmemiş, büyük çoğunluğu Osmanlı ülkesinin doğusunda yaşamış şairleri tesbit etmiş olmasıdır. 4. Meşâirü'ş-şuarâ (Âşık Çelebi Tezkiresi). Âşık Çelebi'nin 976'da (1568) tamamladığı eserde diğer tezkirelerden farklı olarak dönemin sosyal hayatı da anlatılmaktadır. Kitabının baş tarafına uzunca bir mukaddime koyan Âşık Çelebi önce şiir ve şairden bahsetmiş, ardından Osman Gazi'den II. Selim'e kadar Osmanlı padişahlarına yer vermiş, bunların zamanında yaşayan şairler üzerinde durmuştur. Eserinin Latîfî'nin tezkiresinden farklı olması için ebced tertibini tercih eden müellif, devrin tanınmış şahsiyetlerine yakınlığı ve babasının arkadaşlarıyla münasebeti dolayısıyla birçok hususta önemli bilgilere yer vermektedir. Bunun yanında konaklar, bahçeler, hamamlar, buralarda kurulan şiir meclisleri, sahaf dükkânları, bazı tekkeler şairlerin bir araya geldiği yerler olarak tasvir edilmiştir. Âşık Çelebi hayatını Rumeli'de geçirdiğinden tezkirede yer alan şairlerin büyük çoğunluğunu bu bölgeden yetişenler oluşturmaktadır. Eserin 424 şairin yer aldığı British Library nüshası (Or., nr. 6434) Âşık Çelebi'nin hayatına dair bir önsöz ve indeksle birlikte G. M. Meredith Owens tarafından yayımlanmıştır (Meşāirü'ş-şuarā or Teẕkere of ʿĀşık Çelebi, London 1971). Bu neşirde eserin yirmi yedi nüshası tesbit edilmiş, Filiz Kılıç doktora tezinde (Meşâirü'ş-şuarâ: İnceleme-Tenkitli Metin, I-III, İstanbul 2010) eserin otuz nüshasını belirlemiştir. 5. Tezkiretü'ş-şuarâ (Kınalızâde Hasan Çelebi Tezkiresi). 994 (1586) yılında yazılan eser yer verdiği şair sayısının çokluğu bakımından tezkireler arasında ikinci sırada gelmektedir. Müellifin, hocası Sâdeddin Efendi'ye ithaf ettiği eser üç bölümden meydana gelmekte, birinci bölümde şair padişahlara, ikinci bölümde şehzadelere, üçüncü bölümde diğer şairlere alfabetik sırayla yer verilmektedir. İnşa üslûbunu kullanan Hasan Çelebi dilinin sadeliğinden dolayı Latîfî'yi eleştirmekte, şairleri anlatırken onların sanat seviyelerine uygun bir üslûp ortaya koyarak nesirdeki kudretini göstermektedir. Ayrıca kendi zamanında yaşayan şairler hakkında başka yerlerde bulunamayacak bilgiler vermektedir. İbrahim Kutluk tarafından tenkitli neşri yapılan (I-II, Ankara 1978-1981) eser üzerinde Aysun

Sungurhan Eyduran bir doktora çalışması hazırlamıştır (Kınalızâde Hasan Çelebi, Tezkiretü'ş-şuarâ: İnceleme-Tenkitli Metin, I-II, Ankara 2009). 6. Beyânî Tezkiresi. Mustafa Beyânî'nin 1000 (1592) yılında tamamladığı eser Kınalızâde Tezkiresi'nin kısaltılmış şeklidir. Beyânî, daha sonra şöhret bulduğu için Kınalızâde'de yer almayan bazı şairleri esere eklemiştir. Aysun Sungurhan Eyduran'ın yüksek lisans çalışmasına konu olan eseri (Beyânî Tezkiresi: İnceleme-Tenkitli Metin, Ankara 1994) İbrahim Kutluk yayımlamıştır (Tezkiretü'ş-şuarâ, Ankara 1997). 7. Riyâzü'ş-şuarâ (Riyâzî Tezkiresi). Mehmed Riyâzî'nin I. Ahmed'e ithaf ettiği eserde başlangıçtan tezkirenin yazıldığı 1018 (1610) yılına kadar 424 şaire yer verilmektedir. Şair padişahlar kronolojik sırayla, diğer şairler alfabetik olarak kaydedilmiştir. Riyâzü'ş-şuarâ, şiir anlayışı ve şairler hakkında dîbâcesinde mevcut değerlendirmeler yanında şairlerin ölümüyle ilgili bilgiler ve düşürülen tarihlerin aktarılmasıyla öne çıkmaktadır. Eser üzerinde Namık Açıkgöz yüksek lisans çalışması yapmıştır (1982, AÜ DTCF). 8. Zübdetü'l-eş'âr (Fâizî Tezkiresi). Kafzâde Fâizî'nin 514 şair hakkında kısa notlar ve çok sayıda şiir örnekleri içeren antoloji niteliğindeki eseridir. Bilinen üç nüshası içinde en eskisi ve en çok şaire yer veren yazması Süleymaniye Kütüphanesi'ndedir (Şehid Ali Paşa, nr. 1877). 9. Tezkire-i Yümnî (Yümnî Tezkiresi). Müellifi Mehmed Sâlih Yümnî'nin ölümü üzerine (ö. 1073/1662) yarım kalan eser yalnız yirmi dokuz şairi içerir (nşr. Sadık Erdem, Türk Dünyası Araştırmaları, sy. 55 [İstanbul 1988], s. 85-112). 10. Tezkire-i Rızâ (Rızâ Tezkiresi). Seyyid Mehmed Rızâ'nın 1050 (1641) yılında tamamlayıp Sultan İbrâhim'e sunduğu eser Kınalızâde Hasan Çelebi Tezkiresi'nin zeylidir. İkdamcı Ahmed Cevdet'in bastırdığı (İstanbul 1316) eser üzerinde Gencay Zavotçu bir yüksek lisans tezi hazırlamış (1993, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), M. Sadık Erdağı ise eski baskısının tıpkıbasımını gerçekleştirmiştir (Ankara 2002). 11. Zeyl-i Zübdetü'l-eş'âr (Âsım Tezkiresi). Seyrekzâde Mehmed Âsım tarafından Kafzâde Fâizî'nin Zübdetü'l-eş'âr'ına zeyil olarak hazırlamış olup tezkireden ziyade bir antoloji niteliğindedir. Eserde 1620-1675 yılları arasında yetişen 124 şair hakkında kısa bilgi verilmiş, tanınmış olanlarından bol örnek aktarılmıştır. 12. Teşrîfâtü'ş-şuarâ (Güftî Tezkiresi). Güftî Ali'nin (ö. 1088/1677) ilmiye mensubu çağdaşı şairleri manzum olarak tanıttığı eser üzerinde Kâşif Yılmaz'ın hazırladığı doktora tezi yayımlanmıştır (Güftî ve Teşrîfâtü'ş-Şuarâsı, Ankara 2001). 13. Tezkire-i Mücîb (Mücîb Tezkiresi). Mustafa Mücîb 1122'de (1710) yazdığı eserde IV. Murad ile 100

civarında şairi anlatmıştır. Eserle ilgili Kudret Altun'un hazırladığı yüksek lisans tezi basılmıştır (Tezkire-i Mücîb, Ankara 1998). 14. Nuhbetü'l-âsâr min fevâidi'l-eş'âr (Safâyî Tezkiresi). Safâyî Mustafa Efendi'nin Damad İbrâhim Paşa'ya sunduğu eser Rızâ Tezkiresi'nin zeylidir. Eserde 1050-1132 (1641-1720) yılları arasında yaşayan şairlere yer verilmiştir. Devrin ileri gelen âlimlerinden on sekiz kişinin takriziyle başlayan tezkirede 486 şairin alfabetik sıraya göre biyografisi ve şiirlerinden örnekler bulunmaktadır. Nuran Altuner eserin edisyon kritiğini yaptığı bir doktora tezi hazırlamış (1989, İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü), Pervin Çapan'ın edisyon kritik yapmadan hazırladığı yüksek lisans tezi basılmıştır (Ankara 2005). 15. Tezkire-i Sâlim (Sâlim Tezkiresi). Sâlim Mehmed Emin Efendi'nin Şeyhî'nin Vekāyiu'l-fuzalâ'sı ile Safâyî Tezkiresi'nden faydalanarak hazırladığı eserde 1099-1134 (1688-1722) yılları arasında yaşamış 423 şair yer almaktadır (İstanbul 1315; nşr. Adnan İnce, Tezkiretü'ş-şuarâ, Ankara 2005). 16. Nuhbetü'l-âsâr li-zeyli Zübdeti'l-eş'âr (Belîğ Tezkiresi). İsmâil Belîğ'in Kafzâde Fâizî'nin tezkiresine zeyil olarak yazdığı eserde 1030 (1621) yılından 1139 (1726) yılına kadar çoğu Bursa'da yetişen 414 şair hakkında kısa bilgiler ve şiirlerinden örnekler mevcuttur. Müellif hattı tek nüshası İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde bulunan tezkireyi (TY, nr. 1182) Abdülkerim Abdülkadiroğlu yayımlamıştır (Ankara 1985). Belîğ'in Baldırzâde Mehmed Efendi'nin Ravza-i Evliyâ'sını esas alarak hazırladığı Güldeste-i Riyâz-ı İrfân ve Vefeyât-ı Dânişverân-ı Nâdiredân adlı eseri de tezkire/tabakat niteliği taşımaktadır. Eser eski yazıyla basılmıştır (Bursa 1302). 17. Âdâb-ı Zurefâ (Râmiz Tezkiresi). Râmiz Hüseyin tarafından 1198'de (1784) Sâlim Tezkiresi'ne zeyil olarak hazırlanan eserde 1132-1198 (1720-1784) yılları arasında yetişmiş 376 şair hakkında ayrıntılı bilgi verilir. Tezkire üzerine Sadık Erdem'in yaptığı doktora çalışması neşredilmiştir (Râmiz ve Âdâb-ı Zurafâ'sı: İnceleme-Tenkidli Metin-İndeks-Sözlük, Ankara 1994). 18. Silâhdar Tezkiresi. Silâhdarzâde Mehmed Emin'in yazdığı eserde 1164-1204 (1751-1789) yılları arasında vefat etmiş şairlerin çoğunun sadece adları zikredilmekte ve şiirlerinden örnekler aktarılmaktadır (Millet Ktp., Ali Emîrî Efendi,

Tarih, nr. 795; İÜ Ktp., TY, nr. 2557). 19. Nuhbetü'l-âsâr min fevâidi'l-eş'âr (Saffet Tezkiresi). Kemiksizzâde Saffet Mustafa 1197'de (1783) kaleme aldığı eserde Safâyî tezkiresindeki şairlerin bir kısmını çıkararak ve aldıklarını kısaltarak, bazılarına "hâtıra" başlığı altında fıkralar ekleyerek

330 civarında şaire yer vermiştir. Oğlunun yazdığı tek nüshası İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (TY, nr. 6189). 20. Tezkire-i Şuarâ-yı Mevleviyye (Esrar Dede Tezkiresi). Esrar Dede'nin (ö. 1211/1797) Şeyh Galib'in isteği üzerine kaleme aldığı eser 200'ü aşkın Mevlevî şairini ihtiva etmektedir. Ali Enver tarafından kısaltılarak Semâhâne-i Edeb adıyla yayımlanan (İstanbul 1309) tezkire üzerine İlhan Genç'in hazırladığı doktora tezi basılmıştır (Tezkire-i Şuarâ-yı Mevleviyye, Ankara 2000). 21. Tezkire-i Şuarâ (Şefkat Tezkiresi). Seyyid Abdülfettâh Bağdâdî (ö. 1242/1826), antoloji niteliğindeki tezkirelerin son halkasını teşkil eden bu eserinde I. Mahmud devrinden başlayarak 1229'a (1814) kadar gelen seksen dört yıllık zaman diliminde yaşayan 125 şairi ele almıştır. Murat Önder eser üzerinde Şefkat ve Tezkire-i Şuarası adıyla bir yüksek lisans çalışması hazırlamıştır (2006, Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü). 22. Mecmûatü't-terâcim (Tevfik Tezkiresi). Tevfik Efendi'nin 1242'de (1826) yazdığı eser 1000 (1592) yılından sonra ölen 542 şairi ihtiva eder. Bazı meşhur Arap ve İran şairlerine de yer verilen tezkirenin tek nüshası İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'ndedir (TY, nr. 192). 23. Bağçe-i Safâ-endûz (Esad Efendi Tezkiresi). Vak'anüvis Sahaflar Şeyhîzâde Esad Efendi'nin Sâlim Tezkiresi'ne zeyil olarak yazdığı eserde onun bıraktığı yerden itibaren 1135-1251 (1723-1835) yılları arasında yaşayan 205 şairin kısa biyografileri kaydedilmektedir. Eserin girişinde bir şuarâ tezkiresinde bulunması gereken özelliklerle önemli tezkire yazarlarından bahsedilir. Süleymaniye Kütüphanesi'nde müellif hattı nüshasındaki (Esad Efendi, Yazma Bağışlar, nr. 185) bazı kayıtlardan eserin müsvedde halinde kaldığı anlaşılmaktadır (nşr. Rıza Oğraş, Esad Mehmed Efendi ve Bağçe-i Safâ-endûz'u, Burdur 2001). 24. Tezkire-i Şuarâ (Ârif Hikmet Tezkiresi). Şeyhülislâm Ârif Hikmet Bey eserde 1000-1252 (1592-1836) yılları arasında yetişen 203 şairin hayatını anlatmakta ve şiirlerinden örnekler vermektedir. Ali Emîrî Efendi'nin hattıyla elde mevcut tek nüshasında (Millet Ktp., Ali Emîrî Efendi, Tarih, nr. 789) bazı şairlerden bir iki satırla söz edilmesi, şiirlerinden örnek verilmeyip yerlerinin boş bırakılması eserin tamamlanamadığını düşündürmektedir. Ârif Hikmet Bey'in Buhara, Besni, Dağıstan, Dehlev, Hârizm, Kâbil, Kerkük, Senandec gibi yerlerde yaşamış 132 şairi de eserine alması tezkireyi önemli kılmaktadır. 25. Hâtimetü'l-eş'âr (Fatîn Tezkiresi). Fatîn Efendi'nin 1853'te tamamladığı eserde Sâlim Tezkiresi sonrasından 1269 (1853) yılına kadar yetişmiş 672 şaire yer verilmiştir (İstanbul 1271). XVIII. yüzyıl sonrası Türk edebiyatı tarihi için

başlıca kaynak hizmeti gören Hâtimetü'l-eş'âr şuarâ tezkirelerinin şair sayısı bakımından en zengin olanıdır. Mehmed Süreyyâ'nın Sicill-i Osmânî'sinin başlıca kaynağını teşkil eden eserden İbnülemin Mahmud Kemal Son Asır Türk Şairleri'nde faydalanmıştır. Hâtimetü'l-eş'âr'ın bir özelliği de yenileşme dönemi eğitim tarihine dair malzeme ihtiva etmesidir. Bu eserle klasik tezkireler devri kapanmış sayılır.

Ancak konu üzerinde sürdürülecek çalışmalar yeni eserlerle karşılaşmaya, tezkire literatürünü zenginleştirmeye müsait görünmektedir. Nitekim Mes'ad Süveylim Ali eş-Şâmân, Medine Ârif Hikmet Kütüphanesi'ndeki yazmalar arasında Şehrebanlı Hatîbî tarafından kaleme alınmış XVIII. yüzyılın ikinci yarısı ile XIX. yüzyılın başlarında Bağdat ve civarında yaşamış yetmiş beş Türk şairinden bahseden Tezkire-i Şuarâ-yı Bağdâd adlı eseri tesbit etmiştir. Çoğu şair hakkında tek kaynak olan tezkire Mehmet Akkuş tarafından neşredilmiştir (İstanbul 2008).

Daha sonra da şairlerle ilgili olarak tezkire türünde veya buna benzer antoloji-toplu biyografi özelliklerine sahip bazı eserler kaleme alınmıştır. Bunların başlıcaları arasında Muallim Nâci'nin Osmanlı Şairleri (İstanbul 1307) ile Esâmî'sini (İstanbul 1308) zikretmek gerekir. Cemal Kurnaz tarafından yeni yazıya aktarılan ilk eserde (Ankara 1986) alfabetik sıraya veya kronolojiye uyulmaksızın yirmi altı şair genişçe ele alınmış, ikincisinde ise zeyliyle birlikte 700'den fazla isimden bahsedilmiştir. Hacıbeyzâde Ahmed Muhtar ise tezkirelerden derlediği bilgilerle Şair Hanımlarımız (İstanbul 1311) adlı eserinde yirmi beş kadın şair hakkında bilgi vermiştir (nşr. Adem Ceyhan, bk. bibl.). Bu grupta değerlendirilebilecek diğer belli başlı eserler şunlardır: Kāfile-i Şuarâ. Çaylak Tevfik (ö. 1311/1893) tarafından yazılmış olup "Derviş" maddesine kadar gelen eser, eski ve yeni 287 Türk şairinin biyografisini ve eserlerinden örnekleri içermektedir; otuz dokuz çağdaş şair hakkındaki bilgiler bizzat kendilerinden alındığı için önem taşır (İstanbul 1290-1293). Mecma-ı Şuarâ ve Tezkire-i Üdebâ. Mehmed Sirâceddin'in hazırladığı eser basılmış (İstanbul 1325), ayrıca Mehmet Arslan tarafından yeni harflere aktarılmıştır (Mecma-ı Şuarâ ve Tezkire-i Üdebâ, Sivas 1994). Tezkire-i Şuarâ-yı Âmid. Ali Emîrî Efendi'nin Diyarbakır'da yetişen 217 şairin biyografisini içeren eserinin sadece yetmiş üç şairi kapsayan I. cildi yayımlanmıştır (İstanbul 1327). Müellifin İşkodra Şâirleri de neşredilmiş

(haz. Hakan T. Karateke, İstanbul 1995), Yanya Şâirleri, Osmanlı Şâirleri gibi kitapları ise basılmamıştır. Son Asır Türk Şairleri. İbnülemin Mahmud Kemal tarafından Fatîn tezkiresine zeyil şeklinde yazılmakla beraber 1800'lü yılların daha öncesinden 1941 yılına kadar gelen eser Fatîn Efendi'nin yaşadıkları halde kendilerinden haberdar olmadığı, haklarında bilgi edinemediği için tezkiresine almadığı şairlerle biyografileri yetersiz kalmış şairleri de içine almaktadır. Bu hacimli eserde 566 şairin hal tercümesine yer verilmektedir. İbnülemin yaptığı araştırmalarla eserini sağlam bir zemin üzerine kurmuş, kolayca elde edilemeyecek bilgiler vermesi onu vazgeçilmez bir kaynak haline getirmiştir. Son Asır Türk Şairleri 1930 yılından itibaren basılmış, ardından tıpkıbasımı yapılmış (I-IV, İstanbul 1980), son olarak Kayahan Özgül tarafından gözden geçirilip yeniden yayımlanmıştır (Ankara 2000). Türk Şairleri. Sadettin Nüzhet Ergun'un şuarâ tezkirelerini ve belli başlı kaynakları tarayarak hazırladığı eser yazarın ölümü üzerine (1946) yarım kalmış olup 1074 şair ve eserlerinden örnekler içermektedir (I-III, İstanbul 1936). Bektaşî Şairleri (İstanbul 1930). Yine Sadettin Nüzhet Ergun tarafından hazırlanmış olup eserde alfabetik sırayla şairlerin kısa hal tercümelerine ve şiirlerinden örneklere yer verilmektedir. Eklerle birlikte 180 ismin bulunduğu kitap, müellif tarafından 1944'te genişletilip üç cilt halinde (I ve II. ciltler bir arada) tekrar yayımlanmıştır. Tuhfe-i Nâilî. Mehmet Nâil Tuman (ö. 1958) şuarâ tezkireleri başta olmak üzere birçok kaynaktan yararlanarak hazırladığı esere Cumhuriyet dönemi şairlerini de eklemiştir. Eser, Türk edebiyatındaki tezkirecilik geleneğinin XX. yüzyıldaki son ve önemli örneği olup tek nüshası İstanbul Üniversitesi Şarkiyat Araştırmaları Merkezi Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (nr. 3002/4091). Tuhfe-i Nâilî, Cemal Kurnaz ve Mustafa Tatcı tarafından neşredilmiştir (Divan Şairlerinin Muhtasar Biyografileri,

Ankara 2001). Araştırmacılara kolaylık sağlamak üzere yirmi sekiz tezkiredeki isimlerin bir araya getirilmesiyle oluşturulmuş Tezkirelere Göre Divan Edebiyatı İsimler Sözlüğü (haz. Haluk İpekten, Mustafa İsen, Recep Toparlı, Naci Okçu, Turgut Karabey, Ankara 1968) adlı eseri de zikretmek gerekir.

BİBLİYOGRAFYA

Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 338 vd.; Îżâḥu’l-meknûn, I, 271 vd.; J. Steward-Robinson, Ottoman Tezkere-i Şu’arâ Literature; its Development and its Value as Literary Criticism (doktora tezi, 1959), The University of Edinburgh; a.mlf., “The Tezkere Genre in Islam”, JNES, XXIII (1964), s. 57-65; a.mlf., “The Ottoman Biographies of Poets”, a.e., XXIV/1-2 (1965), s. 57-74; Agâh Sırrı Levend, Türk Edebiyatı Tarihi, Ankara 1973, I, 249-396; Harun Tolasa, Sehî, Latîfî, Âşık Çelebi Tezkirelerine Göre 16. Yüzyılda Edebiyat Araştırma ve Eleştirisi, İzmir 1983; Halûk İpekten, Türk Edebiyatının Kaynaklarından Türkçe Şu’ara Tezkireleri, Erzurum 1988; a.mlf. v.dğr., Tezkirelere Göre Divan Edebiyatı İsimler Sözlüğü, Ankara 1988, s. 14; a.mlf. v.dğr., Şair Tezkireleri, İstanbul 2002; Pervin Çapan, 18. Yüzyıl Tezkirelerinde Edebiyat Araştırma ve Tenkidi (doktora tezi, 1993), Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Mustafa İsen, Ötelerden Bir Ses: Divan Edebiyatı ve Balkanlarda Türk Edebiyatı Üzerine Makaleler, Ankara 1997, s. 1-75, 209-229; Filiz Kılıç, XVII. Yüzyıl Tezkirelerinde Şair ve Eser Üzerine Değerlendirmeler, Ankara 1998; a.mlf., “Edebiyat Tarihimizin Vazgeçilmez Kaynakları: Şair Tezkireleri”, Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi, V/10, İstanbul 2007, s. 543-564; M. Fatih Köksal, “Türkçe Şuara Tezkireleri Üzerine Yapılan Çalışmalar Bibliyografyası”, Klâsik Türk Şiiri Araştırmaları, Ankara 2005, s. 243-261; W. G. Andrews, “Devletten İmparatorluğa: İlk Klasik Dönem (1543-1600), Osmanlı Şair Biyografileri (Tezkireler) ve Osmanlı Edebiyat Eleştirisi” (trc. Yurdanur Salman), Türk Edebiyatı Tarihi (ed. Talât Sait Halman v.dğr.), Ankara 2006, II, 117-120; Mustafa Durmuş, Osmanlı Sahası Türkçe Şair Tezkirelerinin Üslup Özellikleri (doktora tezi, 2007), Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; a.mlf., “Osmanlı Sahası Türkçe Şair Tezkirelerinin Söz Varlığı Üzerine”, Bilig, sy. 54 (2010), s. 93-114; Namık Açıkgöz, “Tezkirelere Göre 16. Asrın Sonuna Kadar Türk Edebi Kültür Hayatı”, Türkiye Günlüğü, sy. 11, Ankara 1990, s. 114-123; a.mlf., “Tezkirelerde Yapı ve Yapı Terminolojisi”, İlmî Araştırmalar, sy. 9, İstanbul 2000, s. 7-22; Ahmet Kartal, “Ali Şîr Nevâînin Mecâlisun-Nefâis İsimli Tezkiresi ve XVI. Asırda Yapılan Farsça İki Tercümesi”, Bilig, sy. 13, Ankara 2000, s. 21-65; Adem Ceyhan, “Ahmed Muhtar Bey’in Şair Hanımlarımız İsimli Eseri”, Türkiyat Araştırmaları, sy. 8, Konya 2000, s. 299-350; Azmi Bilgin, “Mehmed Tevfik Efendi’nin Mecmûatü’t-

terâcim'inin Edebiyat Tarihimizdeki Önemi", İlmî Araştırmalar, sy. 17 (2004), s. 83-88; İsrafil Babacan, "16. Asırda Osmanlı Sahası Şâirleri Hakkında Yazılmış Tezkire-i Mecâlis-i Şu'arâ-yı Rûm Adlı Tanınmayan Bir Tezkire", a.e., sy. 40 (2007), s. 1-16; Abdülkadir Karahan, "Tezkire", İA, XII/1, s. 226-230.

Mustafa Uzun

TEZKİRE

(تذكرة)

Osmanlı bürokrasisinde kalemler ve kişiler adına yazılmış özet belgelerin adı.

Sözlükte "anmak" mânasındaki zikr kökünden türeyen tezkire, Osmanlı diplomatiğinde çeşitli bürolar veya kişiler tarafından kaleme alınan ve konuyu özet halinde açıklayan belgeler için kullanılmış olup pek çok türü vardır. Bunlar arasında, 1830'lu yıllardan başlayarak padişah adına Mâbeyin başkâtibi tarafından yazılan irade tezkireleri hem resmî ve hususi hem de re'sen veya arz tezkiresi hâmişine yazılanlar şeklinde ayrılır. "Tezkire-i ma'rûza" da denilen arz tezkireleri yine aynı zamanda görülür. Bunlar bir konunun padişaha arzı için sadrazam tarafından Mâbeyin başkâtibine yazılan evraktır. Sadrazamın resmî dairelere ve genellikle nezâretlere gönderdiği tezkirelere "tezkire-i sâmiyye" (sadâret tezkiresi) adı verilir. Bu tezkirelerde de konu arz tezkirelerinde olduğu gibi özetlenmiştir. Nezâretler veya şeyhülislâmlarca yazılan tezkireler "tezkire-i aliyye" adını taşır ve yollayan kurumun özel kâğıdına yazılmıştır. Hemen altında gönderilen müessesenin adı bulunur. Divandan yazılacak emirlerin asıllarının kaleme alınması için ilgili kaleme yazılan tezkirelere "emir (hüküm) tezkiresi" denir (BA, Cevdet-Maliye, nr. 8995). Bunlarda sadece emrin yazılacağı kişinin adı veya sıfatı bulunur, fermanlardaki gibi uzun elkāb ve dua cümlelerine yer verilmez, nakil kısmına geçilirdi. Altına tarih konur, kâğıdın arkasında çıktığı kalemi ve fermanın yazılış tarihini gösteren notlar yer alır. Berat tezkiresi de emir tezkiresi gibi beratın yazılması için ilgili kaleme gönderilen evraktı (BA, A. DFE, Dosya, nr. 1/96-1). Beratta yer alacak hususlar belirtildikten sonra tarih ve mühür konurdu. Davet tezkiresi çeşitli vesilelerle yapılacak toplantılarda bulunması istenen kişilere yollanırdı. Bunlarda davetin sebebi, tarihi ve yeri bildirilirdi. Davetiyelerin kimden kime yazılacağı da önemli bir husustu. Davetiyelere kozak takılıp kırmızı mumla mühürlenirdi.

Osmanlı İmparatorluğu içinde seyahat edecek yerli halk veya yabancılar

Tanzimat öncesinde yol hükmü, Tanzimat sonrasında mürur tezkiresi almak mecburiyetindeydi. Bu tezkirelerde seyahat edecek kişinin adı, eşkâli, gideceği yer vb. hususlar kaydedildiği gibi silâh taşıyıp taşımadığı ve hastalığı bulunmadığı da belirtilirdi. Bu tezkire bir yere giriş çıkışlarda gösterildiğinde şerh konup mühür basılırdı. Esâme (esâmî) denilen yeniçerilerin ulûfe tezkirelerinde istihkak sahibinin adıyla birlikte baba adı veya memleketiyle yevmiye miktarı yazılırdı; bunların özel bir yazılış tarzları vardı. Tezkirenin altında tarih kaydedilir ve yeniçeri ağasının beyzî mührü basılırdı. Memuriyet tevcihlerinde verilecek berat için yazılacak tezkireye “ruûs tezkiresi” denmekteydi (BA, A. RSK, nr. 1201. 1. 13; D. BŞM, nr. 20/17, 46). Tezkirenin kime, niçin verildiği açıklanır, alta özel bir şekilde yazılmış tarih konur, bunun aşağısında buyuruldu ve defterdarın kuyruklu imzası yer alırdı. Edâ tezkiresi bir borç, meselâ mültezimin hazineye olan borcu veya kira gibi bir ödemenin yapıldığını belgelemek üzere alan tarafından verilen bir evraktı (TSMA, nr. E 10123/160). Ödemelerin neye, kaç aylığa veya hangi taksite ait olduğu üstte siyâkat, altta divanî kırması ile yazılırdı.

Maliyeden verilen tezkireler şekil bakımından diğerlerinden farklılık gösterir. Bunlardan hazineye giren paraya ait olan

tahvil tezkiresi (BA, D. BRZ, Dosya, nr. 1/22, 26, 30) istisna edilirse diğerleri hazineden yapılan ödemelerle ilgilidir. Ebadı diğer tezkirelere nazaran küçük olup 4-12 cm. eninde, 6-13 cm. boyundadır. Ait oldukları ödeme şekline göre isim almıştır. Bu tezkirelerin çoğu tertip bakımından birbirine benzerse de başlangıç kelimeleri tezkirenin cinsini anlamaya imkân verir. Belli gruplara belli zamanlarda tahsis edilen eşyanın miktar ve cinsini gösterenler “âdet”; yabancı devlet elçileri için yapılan masraflar, hil‘at vb. ödemeleri için hazırlananlar “teşrif”; bir kimseye ilk defa mevâcib tahsisinde verilenler “ibtidâ”; grupların bir yahut birkaç kıst mevâciblerini toplu olarak gösterenler “icmâl” (BA, A.E, I. Ahmed, nr. 545); yaptıkları bir iş dolayısıyla ihsan edilecek mükâfatları gösterenler “in‘âm” (BA, D. BRZ, Dosya, nr. 1/59/70); vazifelilerin mevâciblerindeki artışlar için hazırlananlar “izdiyâd” (BA, D. BRZ, Dosya, nr. 3/38-15); mevâcibe hak kazananlar için verilenler “mevâcib” (BA, A.E, I. Ahmed, nr. 545); bir grubun istihkakını belirtenler “an cemâat” (BA, A.E, I. Ahmed, nr. 545) kelimeleriyle başlardı. Rûznâmçe kalemine kaydedilmek üzere muhasebe, cizye ve mevkufat

kalemlerinden çıkan tahvil tezkireleri “an tahvil” (BA, D.BRZ, nr. 1/26); hazineden para çıkışı için düzenlenen hazine tezkireleri “be-cihet” (BA, D.BRZ, nr. 4/32-13); devlet dairelerinin ihtiyacı olan maddelerin alımında kullanılan mühimmat tezkireleri “berâ-yi mühimmât”; vazifelilerin yaptıkları bir masraf için hazırlanan tezkireler “berâ-yi masârif”; bazı kalemlere istihkakları dışındaki ihtiyaçlarını karşılamak üzere yapılan tahsisler için düzenlenen tezkireler “berâ-yi ta‘yînât”; hazineye henüz teslim edilmemiş meblağlardan kalan borçlar için hazırlanan tezkireler “der-zimmet” (BA, D. BRZ, Dosya, nr. 1/25); çeşitli alımlarda kullanılan tezkireler “el-mübâyaa” sözleriyle başlar, ilk satırın genellikle son harfi satır sonuna kadar uzatılırdı. Son harfi uzatılamayanlarda ise aradaki “sîn” ve “yâ” gibi harfler uzatılır, sonraki harfler satır sonuna sıkıştırılırdı. Maliye tezkirelerinde üst tarafta sağda “buyruldu” ve “sah”, solda daha kalın kalemle yazılmış “verile” emri bulunur. Tezkirenin altında bazılarında kuyruklu imza ve mühür vardır; mührün arka yüze konduğu da olurdu. Muhtevaları açısından aralarında bazı farklar olmakla birlikte hepsinde ödenecek kişinin adı, işi, bazan bulunduğu yer, borcun miktarı, ödeme tarihi gibi hususlar yer alırdı. Cizye tezkiresi ise hepsinden farklıdır (TSMA, nr. E 10123/6, 8, 10). Üstte sadece cizye tezkiresi olduğunu belirten bir yazı, onun altında dört köşede birer mühür bulunurdu. Üst sağ köşedeki cizye mükellefinin sınıfını (âlâ, evsat, ed-nâ), soldaki cizyenin ait olduğu hicrî yılı gösterirdi. Alttakiler defterdarla cizye muhasebecisinin şahsî mühürleridir. Mükellefin adı ve eşkâli ise cizyenin toplandığı yerde orta kısma ilâve edilir, bunun altında “sah” veya paraf, altta tarih ve cizye mülteziminin mührü yahut kuyruklu imza yer alırdı.

BİBLİYOGRAFYA

Mustafa Münîf, Defteri Teşrîfât, İÜ Ktp., TY, nr. 8892, vr. 2a, 73a; Halil Nûri, Târih, İÜ Ktp., TY, nr. 5996, vr. 40b, 41a; Uzunçarşılı, Saray Teşkilâtı, s. 68; a.mlf., Merkez-Bahriye, s. 45, 88, 350, 365; a.mlf., “Osmanlı Devleti Zamanında Kullanılmış Olan Bazı Mühürler Hakkında Bir Tetkik”, TTK Belleten, IV/16 (1940), s. 495-544; Dündar Günday, Arşiv Belgelerinde Siyakat Yazısı, Özellikleri ve Divan Rakamları, Ankara

1974, tür.yer.; A. Velkov, Vidove Osmanoturski Dokumenti, Prinos Kim Osmanoturskata Diplomatika, Sofia 1986, tür.yer.; Aliye Önay, “Tanzimat Öncesi Merkez Evrakında Belgelerin Bağlı Bulunduğu Dairelerin Tesbiti”, Tarih Boyunca Paleografya ve Diplomatik Semineri: 30 Nisan-2 Mayıs 1986, Bildiriler, İstanbul 1988, s. 85-94; Halil Sahillioğlu, “Ruznamçe”, a.e., s. 113-139; Mübahat S. Kütükoğlu, Osmanlı Belgelerinin Dili (Diplomatik), İstanbul 1998, s. 245-275; a.mlf., “Arz”, DİA, III, 438-440; Nejat Göyünç, “XVI. Yüzyılda Ruûs ve Önemi”, TD, XVII/22 (1968), s. 17-34; B. C. Nedkoff, “Osmanlı İmparatorluğunda Cizye” (trc. Şinasi Altundağ), TTK Belleten, VIII/32 (1944), s. 599-652.

Mübahat S. Kütükoğlu

TEZKİRE-i ŞUARÂ-yı MEVLEVİYYE

(تذکرهء شعراي مولويّه)

Esrar Dede’nin (ö. 1211/1797) Mevlevî şairlerinin biyografisine dair eseri

(bk. ESRAR DEDE).

TEZKİRETÜ’l-BÜNYÂN

(تذكرة البنيان)

Sâî Mustafa Çelebi’nin (ö. 1004/1595-96) Mimar Sinan’ın hayatıyla altı önemli eserine dair kitabı

(bk. SÂÎ MUSTAFA ÇELEBİ).

TEZKİRETÜ’l-EVLİYÂ

(تذكرة الأولياء)

Ferîdüddin Attâr’ın (ö. 618/1221) evliya menkıbelerine dair eseri.

Müellif, 617 (1220) yılında tamamladığı eserin önsözünde daha geniş bir kitleye hitap edebilmek için Farsça kaleme aldığı eserine Teẕkiretü’l-evliyâ˒ adını koyduğunu belirtmiş ve yazılış sebeplerini maddeler halinde sıralamıştır. Bunlar, velîlerin Kur’an ve Sünnet’i en güzel şekilde açıklayan sözlerinden hem halkın hem âlimlerin faydalanmasını sağlamak, insanlar üzerinde mânevî etkisi bulunan bu sözler vasıtasıyla kalplere Allah sevgisinin yerleşmesine vesile olmak şeklinde özetlenebilir. Attâr ayrıca bu eserinden dolayı, “Kişi sevdiğiyle beraber olur” hadisinin tecellisine mazhar olup evliyanın ruhaniyetinden istifade etmeyi ve şefaatlerine ermeyi ümit ettiğini söyler.

Ca‘fer es-Sâdık’a ayrılan bölümle başlayıp Hallâc-ı Mansûr ile son bulan eser aralarında İmâm-ı Âzam, İmam Şâfiî, Ahmed b. Hanbel’in de bulunduğu toplam yetmiş iki kişinin hayatına dair bilgilerle menkıbe ve sözlerini içermektedir. Her şahıs için bir bölüm ayrılmış, her bölümün başına “zikr” (anmak) kelimesi konulmuştur. Müellif, mânevî gücünden faydalanmak amacıyla eserine Ehl-i beyt mensuplarından tasavvufa dair en çok söz söyleyen Ca‘fer es-Sâdık ile başladığını belirtir. Özellikle Veysel Karanî ve Râbia el-Adeviyye hakkında verilen bilgiler başka kaynaklarda yer almamaktadır. Esere İbrâhim el-Havvâs ile başlayıp Muhammed el-Bâkır ile sona eren yirmi beş kişiyi içeren bir zeyil yazılmıştır. Bu ilâveleri kimin yaptığı bilinmemektedir. Jan Rypka, bunlardan yirmi üçünün XIII. yüzyılda Alî-i Tûsî adlı bir kişi tarafından yapıldığı kanaatindedir (HIL, s. 239).

Attâr, eserin girişinde yararlandığı kaynaklardan kendisine ait Şerḥu’l-ḳalb adlı eserle yazarları bilinmeyen Keşfü’l-esrâr

ve Maʿrifetü’n-nefs adlı eserleri zikretmiştir. Tezkirenin kaynakları arasında Abdülkerîm el-Kuşeyrî’nin er-Risâle’si ve Hücvîrî’nin Keşfü’l-maḥcûb’u da bulunmaktadır. Teẕkiretü’l-evliyâʾ esasen bir tabakat kitabı olmakla birlikte bazı tasavvuf terimlerini de içermektedir. Daha önce sûfîlerin hal tercümesine dair yazılan ve muhtemelen Attâr’ın kaynakları arasında olan Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî’nin Ṭabaḳātü’ṣ-ṣûfiyye’si ve Ebû Nuaym el-İsfahânî’nin Ḥilyetü’l-evliyâʾ adlı eseriyle Teẕkiretü’l-evliyâʾ arasında benzerlikler vardır. Ancak sûfîlerden nakledilen sözlerle menkıbelerin çokluğu ve bunların tasavvuf anlayışına daha uygun biçimde kaydedilmesi Teẕkiretü’l-evliyâʾyı bu eserlerden farklı kılmaktadır. Ayrıca üslûbu kendisinden öncekilere göre daha sadedir. Bununla birlikte bölüm başlarında secili sözlerle ağır ifadelere de yer verilmiştir. Soyut açıklamalar ve aklî yorumlar yerine saf duygu, düşünce ve coşkular üzerinde durulduğundan eser çok ilgi görmüştür.

Teẕkiretü’l-evliyâʾ, ilk defa Reynold Alleyne Nicholson tarafından zeyliyle birlikte iki bölüm halinde neşredilmiştir (I-II, London 1905-1907; The Tadhkiratu’l-Awliyā [Memoirs of the Saints] of Muhammad Ibn İbrāhīm Farudu’d-dīn Attār). Mirza Muhammed Kazvînî’nin bir giriş yazısını içeren bu neşir eski nüshalara dayanmadığı için oldukça eksiktir. Eserin Hindistan’da yapılan baskılarında da (Delhi, ts.; Lahor 1306/1889, 1308/1891) birçok yanlış vardır. Mirza Muhammed Kazvînî’nin bazı düzeltmelerle gerçekleştirdiği yayımla (Tahran 1346 hş. [4. bs.]) Muhammed İsti‘lâmî’nin eski yazmalar ve matbu nüshalardan yararlanarak gerçekleştirdiği yayımda da (Tahran 1346 hş.) hatalar ve noksanlıklar bulunmaktadır (trc. Süleyman Uludağ, tercüme edenin girişi, s. 26-28). Eser, Timur’un torunu Sultan İbrâhim b. Şâhruh’un talebi üzerine Hâfız el-Allâf tarafından Farsça olarak nazma çekilip 821’de (1418) sultana takdim edilmiştir. Velînâme adı verilen bu çalışmanın 24.000 beyit içerdiği belirtilmektedir (nşr. M. Edîb el-Câder, neşredenin girişi, s. 33). Eseri Ahmed b. Muhammed et-Tûsî Esrârü’l-ebrâr (Ḫulâṣa-i Teẕkiretü’l-evliyâʾ) adıyla ihtisar etmiştir.

Türkçe, Arapça, Fransızca, İsveççe ve Urduca’ya çevrilen Teẕkiretü’l-evliyâʾnın mütercimi bilinmeyen Doğu Türkçesi’ne tercümesi üzerine Verdi Kankılıç doktora çalışması yapmıştır (1972, Uygurca Tezkiretü’l-Evliyâ Tercümesi: Araştırma-Metin, İÜ Türkiyat Enstitüsü, nr. 1300). Eserin

1511’de Mısır’da Nûreddin Ali tarafından Doğu Türkçesi’ne yapılan çevirisiyle ilgili Mustafa Kuğu tarafından yüksek lisans tezi hazırlanmıştır (2006, MÜ Türkiyat Araştırmaları Merkezi). Ali Şîr Nevâî, Nefeḥâtü’l-üns’ün tercümesi olan Nesâyimü’l-mahabbe adlı eserine Teẕkiretü’l-evliyâ˒nın bazı bölümlerini Çağatay Türkçesi’ne çevirerek eklemiştir. Eser Anadolu sahasında Ahmed-i Dâî, Ali Rızâ Karahisârî, İbrâhim b. Bâyezîd, Mustafa Hemedânî gibi müellifler tarafından Türkçe’ye çevrilmiş, Ahmed-i Dâî çevirisini II. Murad’a sunmuştur. Eserin Anadolu sahasında yapılmış anonim tercümeleri de vardır. Bunlardan biri Aydınoğulları’nın kurucusu Mehmed Bey, bir diğeri Candaroğlu Beyi İsfendiyar Bey adına hazırlanmıştır (Levend, I, 440). XIII. yüzyılın ikinci yarısına ait olduğu tahmin edilen ve eksik varaklar sebebiyle tamamlanıp tamamlanmadığı belirlenemeyen bir başka anonim tercüme Orhan Yavuz’un doktora çalışmasına konu olmuştur (Ferîdüddin Attar Tezkiretü’l-evliyâ’sının Eski Türkiye Türkçesi ile Tercümesi, Ankara 1988). Eserin Macar Bilimler Akademisi’nde bulunan 741 (1341) tarihli tercümesi (Török F. 33), György Hazai tarafından Nuruosmaniye Kütüphanesi ile (nr. 2299) İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi’ndeki (TY, nr. 937) nüshalarla karşılaştırılarak Archivum Ottomanicum dergisinde yayımlanmıştır (XX [2002], s. 274-333; XXI [2003], s. 259-340; XXII [2004], s. 213-324; XXIV [2007], s. 229-335). XV. yüzyıla ait olduğu sanılan anonim iki tercümeden biri M. Z. K. (Mehmet Zahit Kotku) (Ferîdüddin-i Attar’dan Tezkiretü’l-evliyâ, İstanbul 1959), diğeri Mahmut Sami Ramazanoğlu’nun (Ferîdüddin Attâr, Tezkiretü’l-evliyâ, İstanbul 1984) istinsahı esas alınarak Latin harfleriyle neşredilmiştir. Sinan Paşa’nın Tezkiretü’l-evliyâ adlı eseri Attâr’ın eserindeki ilk yirmi sekiz bölümün yer yer kısaltılıp ilâveler yapılarak hazırlanmış bir tercümesi niteliğindedir. Eserin ilmî neşri Emine Gürsoy Naskali tarafından gerçekleştirilmiştir (Sinan Paşa, Tezkiretü’l-evliyâ, Ankara 1987). Süleyman Uludağ da eseri geniş bir giriş ve zeyliyle birlikte Türkçe’ye çevirmiştir (İstanbul 1984, 1991, 2007).

Teẕkiretü’l-evliyâ˒nın Muhammed el-Asîlî el-Vestânî (ö. 836/1432-33’ten sonra) tarafından yapılan Arapça tercümesini Muhammed Edîb el-Câder, Tahran Merkezi Dânişgâh Kütüphanesi’ndeki eksik nüsha ile (nr. 337) Muhammed Riyâd el-Mâlih’in özel kitaplığındaki nüshayı karşılaştırarak neşretmiştir (Dımaşk 2009). Eser üzerine doktora çalışması yapan Menâl el-Yemenî Abdülazîz de Nicholson neşrini esas alıp eseri 2006’da Arapça’ya

çevirmiştir (nşr. M. Edîb el-Câder, neşredenin girişi, s. 32). Pavet de Courteille, tezkireyi Uygurca tercümesine dayanarak Farsça bir nüshasıyla mukayese edip Fransızca'ya tercüme etmiş ve Uygurca metniyle birlikte neşretmiştir (Tezkereh-i Evliyā-Le mémorial des saints, Paris 1889-1890). Tezkireyi Mirza Jân (Envârü'l-ezkiyâ, Cawnpore 1914) ve Atâurrahman Sıddîkī tarafından Urduca'ya (Lahor 1925), Baron Erik Hermelin iki cilt halinde İsveççe'ye çevirmiştir (Ur Tazkiratu'l-Awliyâ skrifven af Shaikh Faridu'd-Dîn Attâr, Stockholm 1931-1932). Eserin ayrıca Bankey Behari (1965) ve Arthur John Arberry (Muslim Saints and Mystics: Episodes from the Tadhkirat al-Auliyā [Memorial of the Saints] by Farid al-Din Attar, London 1966) tarafından İngilizce'ye kısmî özet tercümeleri yapılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Ferîdüddin Attâr, Teẕkiretü'l-evliyâʾ (nşr. R. A. Nicholson), Leiden 1905, I, 2-9; a.e. (trc. Muhammed el-Asîlî el-Vestânî, nşr. M. Edîb el-Câder), Dımaşk 2009, neşredenin girişi, s. 5-38; a.e. (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 2007, tercüme edenin girişi, s. 11-42; Ali Şîr Nevâî, Nesâyimü'l-mahabbe min şemâyimi'l-fütüvve (haz. Kemal Eraslan), Ankara 1996, s. 2; Osmanlı Müellifleri, II, 223, not: 2; Safâ, Edebiyyât, II, 1022-1023; Storey, Persian Literature, I/2, s. 930-933; Rypka, HIL, s. 239; L. Rásonyi, “Feridüddin Attar Tezkeret ül-Evliyasının Budapeşte Yazması”, XI. Türk Dil Kurultayında Okunan Bilimsel Bildiriler (1966), Ankara 1968, s. 83-86; A. Bodrogligeti, “Farīdūn Attar Tazkiratu'l-Avliyā Adlı Eserinin İlk Türkçe Tercümesi Hakkında”, a.e., s. 87-97; Agâh Sırrı Levend, Türk Edebiyatı Tarihi, Ankara 1973, I, 439-441; Ahmet Kartal, “Attâr'ın Tezkiretü'l-evliyâ İsimli Eseri ve Türkçe Tercümeleri”, Diriözler Armağanı: Prof. Dr. Meserret Diriöz ve Haydar Ali Diriöz Hatıra Kitabı (haz. M. Fatih Köksal-Ahmet Naci Baykoca), Ankara 2003, s. 383-405; Neclâ Pekolcay, “Bir Tezkiretü'l-evliyâ Tercemesi Hakkında”, İslâm Düşüncesi, sy. 1, İstanbul 1967, s. 113-115; Kadem Ali Serrâmî, “Ez Hergiz tâ Hemîşe: Nigâhî Dûbâre be Teẕkiretü'l-evliyâʾ”, Taḥḳīḳāt-ı İslâmî, VII/2, Tahran 1371/1992, s. 113-134; G. Hazai, “Vorstudien zur Altanatolisch-Türkischen Version des Taẕkaratu l-Awliyā von Farīduddīn ʿAṭṭār”, Ar.Ott., XX (2002), s. 269-274;

Helmuth Ritter, “Attâr”, İA, II, 10; M. Nazif Şahinoğlu, “Attâr, Ferîdüddin”, DİA, IV, 97-98; Mustafa Kara, “Istılâhâtü’s-sûfiyye”, a.e., XIX, 210; Muhammed İsti‘lâmî, “Teẕkiretü’l-evliyâ˒”, Dânişnâme-i Cihân-ı İslâm, Tahran 1380/2002, VI, 781-783.

Reşat Öngören

TEZKİRETÜ’l-HUFFÂZ

(تذكرة الحفّاظ)

Zehebî’nin (ö. 748/1348) hadis hâfızlarına dair eseri.

Ṭabaḳātü’l-ḥuffâẓ adıyla da bilinir; hadis hâfızlarıyla ilgili olarak kaleme alınan kitapların en meşhurudur. Zehebî bu eserini, Endülüslü âlim Ebü’l-Velîd İbnü’d-Debbâğ’ın Ṭabaḳātü’l-ḥuffâẓ min ehli’l-ḥadîs̱, Ebü’l-Ferec İbnü’l-Cevzî’nin Ẕikru kibâri’l-ḥuffâẓ ve özellikle Ali b. Mufaddal’ın Erbaʿûn fî ṭabaḳāti’l-ḥuffâẓ adlı eserlerini inceledikten sonra telif etmiştir (Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XXII, 67). Onun hadis ilmine yeni başlayan talebeler için hazırladığı, yirmi yedi tabakadan 2424 hadis hâfızının adlarını kaydettiği el-Muʿîn fî ṭabaḳāti’l-muḥaddis̱în isimli bir eseri daha vardır (Amman 1404).

Teẕkiretü’l-ḥuffâẓ’da hadis ilminde otorite olan âlimlerle cerh ve ta‘dîl konusunda görüşlerine değer verilen 1176 kişinin biyografisi bulunmaktadır. Bu kişiler, sahâbe tabakasından müellifin hocalarına kadar yirmi bir tabaka halinde tasnif edilmiştir. Birinci tabakada Hz. Ebû Bekir’den itibaren yirmi üç sahâbînin, ikinci tabakada tâbiîn büyüklerinden kırk bir kişinin biyografisine yer verilmiştir. Tâbiînin orta yaşlılarına ayrılan üçüncü tabaka Hasan-ı Basrî ile başlamakta, yirmi dokuz kişinin biyografisini içermektedir. Dördüncü tabakada tâbiînden en son vefat edenler ve büyük hadis hâfızları ele alınmış olup elli yedi biyografiyi ihtiva etmektedir. Zehebî bu tabakalarda yer alan bütün hadis hâfızlarını zikretmemiş ve eserini bunlardan ileri gelen 100 kişiyi almıştır (Teẕkiretü’l-ḥuffâẓ, I, 241). Abdülmü’min b. Halef ed-Dimyâtî’den (ö. 705/1306) sonra biyografilerini yazdığı kişiler kendi hocalarıdır. Eserde son olarak müellifin hocası ve arkadaşı Yûsuf b. Abdurrahman el-Mizzî (ö. 742/1341) kaydedilmektedir.

Kitapta tam bir kronoloji gözetilmediği için isimlerin hangi sisteme göre sıralandığını tesbit etmek zordur. Zehebî hadis hâfızlarını tanıtırken isimlerini ve künyelerini tam olarak zikretmekte, hocalarını ve talebelerini

anmaktadır. Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ'da şahısların kişisel özelliklerine değinilmekte, bilhassa rivayet konusundaki tutumları değerlendirilmekte, hadis ilmine olan katkılarından söz edilip rivayetlerinden örnekler verilmekte, bazı rivayetlerinin sahih olmadığı gösterilmektedir. Biyografi sahibinden kimlerin rivayette bulunduğu, varsa eserleri ve şiirleri nakledilmektedir. Bazan tarihî olaylara temas edilerek tahliller ve tenkitler yapılmaktadır. Kişilerin faziletlerine dair nakledilen rivayetler sened bakımından eleştirilmekte, bizzat müellifin yer aldığı isnadlarla haberler aktarılmaktadır. Bazı kişilerin çevresinde oluşan ekoller belirtilmekte, bu kişilerin âlim, fakih, hâfız, imam, şeyhülislâm, mukrî, kadı, âbid ve zâhid gibi sıfatlarına özellikle işaret edilmektedir.

Zaman zaman kaynak vererek hadis nakleden Zehebî sahâbî râviler hakkında nâzil olan âyetlere değinmekte, Ebû Hüreyre örneğinde görüldüğü gibi kişilerle ilgili olumsuz iddialarda kendi kanaatini de zikretmektedir. Tâbiîn tabakasındaki râvilerin biyografisinde kişilerin sosyal statüsü, etnik kökeni, siyasal eğilimi ve yönetimle ilişkilerinden söz edilmekte, bunların cerh ve ta‘dîl açısından konumu belirtilmekte, rivayetlerinin Kütüb-i Sitte'de yer alıp almadığına temas edilmektedir. Esere Endülüs muhaddisleri de alınmış olup on birinci tabakadan itibaren muhaddislerin vefat yıllarında ölen diğer bazı tanınmış kişilerin isimleri de anılmaktadır. Müellif, biyografilerine geniş yer verdiği bazı muhaddisler hakkında kendisinin diğer eserlerine de bakılmasını tavsiye etmektedir. Eserde her tabakanın sonunda o dönemle ilgili genel bir değerlendirme yapılmıştır.

Zehebî, Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ'ı telif ederken Vâkıdî ve İbn Sa‘d'dan geniş alıntılar yapmış, Ma‘mer b. Râşid, Abdürrezzâk b. Hemmâm, İbn Ebû Hayseme, Kütüb-i Sitte müellifleri ve Hâkim en-Nîsâbûrî'nin eserlerine atıflarda bulunmuştur. Kaynakları arasında Fesevî, Hamza es-Sehmî, Ebû Nuaym el-İsfahânî, Hatîb el-Bağdâdî, Ebü'l-Kāsım İbn Asâkir, Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî ve Ebû Şâme el-Makdisî gibi müelliflerin eserleri de önemli yer tutmaktadır. Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ'da ayrıca İbn Kuteybe, Lâlekâî, Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, İbn Mâkûlâ, Gazzâlî, Kādî İyâz, İbn Beşküvâl, Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, Abdülkerîm es-Sem‘ânî, Abdurrahman b. Abdullah es-Süheylî, Ebû Tâhir es-Silefî, İbn Hallikân ve Münzirî gibi müelliflere ve eserlerine atıfta bulunulmuştur.

Teẕkiretü’l-ḥuffâẓ ilk defa Hindistan’da basılmış (I-IV, Haydarâbâd 1333-1334), daha sonra Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî’nin tashihiyle yeniden neşredilmiştir (I-IV, Haydarâbâd 1375-1377/1955-1958). Bu neşrin Bağdat’ta (1386), Beyrut’ta (ts. [Dârü’l-kütübi’l-ilmiyye]; ts. [Dârü ihyâi’t-türâsi’l-Arabî]) ve Kahire’de (ts. [Dârü’l-fikri’l-Arabî]) ofset baskıları gerçekleştirilmiştir. Eseri Zekeriyyâ Umeyrât da yayımlamıştır (Beyrut 1419/1998). Teẕkiretü’l-ḥuffâẓ’a birçok müellif zeyil yazmıştır. Bunlardan Ebü’l-Mehâsin el-Hüseynî Ẕeylü Teẕkireti’l-ḥuffâẓ’ında (Dımaşk 1347; Beyrut 1390, 1419/1998) yirmi iki, Takıyyüddin İbn Fehd Laḥẓü’l-elḥâẓ bi-ẕeyli Ṭabaḳāti’l-ḥuffâẓ’ında (Dımaşk 1347; Beyrut 1419/1998) otuz iki ve Süyûtî Ẕeylü Ṭabaḳāti’l-ḥuffâẓ’ında (nşr. Ali Muhammed Ömer, Kahire 1393; nşr. Zekeriyyâ Umeyrât, Beyrut, ts.) kırk yedi biyografi ilâve etmiştir. İbn Nâsırüddin de yirmi altı biyografi ilâve ettikten sonra eseri Bedîʿatü’l-beyân ʿan mevti’l-aʿyân adlı çalışmasıyla manzum hale getirmiş ve bunu et-Tibyân li-Bedîʿati’l-beyân adıyla şerhetmiş, Necmeddin İbn Fehd de eseri zeyilleriyle birlikte yeniden düzenlemiştir. İbn Nâsırüddin’in çalışmasına İbn Hacer el-Askalânî yirmi sekiz biyografi daha eklemiş, Sıbt İbn Hacer diye tanınan Yûsuf b. Şâhîn, dedesinin bu çalışması üzerine Revnaḳu’l-elfâẓ bi-muʿcemi’l-ḥuffâẓ adlı bir başka zeyil kaleme almış, Şemseddin es-Sehâvî bu çalışmaya bazı ilâvelerde bulunmuştur (el-İʿlân bi’t-tevbîḫ, s. 127). Ebü’l-Mehâsin el-Hüseynî, Takıyyüddin İbn Fehd ve Süyûtî’ye ait zeyilleri Zâhid Kevserî bazı notlar ekleyerek Tevşîḥu’ẕ-ẕüyûl bi-fevâʾidi’l-enẓâr ve’n-nuḳūl ismiyle neşre hazırlamış, Ahmed Râfiʿ et-Tahtâvî bu esere bir kısım ilâve ve tashihlerde bulunarak çalışmasına et-Tenbîh ve’l-îḳāẓ li-mâ fî ẕüyûli Teẕkireti’l-ḥuffâẓ adını vermiş, bu çalışma müstakil olarak (Dımaşk 1347) ve Teẕkiretü’l-ḥuffâẓ ile birlikte (Beyrut, ts. [Dârü’l-kütübi’l-ilmiyye]; Beyrut, ts. [Dârü ihyâi’t-türâsi’l-Arabî]) yayımlanmıştır. Teẕkiretü’l-ḥuffâẓ’ı İbnü’l-Mibred Teẕkiretü’l-ḥuffâẓ ve tebṣıratü’l-eyḳāẓ, Süyûtî Ṭabaḳātü’l-ḥuffâẓ (nşr. Ali Muhammed Ömer, Kahire 1393; nşr. Heyet, Beyrut 1403/1983) adıyla ihtisar etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Zehebî, Tezkiretü’l-ḥuffâẓ, Haydarâbâd 1375-88/1955-58, I-IV, tür.yer.; ayrıca bk. Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî’nin girişi; a.e. (nşr. Zekeriyyâ Umeyrât), Beyrut 1419/1998, I-IV, tür.yer.; a.mlf., Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XXII, 67; ayrıca bk. Beşşâr Avvâd Ma‘rûf’un takdim yazısı, I, 99-102; İbn Abdülhâdî, ʿUlemâʾü’l-ḥadîs̱, neşredenlerin girişi, I, 52-56, 59; Şemseddin es-Sehâvî, el-İʿlân bi’t-tevbîḫ (nşr. M. Osman el-Huşt), Kahire 1989, s. 127; Abdülvehhâb İbrâhim Ebû Süleyman, Kitâbetü’l-baḥs̱i’l-ʿilmî, Cidde 1403/1983, s. 252-253; Abdülvehhâb es-Sâbûnî, ʿUyûnü’l-müʾellefât (nşr. Mahmûd Fâhûrî), Halep 1413/1992, I, 59, 352; Syed Hashimi, “The Da’iratul-Ma’arif”, IC, IV (1930), s. 637.

Mehmet Emin Özafşar

TEZKİRETÜ’ş-ŞUARÂ

(تذكرة الشعراء)

Devletşah’ın (ö. 900/1494-95 [?]) İran şairlerine dair Farsça tezkiresi

(bk. DEVLETŞAH).

TEZKİYE

(التذكرية)

Hayvanların dinî kurallara uygun biçimde boğazlanması anlamında fıkıh terimi

(bk. HAYVAN).

TEZKİYE

(التزكية)

Nefis, kalp ve ruhun mânevî kirlerden temizlenmesi anlamında tasavvuf terimi

(bk. TASFİYE).

TEZKİYE

(التزكية)

Şahidin adalet niteliğinin soruşturulması anlamında fıkıh terimi.

Sözlükte “temizlemek, arıtmak, temize çıkarmak” anlamındaki tezkiye, fıkıh terimi olarak şahidin adalet vasfını taşıyıp taşımadığının hâkim tarafından soruşturulmasını ifade eder. Güvenilir kimselerin şahit hakkında olumlu görüş bildirmelerine “ta‘dîl”, olumsuz görüş bildirmelerine “cerh” denir. Olumlu bildirim durumunda şahidin adalet vasfının onaylanması (temize çıkarılması) dolayısıyla soruşturma işlemine tezkiye adının verildiği anlaşılmaktadır. Tezkiyeyi yapan kişi müzekkî/muaddil diye adlandırılır.

Tezkiye uygulamasının ilk örneklerine sahâbe döneminde rastlanır. Bu çerçevede Hz. Ömer’in alenî tezkiyeyi uyguladığına dair örneklerin yanı sıra Kādî Şüreyh’in de ilk defa gizli tezkiye usulünü başlattığı nakledilir. Abbâsîler devrinde Mısır’da 168 (784) yılından itibaren aynı zamanda şahitleri soruşturmakla görevli “ashâbü’l-mesâil” denilen özel görevlilerin tayin edildiği, daha sonra Irak’ta da benzeri bir uygulamanın yapıldığı, zamanla mahkemelerde âdil şahitlerin kayıt altına alınması ve şahitlerin adaletini soruşturma, bu konuda görüş bildirme, müzekkîlere yazı gönderme gibi işleri de bulunan dâimî görevliler olarak ashâbü’l-mesâilin tayiniyle birlikte tezkiyenin kurumsallaştığı anlaşılmaktadır. Bunun yanı sıra, belli bir dönemden itibaren adalet şartlarını taşıyan şahit bulma zorluğunun hakların zayi olmasına yol açması sebebiyle bir kısım davalarda fâsıkın şahitliğinin kabul edildiği veya Mağrib Mâlikîliği’nde görüldüğü üzere lefîf şehâdeti (adalet şartı taşımayan çok sayıda kişiden oluşan bir cemaatin şahitliği) gibi uygulamaların ortaya çıktığı ve bunların tezkiye müessesesini olumsuz yönde etkilediği kaydedilmektedir. Bununla birlikte İslâm tarihinde yargı teşkilâtı ve ilgili terimlerin gelişimine yönelik yeterli düzeyde araştırma yapılmadığından tezkiye kurumunun tarihî gelişimi hakkında henüz doyurucu bilgi bulunmamaktadır. Osmanlılar’dan sonra kurulan ve Batı ülkelerinin muhakeme hukukunu iktibas eden devletlerde tezkiye müessesesi ilga edilmiştir.

Fıkıhta kişi kural olarak aksi ispatlanıncaya kadar âdil ve dürüst sayılır. Hz. Ömer'in Ebû Mûsâ el-Eş'arî'ye yazdığı meşhur mektubunda bu hususa işaret edilmektedir. Ancak şahitte adalet vasfına vurgu yapan ilgili nasları (el-Bakara 2/282; el-Mâide 5/106; et-Talâk 65/2) ve sosyal şartları dikkate alan fakihlerin çoğunluğu, şahit hakkında aksine bir delil olmadığı sürece adalet karinesiyle yetinilemeyeceği ve aleyhine şahitlik edilen taraf talep etmese bile tezkiye işleminin gerektiği görüşündedir. Öyle anlaşılıyor ki toplumun ahlâkî seviyesinde görülen düşüş ve yalancı şahitliğin artışı bu fakihleri kazâî hükümlerin sağlıklı verilebilmesi yönünde yeni tedbirler almaya sevketmiş, bunun için de şahitte adalet vasfının ayrıca tesbiti şart koşulmuştur. Öte yandan şahidin adalet veya fısk vasfıyla şöhret bulan biri olması yahut hâkimin onu yakından tanıması durumunda tezkiye işlemine gerek görülmemektedir. Tezkiye, müzekkîlerin beyanının yanı sıra aleyhine şahitlik yapılan tarafın beyanı ve hâkimin çeşitli kaynaklardan kendi soruşturması neticesinde elde ettiği bilgiye dayanabilir.

Had ve kısas gerektiren ceza davalarında tezkiye işleminin gerekliliği hakkında fakihler arasında görüş birliği vardır. Diğer davalarda ise hâkim önce aleyhine şahitlik yapılan tarafa şahitlerin şahitliğini reddedip etmediğini sorar; eğer reddetmiyorsa Ebû Hanîfe'ye göre şahidin zâhirî adaletine itibar edilerek şahitliği kabul edilir. Fakihlerin çoğunluğuna göre ise bu durumda da tezkiye gerekir. Bu görüş farklılığı toplumun ahlâk seviyesinde ve dönemin şartlarında görülen olumsuzluklarla ve literatürdeki ifadesiyle zamanın değişmesinin ictihadı da (hükmü) değiştirmesiyle açıklanır. Davada aleyhine şahitlik yapılan taraf şahidi suçlamadan sadece davayla ilgili şahitliğini reddederse yine tezkiye işlemine başvurulur; adalet vasfını zedeleyici bir husus ileri sürerek şahidin şahitliğini cerheder ve bunu ispatlarsa hâkim söz konusu şahitliği reddeder; ispatlayamaması halinde ise tezkiyeye başvurur. Genel kabule göre tezkiye işlemi, şahidin şahitliğini eda etmesinden sonra ve hâkimin hüküm vermesinden önce yapılır. Çünkü şahitlerde aranan diğer vasıflarda eksiklik bulunursa veya şahitliğin edası sırasında şahitlerin ifadelerinde çelişki ortaya çıkarsa şahitlik reddedileceğinden ayrıca tezkiyeye gerek kalmayacaktır.

Tezkiye gizli ya da açık olarak yapılabilir. Fakihler, genellikle gizli tezkiyenin yeterliliği görüşünü benimsemekle birlikte yanlış anlamaları ve

suistimalleri önlemek amacıyla önce gizli, ardından alenî şekilde tezkiye yapılmasının daha uygun olacağını ifade ederler. Alenî tezkiyeyi asıl, gizli tezkiyeyi mendup kabul eden fakihler de vardır (Muhammed b. Abdullah el-Haraşî, VII, 182). Gizli tezkiyede hâkim müzekkîlere birer yazı (mestûre) gönderir ve onların birbirinden etkilenmemesi için gerekli tedbirleri alır. Müzekkîlerin şahidin âdil ve şahitliğinin makbul olduğunu bildirmesi durumunda şahidin şahitliğini kabul eder. "Âdil değil, halini bilmeyiz, hali bilinmemekte, durumunu Allah bilir" gibi açıkça veya dolaylı biçimde cerhi ifade eden bir sözle cevap vermeleri yahut hiçbir şey yazmadan mestûreyi geri göndermeleri halinde hâkim şahidin şahitliğini kabul etmez; ancak davacıya getirdiği şahidin cerhedildiğini bildiremez, varsa başka şahit getirmesini ister. Bu durumda davacı şahidin adaletini ispat edebileceğini söylerse kendisine ispat imkânı verilir. Alenî tezkiyede ise müzekkîler mahkemeye çağrılarak tarafların ve hâkimin huzurunda şahitlerin durumu kendilerine sorulur yahut bunun yerine bir mahkeme görevlisi taraflar ve şahitlerle birlikte müzekkîlerin bulunduğu yere gönderilir.

Hanefîler'e ve Mâlikîler'de bir görüşe göre gizli tezkiye bir tür haber olup bir müzekkî yeterlidir; bununla birlikte en az iki kişinin tezkiyesine başvurulması ihtiyata daha uygundur. Şâfiîler, Hanbelîler, Hanefîler'den İmam Muhammed ile Mâlikîler'de bir görüşe göre ise gizli tezkiye bir tür şahitlik sayıldığından en az iki kişinin

tezkiyesi gereklidir. Öte yandan alenî tezkiyenin bir çeşit şahitlik olduğu ve şahitlikte aranan sayı ve şartların burada da aranacağı konusunda görüş birliği bulunmaktadır. Ancak Hanefîler'de müzekkîlerin şahitlik lafzını söylemeleri zorunlu görülmezken diğer mezheplerde tercih edilen görüşe göre şahitlik lafzını kullanmaları gerekir. Tezkiye işlemi mücmel, genel ya da gerekçeli ve ayrıntılı ifadelerle yapılabilir. Hâkim tezkiyede bildirilen görüşün bir gerekçeye dayandırılmasını isteyebilir. Şahidin adalet vasfı onun dürüst ve güvenilir olduğuna dair mücmel ifadelerle de, adalet vasfını gösteren davranışlarının anlatımına dayalı gerekçeli bilgilerle de ortaya konabilir. Ancak fakihler sadece, "Âdildir, salih bir kimsedir, onun bir kötülüğünü görmedik" gibi genel sözleri yeterli görmemiş, "Şahitliği makbuldür" gibi açık ve tekit ifade eden lafızları şart koşmuştur.

Aleyhine şahitlik edilen taraf şahidin adalet vasfından mahrum, hâfıza gücü zayıf ve dikkatsiz bir kişi olduğu, davada bir menfaatinin bulunduğu, baskı altında şahitlik yaptığı, daha önce de kendi hakkını ikrar ettiği, şahitle taraflardan biri arasında yakın akrabalık veya husumet gibi bir ilişkinin varlığı gibi gerekçeler ileri sürerek bu şahitliği reddedebilir. Genelde bunların hepsine cerh veya ta‘n denildiği gibi sadece fısk şeklindeki ithama cerh, diğerlerine ta‘n denilmesi yolunda bir ayırım da söz konusudur (Ali Haydar, IV, 518-521). Fısk ithamı anlamında cerh iki kısımda ele alınır. Şahidin günahkâr, yalancı, kötü, fâsık biri olduğu, içki, kumar ve faizcilik gibi kötü alışkanlıklarının bulunduğu şeklindeki genel ifadeler kullanılmışsa buna mücerret veya mücmel cerh denilir. Mücerret cerh, kul hakkı yahut Allah hakkı dolayısıyla muayyen bir ceza veya tazmin gerektirmeyen fısk isnadından meydana gelir. Cerh ayrıntılı biçimde yapılır ve şahidin cinayet, zina, hırsızlık, rüşvet gibi belirli bir suçu işlediği iddiasını içerirse buna mürekkep, gayri mücerret veya müfesser cerh adı verilir. Mürekkep cerhte şahit aleyhine bir ceza veya tazmin gerektirici bir iddia söz konusudur.

Hanefîler’e ve Mâlikîler’de bir görüşe göre mücerret cerh şahitliğin reddini gerektirir. Şâfiî ve Hanbelîler’de tercih edilen görüşe göre tâdil mücmel olabilirken cerhin mutlaka gerekçeli olması gerekir (Nevevî, VIII, 156; Buhûtî, VI, 351). Aleyhine şahitlik yapılan taraf mücerret cerhi gizlice yapar ve ispatlarsa bu ispat tezkiye işlemi sonrasında bile olsa şahidin ifadesi reddedilir ve fısk gerektiren husustan dolayı şahide ta‘zîr cezası uygulanabilir. Mücerret cerh açıktan açığa ispat edilmek istenirse bir görüşe göre tezkiyeden önce ispatlanırsa geçerlidir; bir diğer görüşe göre gerek tezkiyeden önce gerek sonra kabul edilmez. Kamuya veya kişilere ait hakları zedeleyici her türlü mâsiyet mürekkep cerhe gerekçe teşkil edebilir. Meselâ şahidin şahitlik yapmak için rüşvet aldığı iddia edilir ve ispatlanırsa şahit cerhedilmiş olur. Eğer ispatlanamazsa bu iddia kul hakkını ilgilendirdiğinden şahide yemin teklif edilir ve yemin etmesi halinde tezkiye işleminden sonra şahitliği kabul edilir. Mürekkep cerhin şahitlerin tezkiyesinden önce ileri sürülüp ispatlanması gerekir. Tezkiye işleminin tamamlanmasının ardından ileri sürülen cerh iddiaları dinlenilmez. Çünkü hâkim tarafından tezkiye için gerekli her türlü girişim yapıldıktan ve şahidin güvenilirliği ortaya çıktıktan sonra davalının cerh iddiası inandırıcı ve iyi niyetin ifadesi olarak görülmez. Zâhirîler’e göre ise hâkim hüküm verdikten sonra şahit cerhedilse de hüküm feshedilir. Çünkü hâkim için

fâsıkın haberini reddedip âdilin şahitliğini infaz etmek ve tanımadığı kimselerin durumlarını araştırmak farzdır (İbn Hazm, IX, 429). Had ve kısas gerektiren ceza davaları dışındaki hususlarda şahidin şahitliği eda etmesinden sonra vefatı ile şahitliği düşmez; hâkim tezkiye işlemini yaparak şahitliğini kabul eder.

Tezkiye işleminde genellikle müzekkîlere ve mahkemece görevlendirilen soruşturma görevlilerine başvurulur. Müzekkîlerin komşular ve iş çevresi gibi şahidin durumunu en iyi bilebilecek kişilerden seçilmesi gerekir (Mecelle, md. 1717). Şahidin hal ve tavırlarıyla tanınmış biri olması dışında müzekkîlerin onun hakkında başkalarından duyarak değil bizzat bilgi sahibi olmaları gereklidir. Hâkim tarafından talep edildiğinde müzekkînin şahitle ilgili bilgi vermesi dinen farzdır. Müzekkîlerin şahidi değerlendirebilecek şekilde gerekli bilgi ve olgunluğa sahip, soy, fırka taassubu yahut akîdevî tarafgirlik taassubundan uzak kişilerden seçilmesinin gerekliliği hususunda ittifak vardır. Bunun yanı sıra Hanefîler'de tercih edilen görüşe göre müzekkînin güvenilir ve âdil olması yeterliyken Hanefîler'den İmam Muhammed ile diğer üç mezhebe göre şahitlik şartlarını da taşıması gerekir. Yine Hanefîler'e göre gayri müslimler arasındaki davalarda tezkiye için zimmîlere başvurulabilir. Çoğunluğa göre şahitlerin birbirine yönelik tezkiyeleri kabul edilmez, müzekkîler taraflar ve şahitler dışındaki kişilerden seçilmelidir. Hanefîler'de tercih edilen görüşe göre gizli tezkiyede şahitlik şartı aranmadığı için şahitlerle yakın akrabalık ilişkisi bulunması müzekkîye başvurulmasına engel değildir.

Mahkemece müzekkîlerden bilgi almak ve şahit hakkında araştırma yapmakla görevlendirilenlerin rolüyle ilgili iki görüş bulunmaktadır. Tercih edilen görüşe göre bunlar bilgi aktarmada çoğunlukla elçi, bazı durumlarda ise fer'î şahit durumundadır, dolayısıyla şahidi bizzat tanımaları gerekli değildir; ancak zorunlu hallerde hâkimin asıl bilgi kaynağı durumuna geçebilirler. Bir diğer görüşe göre soruşturma görevlileri müzekkîlerle aynı durumdadır, onların soruşturma ve beyanı cerh ve tâdilde muteber kabul edilir (Mâverdî, II, 22-34). Bunların yanı sıra hâkim, şahit hakkında kanaat sahibi olmak üzere kamu yararına denetleme görevini yürüten hisbe görevlileri, şirketler hakkında araştırma yapan ticarî istihbarat uzmanları gibi bilirkişilerin görüşlerine de başvurabilir. Hâkim mahkeme kayıtları ve müzekkîlerin beyanlarının yanı sıra diğer resmî kayıtları da kullanabilir,

fakat resmî kayıtlar tezkiye için tek başına yeterli sayılmaz. Hâkim, daha önce bir başka dava yahut vâkıa dolayısıyla kendi katında veya mahkeme kayıtlarında adaleti sabit olan yahut cerhedilen şahitler hakkında tezkiye işlemine başvurmayabilir. Fakihler bu durumda belli bir sürenin konulması, söz konusu vâkıanın üzerinden altı ay veya bir yıl gibi bir süre geçmişse tezkiyenin yenilenmesi gerektiği görüşündedir.

Tezkiye işleminde farklı kaynakların görüşleri çeliştiğinde izlenecek yollar özetle şöyledir: 1. Müzekkîlerin beyanları birbiriyle çelişirse cerh yönü tercih edilir; fakat olumlu görüş bildiren müzekkînin şahidin cerh gerektiren halini ıslah ettiğini söyleyerek makbul bir açıklama getirmesi halinde onun görüşü alınır. 2. Müzekkîlerin beyanı hâkimin çeşitli kaynaklardan kendi soruşturması neticesinde ulaştığı kanaatiyle çelişirse, a) Müzekkîlerin şahidin âdil olduğunu beyan etmelerine mukabil hâkimin cerhi gerektiren bir sonuca ulaşması durumunda cerh takdim edilir; b) Müzekkîlerin şahidi cerhetmelerine karşılık hâkim olumlu bir kanaate ulaşırsa ya cerhi tercih eder veya tezkiye işlemini başka müzekkîlerle yeniler. 3. Müzekkîlerin beyanı ile aleyhine şahitlik yapılan (davalı) tarafın görüşü çelişirse, a) Müzekkîler cerheder, davalı şahitleri kabul ederse cerh tercih edilir; b) Müzekkîler tâdil eder,

davalı cerhederse ve bu cerh tezkiye işleminden önce yapılırsa ispatlanması şartıyla kabul edilir; tezkiye işlemi bittikten sonra yapılırsa gizli yapılan mücerret cerh dışında dinlenilmez. Öte yandan hadis usulünde tezkiye “bir râvinin adâlet ve zabt niteliklerini taşıdığı, güvenilir biri olduğu” anlamında kullanılır (bk. MUADDİL).

BİBLİYOGRAFYA

Mâverdî, Edebü’l-ḳāḍî (nşr. Muhyî Hilâl es-Serhân), Bağdad 1392/1972, II, 3-58; İbn Hazm, el-Muḥallâ, IX, 393-395, 418, 429; Serahsî, el-Mebsûṭ, XVI, 91-92; Kâsânî, Bedâʾiʿ, VII, 10-11; Muvaffakuddin İbn Kudâme, el-Muğnî (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî-Abdülfettâh M. el-Hulv), Riyad 1417/1997, XIV, 43-51, 147-170, 188-189, 342; Nevevî, Ravżatü’ṭ-

ṭâlibîn (nşr. Ali M. Muavvaz-Âdil Ahmed Abdülmevcûd), Riyad 1423/2003, VIII, 151-158; Şehâbeddin el-Karâfî, eẕ-Ẕaḫîre (nşr. Muhammed Bû Hubze), Beyrut 1994, X, 198-209, 215-239; Bedreddin el-Aynî, el-Binâye (nşr. M. Ömer), Beyrut 1411/1990, VIII, 134, 139-145, 172-187, 194-197; Şemseddin er-Remlî, Nihâyetü'l-muḥtâc, Beyrut 1404/1984, VIII, 258, 263-266, 302; Buhûtî, Keşşâfü'l-ḳınâʿ, VI, 350-353; Muhammed b. Abdullah el-Haraşî, Şerḥu Muḫtaṣarı Ḫalîl, Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), VI, 351; VII, 148-149, 158, 181-183; İbn Âbidîn, Reddü'l-muḥtâr (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali M. Muavvaz), Beyrut 1415/1994, VIII, 179-184, 207-211; Mecelle, md. 1716-1727; Ali Haydar, Dürerü'l-hükkâm, İstanbul 1330, IV, 506-525; Abdülaziz Bayındır, İslâm Muhakeme Hukuku, İstanbul 1986, s. 181-191; Fahrettin Atar, İslâm Adliye Teşkilâtı, Ankara 1991, s. 148-149, 203-205; Şüveyş Hizâ' Ali el-Mehâmîd, ʿAdâletü'ş-şâhid fi'l-ḳażâʾi'l-İslâmî, Beyrut 1416/1995, s. 377-431, 487-497; "Tezkiye", Mv.F, XI, 238-250.

Tuncay Başoğlu

TEZYÎL

(التذييل)

Bir cümlenin arkasından onu pekiştiren ve anlamını içeren bir başka cümlenin getirilmesi anlamında meânî terimi

(bk. ITNÂB).

TEZYİNAT

(تزيينات)

Sözlükte “süslemek” anlamındaki zeyn kökünden türeyen tezyîn “süslemek, bezemek, donatmak” demektir. Osmanlılar bezek ve bezeme yerine tezyînât kelimesini tercih etmişlerdir. Türk sanatında tezyinat kavramı, Fransızca’dan Türkçe’ye geçen dekorasyondan (décoration) ziyade “ornementation” anlamında kullanılmakta, tezyinatla sırf tezyinî şekillerden ibaret olan süslemeler kastedilmektedir. Bu tarz bezemeye Arapça’da zahrafe denmektedir. Osmanlılar’da motiflere “nakış”, motiflerle meydana getirilen desenler bütününe “resim” (tarh), bunları yapanlara “ressam” (tarrâh) adı verildiği bilinmektedir. “Nakkaş” kelimesi daha geniş kapsamlı olup ressam, musavvir, müzehhip ve kalemkâr gibi sanatkârlar sınıfını içine almaktadır. Osmanlı sarayında bu tür işleri üstlenen Cemâat-i Nakkāşân-ı Hâssa, Hassa Mimarları Ocağı’na bağlı olarak çalışmaktaydı.

İslâm dininin figürlü bezemeyi hoş karşılamaması dolayısıyla Türkler, Orta Asya’da geliştirdikleri, çoğunlukla remzî değer taşıyan hayvanî bezemelerden uzaklaşarak motiflerde üslûplaştırma yoluna gitmişlerdir. Bizans etkisindeki Emevîler’in aksine Abbâsîler döneminde yazı ve hendesenin yanında ileri derecede üslûplaştırılmış bitki motiflerinin yaygınlık kazandığı görülmektedir. İslâm ve Türk sanatı bundan sonra kendi yolunu üslûplaştırma yönünde çizmiş ve günümüze kadar bu yolda ilerleyerek yazı ve hendesenin ön plana çıktığı, figürsüz, ekseriyetle nebatî bezemelerden meydana gelen tezyinat anlayışını geliştirmiştir. Sonsuzluk ve tevhid fikri İslâm sanatının temel karakteristiğini oluşturmaktadır.

Selçuklu mimarisinde bilhassa cepheler bezemeyle doldurulurken Osmanlı devrinde mimarinin bir hacim ve kütle sanatı olduğu düşünülerek güzellik sadelikte aranmış ve mimari tezyinatta aşırıya gidilmeyip âbidevî yapılar yeter derecede bezenmiştir. Sanatkârların malzeme ve teknik seçeneğinin çok olması onlara zengin bezeme imkânları sunmuştur. Bununla beraber tezyinatın yer aldığı bütün yüzeylerde kullanılan nakışlar aynı tarzda hazırlanmış olup bunların ana üretim merkezi hiç şüphesiz saray

nakışhânesi olmuştur. Burada desenler çizilirken uygulanacağı malzemeye göre küçük bazı değişikliklere uğrasa da temel prensiplere sadık kalınmıştır. Eserler yalnızca malzemenin cevheriyle değil üzerine uygulanan işçilikle değer kazanır. Bu sebeple tezyinat konusunu, sanatta kullanılan malzeme-teknik ve küçük farklılıklarla bütün malzemeye uygulanan bezeme unsurları bakımından iki ana başlık altında değerlendirmek gerekir.

Malzeme ve Teknik. Türk mimarisi ve tezyinatındaki malzeme ve teknik çağın teknolojisine paralel bir gelişim ve değişim göstermiştir. Osmanlılar'ın mimari tezyinatta kullandıkları malzemelerin birçoğunun çeşitleri günümüze ulaşan arşiv kaynaklarında kayıtlıdır. Ancak bunların nasıl bir terkiple hazırlanıp uygulandığı konusunda hâlâ bilinmeyen şeyler vardır. Öte yandan kitap sanatlarında kullanılan malzemelerin hazırlanışına dair kaynaklarda geniş bilgiler bulunmasına rağmen bu malzemelerin terkip ve tatbikindeki bazı inceliklere dair bilgi de bugüne kadar gelmemiştir. Tezyinatı malzemeye ve tekniğe göre şöylece sıralamak mümkündür: 1. Tuğla İşçiliği (Bennâî). Topraktan pişirilerek elde edilen tuğladan yapılan örgü malzemesinin geometrik biçiminden faydalanılarak cephelerde çok hareketli ve canlı bir görünüm sağlanmıştır. Bazan tuğla, henüz hamur/balçık halinde iken özel kalıplarla şekillendirilerek değişik formlar meydana getirmek suretiyle tezyinatın etkisi bir kat daha arttırılmıştır. İnşa malzemesi şeklinde kullanılan tuğlaların bir yüzü şeffaf renksiz veya renkli sıra batırılıp pişirilerek bina cephelerinde ışıltılı bir yüzey elde edilmiştir. Tuğla işçiliği, coğrafî şartlara bağlı olarak daha çok Orta ve Ön Asya Türk ve İslâm mimarisinde yaygınlık kazanmıştır.

2. Taş İşçiliği (Sengtırâşî-Haccârî). Taş işçiliği Anadolu Türk mimarisini teşkil eden ana unsurdur. Yalın haliyle asil bir duruşa sahip olan taş, oyma/kabartma ve şebekeli oymanın yanı sıra kakma veya münâvebeli örme suretiyle mimariye belirgin bir incelik kazandırmaktadır. Sofalarda ve pencere önlerinde sıkça rastlanan, renkli taşlardan meydana getirilmiş taş-mozaik yer döşemeleri taş işçiliğinin farklı bir çeşidini oluşturmaktadır. Taş işçiliğinin en yaygın biçimini oyma ve kabartmalar teşkil eder. Taş üzerine kabartma uygulanırken nakkaşın hazırladığı resim iğneleme işleminin ardından kömür tozuyla ve silkme usulüyle zemine aktarılır, fırça veya kalemle tesbit edildikten sonra taşçılar tarafından işlenir. Selçuklu mimari tezyinatında taş malzemeye büyük bir ustalıkla uygulanan geometrik

kompozisyonlar Osmanlı mimarisinde yapıların ikinci derecedeki elemanlarına indirgenmiştir. Taş işçiliğinin kendini gösterdiği yerler taçkapılar, mukarnaslar, intikal unsurları, saçaklar, sütun başlıkları, şebekeler, minber, mihrap, alem vb. tâli mimari unsurlardır.

3. Çini (Kâşî-Sırça) Bezeme. Çini Türk ve İslâm mimarisinde tezyinatın vazgeçilmez parçası olmuştur. Teknik farklılıklardan dolayı değişik özellikler gösteren çini sanatı sanat zevki ve teknolojinin gelişmesiyle her çağda farklı üslûplarla ortaya çıkmaktadır (bk. ÇİNİ).

4. Ahşap İşçiliği. Türk-İslâm mimari tezyinatında ahşap işçiliği önemli bir yer tutmaktadır. İşlemeye elverişli yapısından dolayı VIII. yüzyıldan itibaren kapı ve pencere kapaklarında, bilhassa minberlerde yaygın bir kullanım alanı bulmuştur. Taşa uygulanan bütün teknikler ahşaba da uygulanmış olup daha kolay işlenebildiği için ahşap taştan daha zengin bezeme tekniklerine sahiptir. Eskiden ahşap işçiliğiyle uğraşan sanatkârlara “neccâr” denildiği usta kitâbelerinden anlaşılmaktadır. Eski belgelerden oymacılık işine malzemenin cinsine göre “hakk, naht” (nakr), oymacıya da “hakkâk, nahhât, nakkār” denildiği öğrenilmektedir. Ahşap üzerine sedef işleme işine “sedefkârî”, bu işi yapan ustalara “sedefkâr” adı verilmiştir. Ahşap işçiliğinde en çok kullanılan malzeme sedir, ceviz, kestane, elma, armut, abanoz, şimşir, gül, kiraz ve bakkam ağaçlarıdır. Kesildikten sonra su havuzlarında bekletilen ağaçlar öz suyundan tamamen arındırılıp kurtlanmaya karşı kireç kaymağıyla terbiye edilir. Ağaç, neme karşı dayanıklı hale getirilmesi için bezir yağı vb. yağlarla doyurularak işlendikten sonra sandal yağı gibi koruyucularla beslenip cilâlanır (ayrıca bk. AHŞAP; KÜNDEKÂRÎ).

5. Alçı İşçiliği. Alçı ile yapılan tezyinat Türkler’in Anadolu’ya beraberlerinde getirdikleri bir bezeme tekniğidir. Abbâsî devri mimarisinin en belirgin özelliği olan alçı bezeme tekniği Anadolu Selçukluları’nda da önemini korumuştur. XIV ve XV. yüzyıllarda daha çok mihraplarda görülen alçı tezyinat Osmanlılar’ın ilk döneminde tuğla malzemeye dayalı mimari intikal unsurlarında, kubbe ve tonoz içlerinde çeşitli prizmatik şekiller (mukarnas) oluşturacak biçimde kullanılmıştır. Kalıpla baskı örneklerinin en güzel uygulamaları tabhânelerdeki takçagöz ve ocak yaşmaklarında görülmektedir. Osmanlı mimarisinin klasik devrinde alçı tezyinat daha çok

hamamlarda uygulanmıştır. Keten lifleriyle güçlendirilmiş alçı kayıtlar arasına cam parçacıklarının yerleştirilmesiyle meydana getirilen pencereler (revzen) Osmanlı tezyinatının vazgeçilmez unsurlarındandır. Eski kayıtlarda içlik pencerelere astar, dışlık pencerelere yüz dendiği belirtilmektedir. Bu pencerelerin ileri derecede bezeli olanlarına revzen-i menkūş (münakkaş revzen) adı verilmektedir. Osmanlı sanatındaki alçı kayıtlı pencerelerle kurşun kayıtlı Batı tarzı vitraylar birbirinden farklı tekniklerdir. Alçı işçiliğinin diğer önemli şubesi, alçı sıva üzerine mala ile oyularak işlendiği için "malakârî" adı verilen bezeme tekniğidir. Genellikle kapalı mekânlarda, örtü sistemlerinin içinde ya da duvarların iç yüzlerinde kullanılmaktadır. Sıva tam kurumadan uygulanan bu bezeme tarzında ekseriyetle motifler kabarık biçimde ortaya çıkarılır, alçak kısımlar aşı kırmızısı ve çivit mavisi gibi koyu renklerle boyanır. Kabarık kısımlar bazan altın varakla kaplanır.

6. Kalem İşi (Kalemkârî). Binaların el değmeyecek kadar yükseklikteki kısımlarını bezemek için sıva üzerine doğal boyalarla yapılan süslemeye bu ad verilmektedir. Kumaş üzerine fırça ile resim yapma tekniği de aynı adla anılmaktadır. Sıva yaşken yapılan resimleme tarzına "fresk" denir. Daha çok sıva üzerine uygulanan kalem işi tekniği taş ve ahşap üzerine de uygulanmıştır. Ahşap üzerine uygulanan, üzeri lake ile kaplanmış edirnekârî bezemeler kalem işi tezyinatın diğer bir yönünü oluşturmaktadır. Malzemenin cinsine uygun şekilde nakışlar yağlı boya ya da tutkallı boya ile uygulanır. Yan yana getirilen tahta parçaların üzerine bez veya

deri gerilerek zemin tesviye edildikten sonra desenler bazan altın varaklı kabarık alçıyla da zenginleştirilir (bk. EDİRNEKÂRÎ; FRESK). Yapıları süsleyen kalemkârî bezemeler sıva üzerine iki farklı biçimde uygulanmaktadır. Birincisinde nakışlar özel kalıplara çizildikten sonra kalıp üzerindeki resimler iğneleme işleminin ardından sıva üzerine silkme yapılır. Ardından nakışlar renklendirilerek etrafına tahrir çekilir. İkinci tarzda ise kalıp kullanılmadan sıva üzerine serbest fırça ile desenler işlenir. Genellikle kemerlerde görülen renkli taş ve mermer taklidi bezemeler bu şekilde gerçekleştirilmiştir. Günümüzde bu alanda farklı teknikler kullanılmakta olup önceden hazırlanan dişi kalıplar üzerinden tamponla veya püskürtme yöntemiyle de bezeme yapılmaktadır.

7. Maden İşçiliği (Kakma, Kazıma, Savatlama, Döküm, Nakr). Tunç ve demirden yapılan sebil, türbe, şadırvan, hünkâr mahfili ve pencere parmaklıkları dövme demir ya da pirinç döküm tekniğiyle meydana getirilmiştir. Demir kapı kanatları, ahşap kapı, pencere ve dolap kapaklarının kilit, reze, rezene, halka, üzengi, kabara, pulbezek ve gülmıh gibi parçaları maden işlerinin en güzel örneklerini teşkil etmektedir. Çeşme ve şadırvanların kurnalarından kubbelerdeki alemlere kadar maden sanatının birçok unsuru mimariye bağlı şekilde gelişen tezyinatın parçası olmuştur. Günlük eşyaların yanı sıra aydınlatmada kullanılan kandiller ve şamdanlar da başlı başına birer tezyinî unsurdur. Bu tür madenî eşyalar daha çok dövme, kazıma ve savatlama yoluyla bezenirken oyma/kabartma, kaplama ve şebekeli oyma teknikleriyle mücevher gibi işlenen örnekler de görülmektedir. Miğfer, kılıç vb. madenî eşya üzerine desenler kazınarak yuvalar açılıp içine altın ve gümüş teller yatırılarak çekiçle çakılmak suretiyle yapılan tezyinat maden işçiliğinde yaygın görülür. Maden vb. eşya üzerine yapılan oyma işine “nakr”, bu işi yapan kişiye “nakkār” adı verilir. Kalıpla dökülmüş madenî eşya üzerindeki desenleri kalemle düzeltme işine “çalma”, zeminin kalemle kazınmasıyla desenlerin meydana getirilmesine “kazıma” denilir. Maden sanatının farklı bir uygulama alanı olan tombakların yanı sıra sıkça görülen diğer bezeme teknikleri de dövme, savatlama ve telkârîdir.

Bezeme Unsurları. Klasik Türk tezyinatında cinsine göre küçük farklılıklar gösterse de hemen her türlü malzemeye aynı disiplinde hazırlanmış motif ve desenler işlenmiştir. Meselâ taşa uygulanan bir nakışı, çini veya ahşap üzerinde görmek mümkündür. Bu desenlerin kökenleri farklı kaynaklara dayanmakla birlikte müslümanlar kullandıkları nakışları kendi zevklerine ve inanç sistemine uygun hale getirerek kendilerine özgü bazı üslûplar geliştirmiştir. Türk tezyinatında nakışlar bezemenin uygulandığı alanı tamamen kaplamaz. İstifler kesif olsa da tarhlara ayrılan saha içinde nefes alacak boşluklar bırakılıp çeşitli renk ve hareket farklılıklarıyla kompozisyon ferahlatılır.

Desen Tasarımları. Mimari ve tezyinat birçok el sanatıyla birlikte gelişmiş olup geçirdiği her üslûp devresi ve yayıldığı her coğrafî alanda değişik görünümlere bürünmüştür. Osmanlı tezyinatında kullanılan motiflerin sayı ve çeşit bakımından zenginliği bir tasnif yapmayı gerektirmektedir.

Temaların kavranabilmesi, üslûp bütünlüğü, etki ve gelişimin tesbiti için Osmanlı tezyinatında tezyinî elemanlar şu şekilde ayırılabilir: 1. Hat. Türk tezyinî sanatlarının en mücerret ve asil olanıdır. Hat, mimari eserlerin kimlik kartı görevini üstlenen inşa kitâbelerinin yanı sıra âyet, hadis, esmâ, dua ve kelâmıkibarları ihtiva eden kitâbe ve levhalarla mimari alana çekilerek tezyinata katılmış, bir bakıma Batı sanatındaki resimli anlatımın yerini almıştır (bk. HAT).

2. Hendesî (Geometrik). Geometrik desenler, hat sanatında olduğu gibi insan zihninin buluşlarından örülü soyut düzenlemelerdir. Hendese ilmine benzer şekilde hendesî tezyinatta da ölçü ve simetri esas alınmıştır. Tasvirden uzak duran müslüman sanatkârlar inançlarına uygun düşen bilim ve sanatın buluştuğu hendeseye yönelmiş, çoklukta birliği ifade etmenin en güzel yolunu hendesî şekillerde aramıştır. Hendesî şekiller arasında daire sonsuzluk ifadesi olarak önemli bir yere sahiptir. Bu tür bezemenin arabesk diye adlandırılması Batılı araştırmacılardan gelen yanlış bir görüştür. Aralarında bazı farklılıklar olsa da her kültürde çeşitli düşünceleri sembol halinde anlatmada kullanılan geometrik şekiller mevcuttur.

3. Rûmî Üslûbu (İslîmî). Anadolu'ya ait olduğu söylenen bu üslûp Karahanlılar'da, Gazneliler'de, Fâtımîler'de, Abbâsîler'de, Memlükler'de ve Endülüs Emevîleri'nde kullanılmıştır. Buna göre adı geçen bezeme üslûbunu yalnızca Anadolu'ya mal etmek doğru görünmemektedir. Bununla birlikte rûmî adına tarihî kaynaklarda açıkça rastlanmaktadır. Rûmîye Bağdat ve Tebriz gibi sanat merkezlerinde "eslîmî, islîmî, selîmî" adı verilmektedir. Bu nakışı Türkler Anadolu'ya gelmeden önce kullandıklarına göre nakışın menşeini daha önceki tarihlerde ve Türkler'in yaşadığı geniş coğrafyada aramak yerinde olacaktır. Menşei itibariyle rûmînin nebatî mi hayvanî mi olduğu konusunda da iki farklı görüş vardır. Türkler'in İslâmiyet'i din olarak kabul ettiği, fakat İslâm inançlarının sanat üzerindeki tesirinin henüz kendini

göstermediği dönemlerde Türk sanatının tematik eğilimi hayvanîdir. Bu tarzın hayvan üslûbundan geliştiğini ileri sürenlere göre rûmî Orta Asya menşelidir. Topkapı Sarayı nakışhânesinde çalışmalarını yürüten Bölük-i Acemân ve Bölük-i Rûmiyân adlı iki ayrı sanatkâr topluluğu vardı. Bunlar aynı zamanda Osmanlı bezeme sanatlarının iki ayrı üslûbunu temsil

etmekteydi. Bugün söz konusu bezeme üslûbuna verilen rûmî adı, vaktiyle saray nakışhânesindeki Rûmiyân Bölüğü'nün icra ettiği işleri ifade etmek için kullanılmıştır.

Selçuklu döneminde nâdiren hayvanî karakterli rûmîler görülürken sap üzerinde yürüyen rûmîler çoğunluklu nebatî karakterlidir. Osmanlı'da bu üslûp her şekilde kesinlikle nebatî karakter arzetmektedir (bk. TEZHİP).

4. Nebatî Motifler. Türkler doğuya ve güneye doğru ilerledikçe tanıştıkları din ve kültürlerin etkisiyle nebatî bezemeye biraz daha fazla yer vermeye başlamıştır. Bilhassa Maniheizm ve Budizm'i benimseyen Uygurlar'ın Bezeklik'teki duvar resimlerinde yer alan insan figürlerinin elinde ya da arka planında natüralist anlayışa çok yakın bezemelerin varlığı bilinmektedir. Abbâsîler mimari bezemelerinde, Akdeniz ve Orta Asya kültürünü harmanlayıp İslâmî bir üslûplaştırmayla gerçekleştirdikleri helezon üzerinde yürüyen veya katlanarak çoğalan bitkisel nakışlar kullanmışlardır. Bu nakışların başında yaprak motifi gelmektedir. Bezemelerinde daha çok geometrik üslûbu ve münhanî-yi kullanan Selçuklular'da nebatî motifler ikinci planda görülmektedir. XIII. yüzyılın sonlarına doğru mimari bezemede ve özellikle taş süslemelerde nebatî motiflerde belirgin bir artış dikkati çekmektedir. Özellikle Bursa Yeşiltürbe mihrabındaki çini levhada bulunan üslûplaştırılmış nebatî motifler devrini aşan bir gelişme ortaya koymaktadır. Bunda Tebrizli kâşî ustalarının rolü açıktır. Nebatî motifler Osmanlı tezyinatının en yaygın bezeme unsuru olup çeşitli bitkilerin sap, yaprak ve çiçeklerinin üslûba çekilmesiyle meydana getirilmiştir. Bu grubun en yaygın şeklini hatâyî motifler oluşturmaktadır. Anavatanı Doğu Türkistan olan hatâyî üslûbu bezemede bitkiler ileri derecede üslûplaştırıldığından örneklerin hangi bitkilerden ilham alınıp çizildiği kesin biçimde tesbit edilememektedir. Araştırmalarda, hatâyî motifinin Budizm kültüründe önemli bir yeri olan nilüfer çiçeğinden doğduğu yolunda yaygın bir kanaat mevcuttur. Osmanlı kaynaklarında hatâyî ismi, bir nakış adı olarak değil coğrafî bölge adı olarak zikredilmektedir. Tarihî kaynaklarda, bu tarz bezemeler berk (yaprak), gonca ve gül tabirleriyle anlatılmıştır. Günümüzde hatâyî olarak adlandırılan motif, zannedildiği gibi bir çiçeğin dikine kesiti değil; hafifçe üstten bakılan açılmış bir çiçeğin şeffaflaştırılarak üslûba çekilmiş şeklidir. Hatâyî üslûbu çiçeklerin kuş bakışı görünüşüne penç veya merkezsel hatâyî

gibi isimlerin verilmesi yanlıştır.

Saray sernakkaşı Şahkulı-i Bağdâdî, hatâyî üslûbunu işleyerek saz yolu tarzını geliştirmiş daha sonra nakkaşhânedeki Bölük-i Rûmiyân'ın gayretli çalışmaları sonucu Osmanlı'nın klasik çağına damgasını vuran İstanbul üslûbu ortaya çıkmıştır. Kara Memi, has bahçenin çiçeklerini Osmanlı tezyinatına taşıyarak şükûfe (çiçek) tarzını geliştirmiştir. Son devirde Batılı sanat akımlarının tesiriyle üslûplaştırmadan uzaklaşılmış minyatür çiçek resimciliği yaygınlık kazanmıştır.

5. Bulut (Ebr, İslîmî-i Mârî). Türk sanatında XV. yüzyıldan sonra müstesna bir yere sahip olan bulut motifinin tezyinata Çin kültüründen geçtiği bilinmektedir. Çin sanatında bilhassa inanca dayalı olarak ortaya çıkıp gelişen bulut XV. yüzyıl Herat ve Şîraz mektebinde sıkça kullanılan bir bezeme unsurudur. Anadolu Selçukluları'nda şimdiye kadar rastlanmayan bu motif, Türk sanatında Bursa'daki Sultan II. Murad Türbesi'nin saçağında ve İstanbul Çinili Köşk çinilerinde görülmektedir. Bu motife çin bulutu denmesinin diğer bir sebebi de çiziliş biçiminden kaynaklanmış olabilir, zira "çîn" Farsça'da "kıvrım" demektir. Bulut motifinin esasını kıvrımlar teşkil etmektedir. Osmanlı kaynaklarında bir motif adı olarak buluta XVI. yüzyılın sonlarında, ilk örneğine ise Ankara Ahî Şerafeddin (Arslanhane) Camii (1290) mihrabında alçı kabartma olarak rastlanmaktadır. Farslar'ın bu motife islîmî-i mârî demelerinden, doğudaki kökeninin buluta değil yılana/ejderhaya dayandığı anlaşılmaktadır.

6. Hayvan Üslûbu. Orta Asya'da hayvan üslûbunda motifler sap üzerinde yürümeyip hayvan uzuvlarının üslûplaştırılmasıyla meydana gelmiştir. Selçuklular'da sembolik anlam taşıyan bazı hayvan figürleri buna benzer özellikleri devam ettirirken Niğde Sungur Bey Camii'nde olduğu gibi helezon üzerinde kullanılan rûmî arasında hayvan motiflerine az da olsa yer verilmiştir. Osmanlı bezemelerinde gerçek hayattaki veya efsanevî canlı varlıklar Orta Asya hayvan üslûbundan farklı şekilde kullanılmaya devam etmiştir. Daha çok taş, maden işçiliği ve kitap sanatlarında rastlanan hayvan figürlü bezemelere Osmanlı mimari tezyinatında çok az yer verilmiştir.

7. Benek ve Pelengî. Tezyinî sanatlarda kullanılan birçok bezeme

unsurunun bugün kesinlikle bilinmemesine rağmen benek nakışı şüpheye yer vermeyecek kadar açık bir ifadeyle kaynaklarda çokça

zikredilmiştir. Benek (pars beneği), yalnız başına ya da üçü bir yerde müstakil olarak kullanıldığı gibi pelengî ile de (kaplan çizgileri) sıkça kullanılmıştır. Araştırmalarda şimşek, bulut ve Buda'nın dudağına benzetilerek "bûse" adı verilen dalgaların aslında kaplan postundaki dalgalı çizgilerden kaynaklandığı Osmanlı arşiv belgelerinde zikredilmektedir. Bu nakışa eski belgelerde pelengî denilmekte olup Farsça'da "kaplana ait/kaplan gibi" mânasına gelmektedir. Pelengî kaplan postunu andıran nakışlara verilen bir isimdir. Bazı araştırmacılar benek ve pelengî nakışlarını şekline bakarak Budist menşeli çintemani motifiyle karıştırmışlardır. Selçuklular'da rastlanmayan Osmanlı'nın bu kahramanlık sembolü motiflerini Buda'nın gözlerine ve dudaklarına benzeterek Uzakdoğu'nun mistik kültürüne mal etmek büyük bir hatadır.

8. Mimari Şekiller, Eşya ve Manzara Resimleri. Tezyinatın önemli bir kısmını kemer, sütun, eliböğründe, çörten, kum saati biçiminde köşe sütunçeleri, niş, mukarnas gibi mimari karakterli unsurların yanı sıra kandil, şamdan, saksı, vazo, gülâbdan vb. taşınabilir eşya resimleri teşkil etmektedir. Çini sanatında yaygın biçimde görülen Kâbe tasvirleri ikonografik açıdan üzerinde durulması gereken diğer bir bezeme unsurudur. Son dönem yapılarında süsleme olarak çeşitli manzara resimlerine yer verilmiştir.

Mukarnas ve Tâli Mücessemiyetler (Mimari Plastik). Binaların genel yapısına ait kütlevî duruşundan başka yardımcı elemanları da mimarinin birinci derecede üslûbunu ortaya koyması bakımından önemli bezeme unsurlarıdır. Kemerler, söveler, sütun başlıkları, alınlıklar, silmeler ve saçaklar gibi tâli unsurlar, yapının asıl karakterini/üslûbunu ortaya koyan mücessemiyetlerdir.

Mukarnaslar, üslûplaştırılmış bitkisel bezemeler ve hendesî tezyinat gibi İslâm sanatını diğer kültürlerin sanatından ayıran önemli unsurlardır.

Sonuç itibariyle canlıları tasvir etmekten çekinen ve tabiattaki eşyayı olduğu gibi taklit etmeyen müslüman sanatkârlar, kendilerine has bir

üslûplaştırma yöntemi geliştirerek dünya sanatları arasında tevhidi merkeze alan kendine özgü bir yer edinmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Halil Edhem [Eldem], Elvâh-ı Nakşiyye Koleksiyonu, İstanbul 1340/1924; Celâl Esad Arseven, Les arts décoratifs turcs, İstanbul, ts. (Millî Eğitim Basımevi); SA, I-V, tür.yer.; Rıfkı Melûl Meriç, Türk Nakış Sanatı Tarihi Araştırmaları I: Vesîkalar, Ankara 1953; Oktay Aslanapa, Anadolu'da Türk Çini ve Keramik Sanatı, İstanbul 1965; D. Hill-O. Grabar, Islamic Architecture and its Decoration, London 1967; S. P. Seherr-Thoss-H. C. Sherr-Thoss, Design and Color in Islamic Architecture: Afghanistan, Iran, Turkey, Washington 1968; Ömer Lutfi Barkan, Süleymaniye Cami ve İmareti İnşaatı (1550-1557), Ankara 1979, I-II; Yıldız Demiriz, Osmanlı Mimarisi'nde Süsleme I: Erken Devir 1300-1453, İstanbul 1979; a.mlf., İslâm Sanatında Geometrik Süsleme, İstanbul 2000; Selçuk Mülayim, Anadolu Türk Mimarisinde Geometrik Süslemeler: Selçuklu Çağı, Ankara 1982; a.mlf., Değişimin Tanıkları: Ortaçağ Türk Sanatında Süsleme ve İkonografi, İstanbul 1999; a.mlf., "Osmanlı Süsleme Sanatı Araştırmaları", Uluslararası Kuruluşunun 700. Yıl Dönümünde Bütün Yönleriyle Osmanlı Devleti Kongresi, Bildiriler (haz. Alâaddin Aköz v.dğr.), Konya 2000, s. 267-270; a.mlf., "Selçuklu Süslemeciliğinde Tematik Sınıflama", DTCFD, Atatürk'ün 100. Doğum Yılına Armağan (1982), s. 498; F. Banu Mahir, Osmanlı Resim Sanatında Saz Üslûbu (doktora tezi, 1984), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Şerare Yetkin, Anadolu'da Türk Çini Sanatının Gelişmesi, İstanbul 1986, s. 210; Semra Ögel, Anadolu Selçukluları'nın Taş Tezyinatı, Ankara 1987; a.mlf., "Anadolu Ağaç Oymacılığında Mail Kesim", STY, I (1965), s. 110-119; Gönül Öney, İslâm Mimarisinde Çini, İzmir 1987; a.mlf., "Anadolu Selçuklu ve Beylikler Devri Ahşap Teknikleri", STY, III (1970), s. 135-149; Nevber Gürsu, Türk Dokumacılık Sanatı: Çağlar Boyu Desenler, İstanbul 1988; Minako Mizuno Yamanlar, "Hatâyî Motifinin Menşei", 9. Milletlerarası Türk Sanatları Kongresi Bildiri Özetleri, Ankara 1995, III, 445; Süleyman Kırımtayıf, XV. ve XIX. Yüzyıllar Arasında Osmanlı Saray Sanatı Teşkilatı (doktora tezi, 1996),

İstanbul Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Neslihan Sönmez, Osmanlı Dönemi Yapı ve Malzeme Terimleri Sözlüğü, İstanbul 1997; İnci Birol-F. Çiçek Derman, Türk Tezyinî Sanatlarında Motifler, İstanbul l991; İnci Birol, Klasik Devir Türk Tezyini Sanatlarında Desen Tasarımı Çizim Tekniği ve Çeşitleri, İstanbul 2008; Aziz Doğanay, Osmanlı Tezyinatı: Klasik Devir İstanbul Hanedan Türbeleri (1522-1604), İstanbul 2009; Ahmed Refik [Altınay], "İznik Çinileri", DEFM, VIII/4 (1932), s. 36-37; M. S. Dimand, "Studies in Islamic Ornament", AI, sy. 4 (1937), s. 293-337; Erdem Yücel, "Türk Mimarisinde Ağaç İşleri", Arkitekt, sy. 37, İstanbul 1968, s. 25; G. Paquin, "Çintamani", Halı, sy. 64, London 1992, s. 104-119; Yuka Kadoi, "Çintamani: Notes on the Formation of the Turco-Iranian Style", Persica, XXI, s-Gravenhage 2007, s. 33-47; Eva Baer, "Zakhrafa", EI^{2} (İng.), XI, 423-425; P. P. Soucek, "Decoration", EIr., VII, 189-197.

Aziz Doğanay

THEODORE EBÛ KURRE

(تاودوروس أبو قرّة)

(ö. 812’den sonra)

Hıristiyan Arap ilâhiyatçısı.

Doğu Hıristiyanlığı’nın Melkâiyye mezhebine mensuptur. Abbâsîler döneminde Urfa’da (Edessa) yaşadı. Rivayete göre dinî eğitimini Filistin’deki Mâr Saba Manastırı’nda almış, burada kendisinden önce yaşayan Yuhannâ ed-Dımaşkī’nin ilâhiyatla ilgili görüşlerini öğrenmiş ve bunları eserlerinde işlemiştir. Dımaşkī’nin takipçisi ve düşüncelerini sistemleştiren bir kişi olması dolayısıyla hıristiyan literatüründe onun talebesi olarak tanınmıştır. Dımaşkī’nin Ebû Kurre üzerindeki etkisi, Ebû Kurre’nin İslâm’a karşı yazdığı eserlerde de görülür. 795-812 yılları arasında Harran piskoposu sıfatıyla görev yapan Ebû Kurre, Melkâî ilâhiyatçıları arasında felsefî görüşlere vukufu dolayısıyla filozof ve hakîm, Hıristiyanlığın genel dinî literatürüne vukufu sebebiyle de âlim ve kilise yazarı diye anılmıştır. Kendisine “Ebû Kurre” (teselli babası) lakabının verilmesi müslümanların yönetimine geçen Bizans topraklarında yok olma tehlikesine mâruz kalan hıristiyan kültürünün kurtarıcısı gibi görülmesindendir. Bu çerçevede bir yandan İslâm’a karşı Hıristiyanlığı, öte yandan diğer hıristiyan mezheplerine karşı Bizans dinî kültürünü temsil eden Melkâiyye mezhebinin görüşlerini savundu. Kendisine yönelik bazı suçlamalar yüzünden Antakya Patriği Theodoret tarafından Harran piskoposluğu görevinden alınan Ebû Kurre, bundan sonra Kudüs Patriği Thomas’a danışmanlık yapmaya başladı. Ebû Kurre’nin eserlerini bu dönemde kaleme aldığı kabul edilmektedir. Görüşlerini yaymak ve dinî tartışmalara katılmak üzere Mısır’a, Ermenistan’a, Bağdat’a seyahat ettiği ve Bağdat’ta bazı Mu‘tezile âlimleriyle tanıştığı bilinmektedir.

Ebû Kurre’nin en önemli özelliği hıristiyan ilâhiyatına dair konuları ilk defa Arapça kaleme alıp tartışmış olmasıdır. Kendisine nisbet edilen yirmi sekizi Arapça, kırk üçü Yunanca yetmiş bir eseri mevcuttur. Ayrıca otuz risâleden

meydana gelen, fakat günümüze ulaşmayan Süryânîce bir eseri vardır. Bazı araştırmacılara göre Yunanca metinler doğrudan Ebû Kurre tarafından yazılmamıştır; bunlar onun Arapça eserlerinin tercümesidir. Onun Melkâîliği savunduğu eserleri Doğu Anadolu'da ve Kafkaslar'da yaşayan hıristiyanlar için Gürcü diline çevrilmiş, bunlarda ilk altı konsilin ve özellikle Kadıköy Konsili'nin kararlarının doğruluğunu savunmuştur. Süryânîce risâlelerinin büyük kısmını Monofizitler'e (Ya'kūbîler) karşı yazdığı bilinmektedir. Bu eserlerinde ikon karşıtı (ikonoklast) düşünceye muhalefet etmiş; Tanrı'nın varlığı, sıfatları, irade hürriyeti ve kader gibi konularda görüşlerini açıklamıştır.

Hem Kitâb-ı Mukaddes'e hem kilise babalarının metinlerine vâkıf olan Ebû Kurre,

müslümanlarla yaptığı tartışmalarda Kur'an'dan ve hadislerden kendi görüşlerini desteklediğini düşündüğü metinleri zikredebilecek kadar İslâm kültürüne de âşinadır. O, Yuhannâ ed-Dımaşkī'nin İslâm'a karşı yazdığı reddiyelerde kullandığı bu usulün yanı sıra mantık ilmi çerçevesinde diyalektiğin bütün imkânlarından faydalanmıştır. Bunun en önemli sebebi, müslümanların Kitâb-ı Mukaddes'ten yapılan alıntıları tahrif edilmiş olduğu gerekçesiyle kabul etmemeleridir. Ebû Kurre'nin Arapça kaleme aldığı eserlerde İslâm'a karşı daha ölçülü ifadeler kullandığı görülmektedir. Kendisine atfedilen Yunanca eserlerde ise İslâm'a ve Hz. Muhammed'e yönelik aşağılayıcı ifadeler bulunmaktadır. Araştırmacılar, bunun sebebinin Arapça eserlerin müslümanlar tarafından kolayca anlaşılabileceği endişesi olduğunu belirtmektedir. Ebû Kurre eserlerinde müslümanların dini için İslâm, müslümanlar için "müslimûn/mü'minûn", diyalog şeklinde kaleme aldığı eserlerinde ise İslâm'ı temsil eden kişiler için "sarazen, İsmâilî, hacerî, barbar" ifadelerine yer vermiştir. Bazan kullandığı "ehl-i îmân, men yeddeî el-îmân, men yeddeî enne biyedihî kitâben münzelen minellah" ifadeleriyle dolaylı biçimde müslümanlara atıfta bulunmuştur. Eserlerinde sadece bir yerde Hz. Peygamber'den bahsederken Muhammed ismini zikretmiştir (Traité inédit de Théodore Abou-Qûrra, s. 16). Ebû Kurre'nin İslâm'a yönelik eleştirileri genellikle Hz. Muhammed'in mûcize sahibi olmadığından peygamber sayılmadığı, tek evlilik, Îsâ'nın ulûhiyyeti, Tanrı'nın oğul edinmesi, teslîs, Îsâ'nın çarmıha gerilmesi, Meryem'in Tanrı'nın annesi olduğu gibi konularla ilgilidir. Hıristiyan inancını

desteklemek amacıyla Kur'an âyetlerini bağlamından kopararak delil göstermeye çalışmış, Hz. Îsâ'nın Allah'ın oğlu olduğunu ispatlamak için Kur'an'daki "Allah'ın kelimesi" terkibini (en-Nisâ 4/171) bu yönde yorumlamıştır. Bağdat Mu'tezilesi'nin önde gelen kelâmcılarından Îsâ b. Sabîh el-Murdâr'ın Ebû Kurre'ye bir reddiye yazdığı bilinmektedir.

Ebû Kurre'nin İslâm'a dair en derli toplu açıklamaları Vücûdü'l-ḫâliḳ ve'd-dînü'l-ḳavîm adlı eserinde bir paragraf halinde yer alır. Bu eserinde, doğru dini tesbit etmek için dağda yaşayan ve hiçbir şeyden haberi bulunmayan bir kişi olarak bir gün şehre indiğini var sayar. Şehirde çeşitli dinlere mensup insanlarla görüşür ve onların inançlarıyla ilgili değerlendirmelerde bulunur. Müslümanların kendisine, diğer din mensuplarının Allah'a şirk koştukları için kâfir ve müşrik sayıldıklarını, Allah tarafından Hz. Muhammed vasıtasıyla insanlara gönderilen İslâm'dan başka din olmadığını, bu dinin tek Allah'a ibadet etmeye ve O'na şirk koşmamaya çağırdığını, helâl işleri ve hayırlı ameli emrettiğini, haramı ve kötülük yapmayı yasakladığını, ölülerin dirileceğini bildirdiğini, iyilerin cennetle müjdelendiğini, insanların arzuladığı iyi şeylerle nimetlendirileceğini, bütün bunların zümrütten, yakuttan, altından ve gümüşten saraylarda gerçekleşeceğini, buna benzer diğer şeylerin ebedî olarak verileceğini, günahkârların ise ateşi sönmeyen cehennemle cezalandırılacağını söylediklerini belirtir.

Ebû Kurre'nin Arapça risâlelerinden on tanesi Constantin Bacha tarafından Les ouevres arabes de Théodore Abou-Kurra, évêque d'Harran (Mayâmir Thāwudūrus Abi Qurrah Usquf Ḥarrān) adıyla yayımlanmıştır (Beyrut 1904). Bunlar "İrade Hürriyeti", "Teslîs ve Tevhid", "Mesîh'in Ölümü", "İncil'in Hakikati", "Tanrı'yı Bilmenin Yollarına Dair", "Kurtuluşun Gerekliliğine Dair", "Oğulluğun Ezelî Oluşuna Dair", "Ya'kūbî Dâvûd'a Mektup", "Şeriat, İncil ve Kadıköy Konsili'nin Doğruluğuna Dair", "Tanrı'nın Bedenleşmesine Dair" risâleleridir. Ebû Kurre'nin bazı Arapça risâlelerini Georg Graf Die arabischen Schriften des Theodor Abû Qurra, Bischofs von Ḥarrân ismiyle Almanca'ya (Paderborn 1910), John C. Lamoreaux Théodore Abu Qurrah ismiyle İngilizce'ye (Provo, UTAH 2006) çevirmiştir. Ebû Kurre'nin en önemli eseri kabul edilen Vücûdü'l-ḫâliḳ ve'd-dînü'l-ḳavîm Luvîs Şeyho (Louis Cheikho) tarafından el-Meşriḳ dergisinde yayımlanmıştır (Mîmer li-Tadurus Ebî Kurre fî vücûdi'l-ḫâliḳ

ve'd-dîni'l-kavîm, sy. 15 [1912], s. 757-774, 825-842). Bu eser üzerinde G. Hanna Khoury doktora tezi hazırlamıştır (Studia Patristica, Leuven 1993, XXV, 271). Ebû Kurre'ye atfedilen Yunanca risâleleri Jacob Gretser 1606'da derlemiş, bunları J. P. Migne yeniden basmıştır (Patrologia Graeca, c. 97, paragraf 1445-1610). Adel-Théodore Khoury, Ebû Kurre'nin "Bir Sarazen ile Bir Hıristiyan Arasındaki Tartışma" adlı risâlesinden başka "Allah'ın Varlığı ve Teslîsin İspatına Dair Diyalog", "Tanrı'nın Oğul Sahibi Oluşuna Dair", "Hıristiyanlığın Gücü Zayıflığında Tezahür Etmektedir", "Teslîsin Eleştirisine Karşı Cevap", "Mesîh'in Ulûhiyyetinin Eleştirisine Karşı Cevap", "Mesîh'in Ölümü ve Uknûmların Birliğine Dair", "Evharistiya'ya Dair", "Hakiki Dinin Kriterleri", "Muhammed'in Davetine Karşı", "Cine Tutulmuş Muhammed", "Tek Eşliliğin Mükemmelliğine Dair" adlı risâlelerini zikreder (Les théologiens byzantins et l'Islam, s. 85-86).

BİBLİYOGRAFYA

Traité inédit de Théodore Abou-Qûrra (Abucara) sur l'existence de Dieu et la vraie religion (ed. L. Cheikho), Beyrouth 1912; A.-T. Khoury, Les théologiens byzantins et l'Islam, Louvain 1969, s. 83-105; Fuat Aydın, "Harran Piskoposu Theodore Ebû Kurra ve İslam Anlayışı", I. Uluslararası Katılımlı Bilim Din ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu Sempozyumu: 28-30 Nisan 2006 (haz. Ali Bakkal), Konya 2006, s. 215-226; S. H. Griffith, The Church in the Shadow of the Mosque: Christians and Muslims in the World of Islam, Princeton 2008, s. 60-64; a.mlf., "Some Unpublished Arabic Sayings Attributed to Theodore Abu Qurrah", Le Museon, XCII, Louvain 1979, s. 29-35; a.mlf., "Muslim and Church Councils: The Apology of Theodore Abû Qurrah", Studia Patristica, XXV, Leuven 1993, s. 270-300; a.mlf., "The View of Islam from the Monasteries of Palestine in the Early 'Abbasid Period: Theodore Abu Qurrah and the Summa Theologiae Arabica", Islam and Christian-Muslim Relations, VII/1, Oxfordshire 1996, s. 9-28; a.mlf., "Byzantium and the Christians in the World of Islam: Constantinople and the Church of the Holy Land in the Ninth Century", Medieval Encounters, III/3, Leiden 1997, s. 231-265; I.

Dick, “Un continuateur arabe de Saint Jean Damascene, Théodore Abuqurra, évêque melkite de Harran”, Proche orient chrétien, XII, Jérusalem 1962, s. 209-223, 319-332; a.mlf., “La discussion d’Abu Qurra avec les ulémas musulmans devant le calife al-Ma’mun”, Parole de l’orient, XVI, Beyrouth 1991, s. 107-113; A. Guillaume, “Theodore Abu Qurra as Apologist”, MW, XV/1 (1966), s. 42-51; J. C. Lamoreaux, “The Biography of Theodore Abu Qurra Revisited”, Dumbarton Oaks Papers, LVI, Washington 2002, s. 25-40; Edûnis el-Akrat, “Tâvdûrûs, Ebû Ḳurre”, MV.AU, IV, 371-376; Fâyiz Ferîcât, “Sâvdûrs, Ebû Ḳurre”, el-Mevsûʿatü’l-ʿArabiyye, Dımaşk 1998, I, 133.

İsmail Taşpınar

THOMSEN, Vilhelm

(1842-1927)

Danimarkalı dil bilimci, Türkolog.

Vilhelm Ludvig Peter Thomsen 25 Ocak 1842'de Kopenhag'da doğdu. 1859'da babasının isteğiyle Kopenhag İlâhiyat Fakültesi'ne kaydolduysa da kısa süre içinde Filoloji Fakültesi'ne geçti. Johan Nicolai Madvig, Westergaard, C. W. Smith ve Lyngby gibi döneminin önde gelen bilim adamlarından dil, dil bilimi ve filoloji dersleri aldı. Küçük yaşta başladığı dil öğreniminde özel ilgisi ve yeteneği sayesinde Sanskritçe, Grekçe, Latince, Arapça, İspanyolca, Rusça, Fince ve Macarca dahil on altı dil öğrendi. Hint-Avrupa dilleriyle uğraştı, Dan diyalektoloji sözlüğünün yazımına katkıda

bulundu. Araştırmalarını daha çok karşılaştırmalı dil bilimi alanında yaptı. Macar dilleri konusunu işlediği ilk bilimsel çalışmasını yayımladıktan sonra ("Det magyariske sprog og dets stammeslaegtskab", Tidskrift for philologi og paedagogik Aargang, VII [Kobenhavn 1867], s. 149-174) Finlandiya'ya gitti. Burada Fin dili üzerine hazırladığı teziyle (Den gotiske sprogklasses Indflydelse paa den finske. En Sproghistorisk undersogelse [Kobenhavn 1869]) doktor unvanını aldı; eserin Almanca tercümesiyle de (Über den einfluss der germanischen Sprachen auf die finnisch-lappischen [Halle 1870, 1967]) Berlin Bilimler Akademisi Sever Bopp ödülünü kazandı. 1869-1870 yıllarında Güneydoğu Avrupa'yı dolaşarak Slav ve Romen dilleri üzerinde araştırmalar yapan Thomsen, İtalya ve Fransa'ya uğradı, ardından ülkesine döndü. Bir süre lise öğretmenliği yaptı; 1871'de Kopenhag Üniversitesi'nde karşılaştırmalı dil bilimi dersleri vermeye başladı; 1875'te doçent oldu. 1876'da daha sonra başkanlığını yürüteceği (1909) Danimarka Bilimler Akademisi'ne üye seçildi. 1887'de profesörlüğe yükseldi. 1913'te emekliye ayrıldı; 12 Mayıs 1927'de Kopenhag yakınlarındaki Valby'de öldü.

Türkoloji tarihine Orhon yazıtları üzerine yaptığı çalışmalarla geçen

Thomsen, Orhon ve Yenisey ırmaklarının kıyısındaki yazılı taşların dilini çözerek bunların Türkler'den kaldığını ispatlamış ve 15 Aralık 1893'te bunu bir bildiriyle açıklamıştır. Bildiriyi ertesi yıl yayımladıktan sonra ("Déchiffrement des inscriptions de l'Orkhon et l'Ienissei: Notice préliminaire", Bulletin, Kopenhag 1894) Çin ve Bizans kaynaklarını derinlemesine inceleyip 1896'da Orhon yazıtlarının tamamını kitap halinde bir araya getirmiştir. Öğrencilerinden Kurt Wulf'la birlikte Yenisey yazıtlarıyla ilgili araştırmalar da yapmış, fakat bunlar yayımlanamamıştır. Thomsen, Vilhelm Grønbech ve oğlu Kaare Grønbech gibi önemli öğrenciler yetiştirmiştir. Alman dilcilerinden Willy Bang Kaup'un Germanistik alanından Türkoloji'ye geçmesinde de onun çalışmaları etkili olmuştur. Danimarka kralının "elefan madalyası", Osmanlı Padişahı V. Mehmed Reşad'ın birinci rütbeden "Mecîdî nişanı" verdiği, adına biri doktorasının yirmi beşinci, diğerleri doğumunun yetmişinci yıl dönümü münasebetiyle üç armağan kitabın yayımlanıp (Festshrift til Vilhelm Thomsen fra disciple, Kopenhag 1894; Festschrift Vilhelm Thomsen, Leipzig 1912; Studien ... Vilhelm Thomsen zum 70. Geburtstag gevidmet, Helsingfors 1912) sekseninci yıl dönümü için başlıca yazıları tekrar basılan Thomsen'in hayatı ve çalışmaları üzerine çeşitli yayımlar yapılmıştır. Thomsen'in çalışmaları toplu olarak Samlede Afhandlinger adıyla neşredilmiştir (I-IV, Kobenhavn-Kristiania 1919-1931). Külliyatın III. cildi hemen tamamen Türkoloji alanındaki eserlerinden oluşmaktadır.

Türkoloji'yle İlgili Eserleri. 1. Inscriptions de l'Orkhon déchiffrées par Vilhelm Thomsen (Helsingfors 1896). Macar-Fin Derneği'nin neşrettiği Orhon yazıtlarının anlatıldığı eserde Göktürk alfabesi, I ve II. yazıtların çeviriyazıları, Fransızcalar'ı, notlar, düzeltmeler ve dizin bulunmaktadır (Türkçe çevirisi için bk. bibl. s. 19-302). 2. "Sur le système des consonnes dans la langue ouïgoure" (KSz., II [1901], s. 241-259). Makalede W. Radloff'un Kutadgu Bilig'deki (St. Petersburg 1890) yanlışları da düzeltilmektedir. 3. "Ein Blatt in Turkischer Runen Schrift aus Turfan" (Sitzungsberichte der Berliner Akademie der Wissenschaften, 1910, s. 296-306). 4. Turcica, Etudes concernant l'interprétation des inscriptions turques de la Mongolie et de la Sibérie (Helsingfors 1916). Thomsen bu çalışmasında Orhon ve Yenisey yazıtlarıyla ilgili son görüşlerine yer vermiş, W. Radloff'un aynı konuda yaptığı yayının (Die Alttürkishen Inschriften der Mongolei, 1895) okuma ve anlamlandırma yanlışlarına

dikkat çekerek Tonyukuk I-II yazıtlarıyla ilgili yeni öneriler getirmiştir. Büyük ilgi uyandıran eser Willy Bang Kaup, C. Brockelmann, Gyula Németh gibi Türkologlar tarafından değerlendirme makalelerinde ele alınmıştır. 5. Une inscription de la trouvaille d'or Nagy-Szent-Miklos (Hongrie) (Kobenhavn 1917). Macaristan'da bulunan bir Peçenek kitâbesiyle ilgilidir. 6. "Grammeltyrkiske indskrifter fra Mongoliet i oversatteelseog med indledning" (Samlade Afhandlinger, III [Kobenhavn 1922], s. 465-516). Eski Türk yazıtları gözden geçirilerek hazırlanan çalışmada Göktürk tarihine dair bilgilerle yazıtların Danca çevirisi bulunmaktadır. Bu çeviri Ragıp Hulusi (Özden) tarafından Almanca'sından Türkçe'ye tercüme edilmiştir ("Moğolistan'daki Türkçe Kitabeler", TM, III [1935], s. 81-118). 7. "Aus Ostturkistans Vergangenheit" (UAJ, V [1925], s. 1-24) (Türkçe'si: Köprülüzâde Ahmed Cemal, "Şarkî Türkistan'ın Mâzisine Dâir", TM, II [1928], s. 33-59).

BİBLİYOGRAFYA

V. Thomsen, Orhon Yazıtları Araştırmaları (trc. Vedat Köken), Ankara 2002; A. Dilaçar, Thomsen, Ankara 1963; a.mlf., "İskandinav Yurtlarında Türkoloji", TDl., XXVII/257 (1973), s. 377-381; Hasan Eren, Türklük Bilimi Sözlüğü I: Yabancı Türkologlar, Ankara 1998, s. 315; a.mlf., "Thomsen, Vilhelm Ludvig Peter", TA, XXXI, 174-175; Sten Konow, "Obituary Notices Vilhelm Thomsen", JRAS (1927), tür.yer.; K. Wulf, "Vilhelm Thomsen 25. Jan. 1842-12. Mai 1927", Arkiv för nordisk filologi, XLVI, Lund 1930, s. 81-104; Abdülkadir İnan, "Vilhelm Thomsen", Türk Dili Belleten, sy. 18-20, Ankara 1943, s. 86-87; Erhan Aydın, "Vilhelm Thomsen'in Sözlüğü", İlmî Araştırmalar, sy. 17, İstanbul 2004, s. 69-70; Zeynep Korkmaz, "Vilhelm Ludvig Peter Thomsen'in Hayatı ve Türklük Bilimine Hizmeti", TK, XXXII/369 (1994), s.1-12; a.mlf., "Vilhelm Ludvig Peter Thomsen (Hayatı ve Türklük Bilimine Hizmeti)", TDAY Belleten 1993, Ankara 1995, s. 1-11; Cemal Kurnaz, "Vilhelm Thomsen'e Mecîdî Nişanı Verilmesi", a.e., s. 13-20; Çetin Cumagulov, "Vilhelm Thomsen'in Çalışmaları ve Kırgızistan'da Bulunan Göktürk Yazıtları", a.e., s. 99-114.

A. Azmi Bilgin

TIBÂK

(bk. TEZAT).

TIBB-ı NEBEVÎ

(الطبّ النبوي)

Hz. Peygamber'in sağlıkla ilgili değerlendirme ve tavsiyeleri, bunlar üzerine oluşan literatür.

Tıbb-ı nebevî tabiri, hastalıkların tedavisi ve sağlığın korunması hakkında Resûl-i Ekrem'den nakledilen hadislerle bunlara dair literatürü ifade eder. Bu literatüre dahil eserlerde hadislerin yanında âyetlere ve kadîm dönemden başlayarak çeşitli devirlerde yaşamış hekimlerin görüşlerine de yer verildiği halde daha çok ilgili hadisler ele alınarak incelendiği için bu saha "et-tıbbü'n-nebevî" şeklinde anılmıştır. Bugünkü bilim tarihçileri, İslâm dünyasında tarih boyunca gelişmiş tıp ilmini

genellikle "et-tıbbü'l-İslâmî" tabiriyle ifade etmektedir (İslâm dünyasında bu alanda ortaya konan bazı klasik metinler, Johann Wolfgang Goethe Üniversitesi'ne bağlı Institute for the History of Arabic-Islamic Science tarafından Fuat Sezgin'in editörlüğünde Islamic Medicine başlığıyla yeniden neşredilmiştir: I-XCIX, Frankfurt 1995-1998). "Ṭbb" kökü Arapça'da "maharet sahibi olma" anlamını içerdiğinden maharetli ve kabiliyetli kişilere tabip denilmiş, zamanla bu kelime tıp alanındaki uzmanlığı belirten bir terim haline gelmiştir. Aynı kökten türeyen kelimeler "tıp ilmini bilme, tedavi usullerinde uzman olma" mânasında hadislerde geçer (Wensinck, el-Muʿcem, "ṭbb" md.; Miftâḥu künûzi's-sünne, s. 298-302).

Tıbba dair hadislerde sağlığın önemi, tedavinin meşruiyeti ve koruyucu hekimlikle ilgili tavsiyeler yer almakta, ayrıca tedavi için önerilen bazı ilâçlar zikredilmektedir. Günümüzde hastalığa yakalanmamak için gerekli tedbirleri önceden alıp sağlığı korumayı ifade eden koruyucu hekimlik (hıfzıssıhha) Hz. Peygamber'in tıp anlayışının en önemli yanlarından biridir. Resûl-i Ekrem'in, "Birçok insan şu iki nimetin kıymetini bilmez: Sağlık ve boş vakit" (Buhârî, "Riḳāḳ", 1); "Hasta olmadan önce sağlığınızın değerini bilin" (Hâkim, IV, 306); "Bir yerde veba çıktığını duyarsanız oraya

girmeyin; bulunduğunuz yerde veba görülmüşse oradan ayrılmayın” (Buhârî, “Ṭıb”, 30); “Cüzzamlıdan aslandan kaçar gibi kaçın” (Buhârî, “Ṭıb”, 19) gibi sözleriyle sağlığın korunmasını tavsiye etmesi modern koruyucu hekimlik ve karantina anlayışıyla uyum halindedir. Bu tür hadisler tıbb-ı nebevî kitaplarının yanı sıra hadis kitaplarının taharet, namaz, oruç, hac gibi fıkıhla ilgili bölümlerinde de incelenmiştir. Hadislerde ilâçla ve dua ile tedavinin tavsiye edildiği de görülmektedir. Buna bağlı olarak tıbb-ı nebevî kitaplarında tedavinin dinî hükmü, tedavi metotları, şifalı bitkiler, hastalıklar, hastalıkların bulaşması, zehirlenme, nazar değmesi ve sihir gibi konularla ilgili hadislere yer verilmiştir. Dinî metinler tıp ilmine kavram ve usul açısından bazı yenilikler getirmekle birlikte özellikle tıbb-ı nebevî eserlerinde hadislerin kaynaklarının ve sıhhat durumlarının gösterilmesi amaçlanmadığından o dönemde yaygın olan tıp anlayışına uyan bazı zayıf ve uydurma rivayetler de bu kitaplara girmiştir.

Tıbb-ı nebevî ile temel unsurları kehanet, sihir, muska ve tılsım gibi şeylerden meydana gelen o dönemin tıp anlayışı arasında bazı farklar vardır. Hz. Peygamber en başta hastalığın da şifanın da Allah’tan geldiğine inanmak gerektiğini bildirmiş, bu konuda toplumda yaygın olan yanlış telakki ve uygulamaları düzeltmiş, şirk alâmeti kabul edilen büyüye başvurmayı yasaklamış, hastalıklardan korunmak için muska ve tılsım kullananları uyarmıştır. Tıpla ilgili hadisler incelendiğinde Resûl-i Ekrem’in tedaviyi bir ilâhî emir olarak gördüğü anlaşılır. Resûlullah şifanın Allah tarafından yaratıldığını vurgulayarak dualarında şifa talep etmiş, ayrıca tedavi için hekimlere başvurulmasını istemiştir. Ashabın, “Biz eğer tedavi olmazsak bundan dolayı mesul tutulur muyuz?” sorusu üzerine, “Ey Allah’ın kulları, tedavi olun! Allah her hastalığın muhakkak çaresini de yaratmıştır; yalnız yaşlılığın çaresi yoktur” dediği rivayet edilmiştir (Ebû Dâvûd, “Ṭıb”, 1). Hz. Peygamber’in tıp alanına yaptığı en önemli katkı bütün hastalıkların tedavi edilebileceğini dile getirmesidir. Her hastalığın bir sebepten çıktığı ve sebep tesbit edildiği takdirde hastalığın giderileceği düşüncesi bir yandan tıp uzmanlarını hastalığın sebeplerini araştırmaya sevketmiş, diğer yandan hastalıkların kökeniyle ilgili bâtıl inançların ortadan kalkmasını sağlamıştır. Hastalıkların Allah tarafından yaratıldığının ifade edilmesi, bazı hastaların ve hastalıkların uğursuz ve lânetli diye kötülenmesi gibi yanlış anlayışları da engellemiştir.

Resûl-i Ekrem tedavinin hukukî yönü üzerinde de durmuştur. O, “Tabâbetten anlamadığı halde hekimlik yapan kişi hastaya verdiği zararı tazmin eder” hadisiyle (Ebû Dâvûd, “Diyât”, 23) hasta haklarını güvence altına almıştır. Hz. Peygamber’in bu uyarısı tıp bilgisinin ve doktorluğun toplumdaki önemini göstermektedir. “Haram olan şeylerle tedavi olmayın” buyurarak (Ebû Dâvûd, “Ṭıb”, 11) ilâç yapımında kullanılması dinen yasak olan haram maddelerin veya bazı hayvanlardan elde edilen habis karışımların kullanılmasını yasaklamış, ilâç yapmak için kurbağaları öldürmek isteyen bir sahâbîye izin vermemiştir (Ebû Dâvûd, “Ṭıb”, 11). Resûlullah bazı bitkilerin, yiyeceklerin ve meyvelerin tedavi edici yönüne dikkat çekerek doğal besinlerden yararlanılmasını öğütlemiştir. Öte yandan kadîm tıp anlayışını bütünüyle yanlış saymamış, onun bazı prensiplerini kabul etmiştir. Meselâ sağlık için perhizin önemine işaret eden ve eskiden beri bilinen, “Her hastalığın sebebi dolu midelerdir” sözünü, “Oruç tutun, sıhhat bulursunuz” ifadesiyle dile getirmiş (Taberânî, IX, 144), belirli hastalıklardan mustarip olan sahâbîlere perhiz yapmalarını öğütlemiştir. Yine o dönemde yaygın tedavi yöntemlerinden biri olan kan aldırmaya (hacamat) ehil eller tarafından yapılması şartıyla izin verip kendisi de kan aldırmış, yararı kadar zararı da olabilen dağlamaya ise mecbur kalınmadıkça başvurulmamasını istemiştir. Tâif şehrinde yaşayan hıristiyan hekim Hâris b. Kelede’nin tıp bilgisine güvenmiş, bazı sahâbîleri ona tedavi ettirmiş, tıp alanında yalnız uzman olanların faaliyette bulunmasını tembihlemiştir. Bu sebeple tıbb-ı nebevî kitapları İslâm dünyasında yaşayan gayri müslim hekimlerin görüşlerini, kadîm tıp geleneklerinin birikimlerini, Hipokrat ve Galen (Câlînûs) gibi eski tıp otoritelerinin tesbitlerini de ihtiva etmektedir. Hipokrat yemini bazı tıbb-ı nebevî kitaplarında zikredilmektedir (meselâ bk. Zehebî, s. 65). Diğer taraftan tabiplerin halk sağlığı açısından yararlı gördüğü bilgilerin âyet ve hadislerle birlikte aktarılması bunların geniş halk kitleleri tarafından benimsenmesini kolaylaştırmıştır.

Tıp ilminden yararlanılmasını isteyen Resûl-i Ekrem, ilâçla tedavi olan kişinin duayı ihmal etmemesi gerektiğini de söyleyerek duanın tedavi edici gücüne işaret etmiştir. Duanın yalnız Allah’ın isimlerini anarak ya da Kur’ân-ı Kerîm’deki şifa âyetlerini okuyarak yapılması gerektiğini göstermiş, insanların bâtıl inanç ve hurafelere yol açan uygulamalara kapılmasına izin vermemiştir. Bir hadiste, “Size şifalı iki şeyi, balı ve Kur’an’ı tavsiye ederim” buyurduğu rivayet edilmiş (İbn Mâce, “Ṭıb”, 7),

böylece bedenin şifası ile ruhun şifasını birlikte zikretmiştir. Hastaların psikolojik açıdan desteklenmesi için hasta ziyaretlerini teşvik etmiş, hastaların yanında onları üzecek hususlardan söz edilmemesini tembihlemiştir. “Hastanın yanına girdiğinizde ecel konusunda onu rahatlatacak biçimde konuşun. Bu, onun ecelinin zamanını değiştirmez, ancak hastayı rahatlatır” demiş (Tirmizî, “Ṭıb”, 35), yine hastaları bakışlarıyla rahatsız edenleri uyarmış, “Cüzzamlı hastalara uzun uzun bakmayın” buyurmuştur (İbn Mâce, “Ṭıb”, 44). Nekahet dönemindeki hastaların yemelerine içmelerine dikkat etmeleri gerektiğini vurgulayıp hastalık sonrası bakımın önemine işaret etmiştir. Diğer taraftan, “Hastalarınızı yemek yemeye zorlamayın, Allah onları yedirir içirir” sözüyle (Tirmizî, “Ṭıb”, 4) hastaya bakanların hastanın psikolojik durumuna özen göstermelerini istemiştir.

Tıpla ilgili hadisler, Resûlullah’ın sözü olmaları bakımından dinî bir değer taşıdıkları gibi tıp ilminin Asr-ı saâdet’teki seviyesini göstermeleri açısından tarihî ve içtimaî önemi haizdir. Resûl-i Ekrem hastaların tedavi olmasını istediğinden tevekkül ve kadere rıza gibi dinî gerekçelerle tedavinin ihmal edilmesi doğru değildir. Ancak tıpla ilgili hadisler taabbudî emirler değil, ta‘lil edilen diğer ahkâm gibi illetleri ortaya konularak değerlendirilmesi gereken naslardır. Meselâ hadislerde dağlamanın meşruiyetini gösteren ifadeler bulunmakla birlikte kanı durdurmak için başka yöntem uygulamak da câizdir. Hz. Peygamber dağlamaya o dönemde daha iyisi bilinmediği için ve ancak zorunlu hallerde izin vermiştir. Nitekim, “Sizin kullandığınız ilâçlarda bir şifa varsa ya hacamat bıçağının kesiğinde ya ateşin dağlamasındadır; fakat ben dağlama yaptırmayı sevmem” demiştir (Buhârî, “Ṭıb”, 17). Şifalı bitkilerle ilgili bazı tavsiyeleri ise bedevî Araplar arasında bilinen tedavi metotlarının teyit edildiği uygulamalardır. Resûl-i Ekrem’in tıp eğitimi almış hekimlere ve tıp alanında tecrübesi bulunan tabiplere itibar etmesi tecrübî tıbba verdiği değeri göstermektedir.

Literatür. İslâmî ilimlerin teşekkül devrinden itibaren tıbb-ı nebevîye dair eserler telif edilmiştir. İsnâaşeriyye’nin sekizinci imamı Ali er-Rızâ’nın er-Risâletü’ẕ-ẕehebiyye’si (nşr. Muhammed Ali el-Bâr, Beyrut 1991), Halife Me’mûn için tıbbî tavsiyeler içeren küçük hacimli bir eser olup bu sahanın en erken örneklerindendir. Ancak Ali er-Rızâ hadislere neredeyse hiç yer

vermemiş, daha çok kendi tecrübelerini aktarmıştır. İbn Habîb es-Sülemî'nin eṭ-Ṭıbbü'n-nebevî diye tanınan Muḫtaṣar fi'ṭ-ṭıbb'ı ise (Ṭıbbü'l-ʿArab başlığıyla eṭ-Ṭıb ve'l-eṭıbbâʾ fi'l-Endelüsi'l-İslâmiyye içerisinde, nşr. Muhammed el-Arabî el-Hattâbî, Beyrut 1988; nşr. Camilo Álvarez de Morales-Fernando Girón Irueste, Madrid 1992; nşr. Muhammed Ali el-Bâr, Dımaşk 1993) içinde hadislerin bulunduğu ilk tıp eseri olarak bilinir (DİA, XIX, 513). İbn Habîb, Yunan tıbbından bahseden bir bölümün ardından tıpla ilgili hadisleri konularına göre tasnif etmiştir. Tıbba dair hadisler hadis kitaplarında genellikle "Kitâbü'ṭ-Ṭıb" başlığı altında verilmiştir. Mâlik b. Enes'in el-Muvaṭṭaʾı ile Abdürrezzâk es-San'ânî'nin el-Muṣannef'i gibi nisbeten erken tarihli eserlerde bu başlık altında birer bölüm bulunmamakla birlikte göz değmesi, veba, rukye, dağlama, hacamat hakkında bilgi bulunan ilâçlar, hastaların tedavisinin meşruiyeti gibi alt başlıklar vardır. Kütüb-i Sitte'den Buhârî, Ebû Dâvûd, Tirmizî ve İbn Mâce'nin eserlerinde "Kitâbü'ṭ-Ṭıb" bölümü yer almakta, Müslim'in el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'inde tıpla ilgili rivayetler "Kitâbü's-Selâm" içinde verilmektedir (Ahmed Muhammed Zebîle, Taḫrîcü ve dirâsetü eḥâdîs̱i'ṭ-ṭıbbi'n-nebevî fi'l-ümmehâti's-sitte adıyla bir yüksek lisans tezi hazırlamıştır [1988, Câmiatü Ümmi'l-kurâ [Mekke]). Daha sonra İbnü's-Sünnî, İbn Habîb en-Nîsâbûrî, Ebû Nuaym el-İsfahânî, Müstağfirî, Alâeddin Ali b. Abdülkerîm el-Kehhâl el-Hamevî, Zehebî, İbn Kayyim el-Cevziyye, Süyûtî, Şemseddin İbn Tolun, Ebü'l-Hasan İbnü'l-Cezzâr ve Kalyûbî gibi âlimler tıbb-ı nebevîye dair eserler yazmıştır. İbn Kayyim'in Zâdü'l-meʿâd'ının tıp bölümünü oluşturan ve eṭ-Ṭıbbü'n-nebevî adıyla müstakil olarak birçok defa neşredilen eseri tıbb-ı nebevî literatürünün en meşhur örneğidir. Bazı tıbb-ı nebevî kitaplarında zayıf ve uydurma rivayetlerin bulunmasına tepki gösteren bir kısım müellifler sadece sahih tıp hadislerini cemetmek istemişlerdir. Meselâ Ziyâeddin el-Makdisî, eṣ-Ṣaḥîḥayn'da geçen konuyla ilgili hadisleri eṭ-Ṭıbbü'n-nebevî adlı eserinde bir araya getirmiştir. Şemseddin İbn Tolun da eserinde tıpla ilgili uydurma hadislere yer vermediğini söylemektedir (el-Menhelü'r-revî, s. 7). Osmanlı sahasında basılan tıbb-ı nebevî eserlerinden en çok bilineni Hüseyin Remzi'nin Tıbb-ı Nebevî'sidir (İstanbul 1309, 1324).

Günümüzde gerek Batı'da gerek İslâm dünyasında tıbb-ı nebevî üzerine birçok araştırma yapılmıştır. Bunlardan bazıları konuyu genel anlamda (meselâ bk. Irmeli Perho, The Prophet's Medicine, Helsinki 1995, Studia

Orientalia, LXXIV, özel sayı) veya modern bilimsel veriler ışığında (meselâ bk. Mahmûd Nâzım en-Nesîmî, eṭ-Ṭıbbü'n-nebevî ve'l-ʿilmü'l-ḥadîs̱ I-III, Beyrut 1404/1984; Mohammad Ikram, "Tıbb-e-Nabawi and Modern Scientific Research", HI, XXVI/3 [1983], s. 3-35) değerlendirmektedir; bazıları ise çeşitli hadislerde geçen tedavi yöntemleri, ilâçlar ve tedavi amacıyla okunan dualarla ilgili monografilerdir (meselâ bk. Halîl İbrâhim Molla Hâtır, el-İṣâbe fî ṣıḥḥati ḥadîs̱i'ẕ-ẕübâbe, Cidde 1405/1985; Ali Mûnis, eṭ-Ṭıbbü'n-nebevî fî ʿilâci'l-merḍa'l-cihâzi'l-ḥazmî ve'l-kebîd, Beyrut 1412/1992; M. Osman Necâtî, el-Ḥadîs̱ü'n-nebevî ve ʿilmü'n-nefs, Kahire 1413/1993; Hassân Şemsî Bâşâ, eş-Şifâʾ bi'l-ḥabbeti's-sevdâʾ, Beyrut 1419/1999; Midhat Muhammed Sâbir Ali, "Min Hedyi'r-Resûl fi'l-viḳāye mine'l-maraż", Mecelletü'l-baḥs̱i'l-ʿilmi ve't-türâs̱i'l-İslâmî, III [Mekke 1400], s. 231-254; Nurdeen Deuraseh, "Al-Ruqyah with the Qur'an and the Du'a [the Prayer] in Islamic Medical Tradition", Journal of the International Society for the History of Islamic Medicine, IV/7 [İstanbul 2005], s. 27-32). 5-9 Rebîülevvel 1407'de [9-13 Kasım 1986] Küveyt'te düzenlenen el-Mü'temerü'l-âlemî er-râbi' ani't-tıbbi'l-İslâmî sempozyumunda tıbb-ı nebevî hakkında birçok tebliğ sunulmuştur. Türkiye'de tıbb-ı nebevîye dair tebliğ, makale, lisans, yüksek lisans ve doktora tezi olarak birçok çalışma yapılmıştır. Doktora tezlerinden bazıları şunlardır: Mahmut Denizkuşları, Tıbb-ı Nebevî (1979, UÜ İlâhiyat Fakültesi, Peygamberimiz ve Tıp adıyla İstanbul 1981, Kuran-ı Kerim ve Hadislerde Tıp adıyla İstanbul 1982); Önder Çağıran, Ahmed-i Dâî, Tıbb-ı Nebevî: İmlâ-Fonetik-Morfoloji-Karşılaştırmalı Metin (1992, İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1996, Ahmed-i Dâî'nin eseri hakkında bk. DİA, II, 57); Mustafa Dönmez, Ebu Nuaym el-İsfahânî'nin et-Tıbbü'n-nebevi İsimli Eserinin Tahkiki (2005, UÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü). Yüksek lisans tezleri arasında Abdullah Köşe'nin Hadislerde Flebotomi (1984, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü) ve Ahmet Turhanoğlu'nun Hadislerde Koruyucu Hekimlik (1996, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü) adlı çalışmaları zikredilebilir. Ali Rıza Karabulut'un Tıbb-ı Nebevî Ansiklopedisi (Kayseri 1994), İbrahim Canan'ın Hz. Peygamber'in Sünnetinde Tıp (Tıbb-ı Nebevî) (Ankara 1995), Celal Yeniçeri'nin Hz. Peygamber'in Tıbbı ve Tıbbın Fıkhı (İstanbul 2009) ile Veli Atmaca'nın Hadislerde Rukye (İstanbul 2010) isimli kitapları da tıbb-ı nebevî konusunda yayımlanmış Türkçe eserler arasında sayılabilir.

BİBLİYOGRAFYA

Miftâḥu künûzi's-sünne, s. 298-302; İbn Habîb es-Sülemî, Muḫtaṣar fi'ṭ-ṭıb (nşr. ve trc. C. Álvarez de Morales-F. Girón Irueste), Madrid 1992, neşredenlerin girişi, s. 19-24; Taberânî, el-Muʿcemü'l-evsaṭ (nşr. Mahmûd Tahhân), Riyad 1415/1996, IX, 144; Hâkim, el-Müstedrek, IV, 306; Ziyâeddin el-Makdisî, eṭ-Ṭıbbü'n-nebevî (nşr. Mecdî Fethî es-Seyyid), Tanta 1989, neşredenin girişi, s. 19; Ali b. Abdülkerîm el-Hamevî el-Kehhâl, el-Aḥkâmü'n-nebeviyye fi'ṣ-ṣınâʿati'ṭ-ṭıbbiyye (nşr. Ahmed Abdülganî M. en-Necûlî el-Cemel), Beyrut 1424/2003; Zehebî, eṭ-Ṭıbbü'n-nebevî (nşr. Ahmed Rifʿat el-Bedrâvî), Beyrut 1410/1990, s. 65; İbn Kayyim el-Cevziyye, eṭ-Ṭıbbü'n-nebevî (nşr. Abdülganî Abdülhâlik v.dğr.), Beyrut, ts. (Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye), s. 10-18; Bedreddin el-Aynî, ʿUmdetü'l-ḳārî, Kahire 1972, XVII, 363;

Süyûtî, el-Menhecü's-sevî ve'l-menhelü'r-revî fi'ṭ-Ṭıbbi'n-nebevî (nşr. Hasan M. Makbûlî el-Ehdel), Beyrut 1406/1986, neşredenin girişi, s. 22, 27-35; Şemseddin İbn Tolun, el-Menhelü'r-revî fi'ṭ-ṭıbbi'n-nebevî (nşr. Züheyr Osman el-Cuayd), Beyrut 1416/1996, s. 7; Mahmud Denizkuşları, Peygamberimiz ve Tıp, İstanbul 1981, s. 113-144; M. Ali el-Bâr, el-İmâm ʿAlî er-Rıżâ ve risâletühû fi'ṭ-ṭıbbi'n-nebevî, Beyrut 1991, s. 5-9; el-Ebḥâs̱ ve aʿmâlü'l-müʾtemeri'l-ʿâlemiyyi'r-râbiʿ ʿani'ṭ-ṭıbbi'l-İslâmî, Küveyt 1407/1986, tür.yer.; Raşit Küçük, "Tıbb-ı Nebevî Literatürü Üzerine Bir Deneme", İlim ve Sanat, I/3, Ankara 1985, s. 6-8.

Ayhan Tekineş

TIBB-ı RÛHÂNÎ

(الطبّ الروحاني)

Ahlâkın bir ruh sağlığı ilmi olduğu düşüncesinden hareketle bu ilme verilen ad.

İslâm düşüncesinde insanın varlık bütünlüğünün beden ve ruhtan (nefis) oluştuğu kabul edilmiş, bazı kaynaklarda beden sağlığını korumayı ve hastalıkları tedavi etmeyi amaçlayan bilgi dalına "tıbb-ı cesedânî", ruh sağlığını korumayı ve ruhu faziletlerle bezeyip erdemsizliklerden arındırmayı amaçlayan bilgi dalına da "tıbb-ı rûhânî" denilmiştir. Seyyid Şerîf el-Cürcânî tıbb-ı rûhânîyi "mânevî mükemmellikleri, hastalıklarla bunların tedavi yollarını, mânevî sağlığın ve itidalin nasıl korunacağını öğreten ilim" şeklinde tanımlar (et-Taʿrîfât, "eṭ-Ṭıbbü'r-rûḥânî" md.). "et-Tabîbü'r-rûhânî" dediği ahlâk eğitimcisini de "irşada ve mânevî olgunlaştırmaya muktedir uzman kişi" diye tarif eder (a.g.e., "eṭ-Ṭabîbü'r-rûḥânî" md.). Tehânevî aynı tabirleri sûfîlere mal ederek Cürcânî'ninkine yakın ifadelerle tanımlamıştır (Keşşâf, II, 899).

Literatürde ahlâk ilmi için et-tıbbü'r-rûhânî terkibinin kullanılması Eflâtun'a dayanan anlayıştan kaynaklanmaktadır. Eflâtun'a göre kötülük sağlıklı bir davranış olmayıp bir tür ruh hastalığıdır ve bu hastalık gerçek bilgi olan felsefe ile tedavi edilir (meselâ bk. Gorgias, s. 60-65, 109-110; Timaios, s. 118-122, 125-126; benzer görüşler başka Yunan filozoflarında da vardır, meselâ bk. Câlînûs, s. 42-43; ayrıca bk. Abdul Quasem, LXXI/3-4 [1981], s. 216-217). Grek mirasının İslâm dünyasına aktarılmasından itibaren bu anlayış müslüman düşünürlerce de benimsenmiştir. Nitekim Ya'kūb b. İshak el-Kindî Risâle fi'l-ḥîle li-defʿi'l-aḥzân'da ahlâkı bir ruhanî tıp olarak ele almıştır. Kindî, daha sonra Ebû Bekir er-Râzî ve diğer müelliflerin eserlerine ad olarak vereceği bu terkibi kullanmamışsa da kontrolsüz öfke ve şehvet gibi duyguların baskısıyla ortaya çıkan taleplerin ve üzüntü, kaygı, ölüm korkusu gibi tezahürlerin ruh hastalıklarına yol açması yanında insanın ahlâkî yetkinliğine engel olacağı ve onu mutsuz kılacağı fikrini işlemiştir.

Bilindiği kadarıyla İslâm düşüncesinde eṭ-Ṭıbbü'r-rûḥânî başlığıyla eser yazan ilk düşünür Ebû Bekir er-Râzî'dir. Râzî eserinde tıp ilminin biri bedenî, diğeri ruhî şeklinde iki dalından bahseder. Bunların ilki fizyolojik hastalıkları önlemeyi ve tedavisini, ikincisi ahlâkî hastalıklardan korunmayı, bunları tedavi ederek insanı erdemli kılmayı amaçlar. Râzî bedenle ruh arasındaki ilişkide yönetimin ruha ait olduğunu düşünmüş, insanda gelişen psikolojik uyarmaların ve ruhun çektiği elemlerin fizyolojik belirtilerle açıklanabileceğini ifade etmiş, bu sebeple beden tabibinin aynı zamanda ruh tabibi olması gerektiğini söylemiştir. Bu maksatla mânevî hekimlik için bazı kurallar koymuştur (De Boer, s. 149). Râzî'nin eṭ-Ṭıbbü'r-rûḥânî'yi telif etmesinin sebebi bedenî hekimlikle mânevî hekimlik arasında bir bağ görmesidir. Eserini, daha çok rezîletlerin el alındığı yirmi bölüme ayıran Râzî insanın tutkularını aklın buyruğuna vermesi gerektiğini düşünür. Eflâtun'da görüldüğü gibi nefsin melekelerini inceler ve nefsin kusurlarını bilmenin önemi üzerinde durur. Cinsel aşk, kendini beğenme, kıskançlık, öfke, yalan, cimrilik, kaygı, üzüntü, hayâsızlık, şehvet düşkünlüğü, bir şeye körü körüne bağımlılık gibi kötü huyları tahlil eder ve bunlardan kurtulmanın yollarını gösterir.

Hamîdüddin el-Kirmânî, Râzî'nin eserini eleştirmek amacıyla el-Aḳvâlü'ẕ-ẕehebiyye fi'ṭ-ṭıbbi'n-nefsânî başlıklı bir eser kaleme almıştır. Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî de eṭ-Ṭıbbü'r-rûḥânî adıyla muhtasar bir eser yazmış, otuz bölümden oluşan eserinin tamamında Râzî'nin eṭ-Ṭıbbü'r-rûḥânî'sinden bol miktarda faydalanmasına rağmen ne onu ne de eserini anmıştır. Ahlâkı tıbb-ı rûhânî olarak ele alan düşünürlerden biri de Kindî'nin öğrencisi Ebû Zeyd el-Belhî'dir. Onun iki bölümden meydana gelen Meṣâliḥu'l-ebdân ve'l-enfüs adlı eserinin ilk bölümü beden sağlığının korunmasını ve fizyolojik hastalıkların tedavisini, ikinci bölümü ahlâkî sağlığı koruma ve ahlâkî hastalıkları tedavi etme yollarını gösterir. Belhî'nin bu kitabı yazmasının sebebi bedenle ruh arasındaki ilişkinin ahlâkî sonuçlarını incelemek olmalıdır. Belhî, kendisinden önce beden sağlığına dair birçok eser yazıldığı halde ruh sağlığının ihmal edildiğini belirterek eserinin bu alanda öncü bir rol taşıdığını ileri sürmektedir (DİA, V, 413-414).

Ruhbeden ilişkisi hakkındaki geleneksel anlayışı sürdüren Fârâbî, ahlâk için et-tıbbü'r-rûhânî terkibini kullanmamışsa da konuya geniş yer ayırdığı

Fuṣûlü’l-medenî’nin başında bu ilmi mânevî tabâbet olarak ele almış, et-Tenbîh ʿalâ sebîli’s-saʿâde adlı eserinde de aynı yaklaşımı sergilemiştir. Buna göre beden gibi ruh için de sağlık ve hastalık söz konusudur. Beden sağlığı, bedenin ve bedenî unsurların yapısının nefse fiillerini en mükemmel şekilde yapma imkânı verecek biçimde kusursuz olmasıdır. Bunun gibi ruh sağlığı da ruhî melekelerin iyi ve güzel fiiller yapmaya elverişli olması, ruhun hasta olması ise melekelerinin kötülükler ve çirkin davranışlar yapmasına yol açacak durumda bulunmasıdır (Fuṣûlü’l-medenî, s. 103). Bedenî hastalıkları tedavi edecek tabibin öncelikle bedeni, onun organlarını tanıması, daha sonra bunlardaki hastalıkları, bu hastalıkların nasıl giderileceğini bilmesi gerektiği gibi nefsin tedavisiyle uğraşacak kişinin de nefsi ve onun çeşitli melekelerini tanıması, bunlarda çıkabilecek kusurları ve sebeplerini bilmesi gerekir (a.g.e., s. 105). Bir siyaset felsefecisi olan Fârâbî ahlâk ilminin bir tabâbet sayıldığı şeklindeki düşüncesini medenî hayata uygulayarak toplumun da sağlıklı veya hasta olabileceğine işaret etmektedir. Toplumun sağlıklı olması halkın dengeli bir ahlâkî hayat yaşaması, hasta olması da bu hayattan sapması demektir. Buna göre bireylerde ve toplumlarda baş gösteren mânevî hastalıklar için bir tabibe gerek vardır. Fârâbî’ye göre nefislerin tabibi medenî insandır; buna melik de denir (a.g.e., s. 104-105). İhvân-ı Safâ’nın Resâʾil’inde nefsin arındırılması ve ahlâkın düzeltilmesinden bahsedilirken yanlış inanç ve düşüncelere kapılmış insanları aydınlatan kişinin onları yumuşaklıkla tedavi etmeye çalışan bir tabip gibi davranması gerektiği belirtilir (Resâʾil, IV, 10). İhvân-ı Safâ peygamberlerle sahâbîlerini ve halifelerini ruh tabipleri diye niteler (a.g.e., IV, 16, 29).

Bu ilk düşünürlerden itibaren ahlâkın bir ruh sağlığı ilmi kabul edilmesi gelenek halini almıştır. Meselâ İbn Miskeveyh, tıp bilimiyle ahlâk arasında bağ kurarak koruma tedbirleri ve tedavi açısından ahlâkî eğitimde tıptan yararlanılması gerektiğini söylemiştir. Zira bedenî tıp gibi ahlâkî

tıp da biri ahlâkî sağlığı koruma tedbirleri, diğeri bozulan ahlâkı iyileştirme faaliyetleri olmak üzere ikiye ayrılır. Buna göre insan nefsi iyi ve erdemli olursa erdemlere kavuşmayı sever, gerçek ilimlere ve sağlıklı bilgilere arzu duyar. O halde nefis akıl dizginiyle kontrol edilmelidir (Tehẕîbü’l-aḫlâḳ, s. 151-152). Ahlâkı tıpla ilişkilendirme anlayışını devam ettiren Gazzâlî’ye göre kötü huylar kalbin hastalıklarıdır. İnsanın ebedî hayattaki mutluluğunu

yok edecek derecede tehlikeli olan bu hastalıkların tabipleri bedensel hastalıklar alanındaki tabiplerden daha ağır bir sorumluluk taşır. Tıbbın bu türünü öğrenmek her aklı başında insan için bir zorunluluktur (İḥyâʾ, III, 49). Bedenî hastalıklarla mücadele edip sağlığını kazanmak gibi ruh sağlığını korumak için de kötü huyları yok edip güzel huyları elde etmek gerekir. Ahlâkta aşırılıklardan kurtularak dengeli bir ruhî yapıya kavuşmak için kötü huylar zıtlarıyla, meselâ cahillik hastalığı öğrenimle, cimrilik hayır yapmakla, kibir alçak gönüllülükle, şehvet de tutkuları dizginlemekle tedavi edilir. Bedensel hastalıklardan kurtulurken acı ilâçlara sabredildiği gibi kalbin hastalıklarından kurtulmak için de mücâhede ve sabrın acılığına katlanılmalıdır; çünkü bedenin hastalığı nihayet ölümle son bulur, ruhun hastalığı ise ölüm ötesinde de devam eder (a.g.e., III, 60-61). Gazzâlî eserinde yeme içme tutkusu, dünya tutkusu, cimrilik ve mal tutkusu, makam tutkusu, riya, kibir vb. konuları derin psikolojik analizlerle incelemiş, bunların iyileştirilmesi için de "ilâç" ve "tedavi" kelimelerini kullanmıştır.

Nasîrüddîn-i Tûsî, geniş ölçüde İbn Miskeveyh'in Tehẕîbü'l-aḫlâḳ'ından faydalanarak yazdığı Aḫlâḳ-ı Nâṣırî'de birinci bölümün dokuzuncu faslında geleneğe uyarak biri tıbb-ı ebdân, diğeri tıbb-ı nüfûs olmak üzere iki çeşit tıptan söz etmiş, özellikle sosyal çevrenin ahlâk üzerindeki etkisi dolayısıyla erdemli bir çevrede yaşamayı ve iyilerle ilişki kurmayı öğütlemiştir. Onuncu bölümde Gazzâlî gibi ahlâkî hastalıkların zıtlarıyla tedavi edilmesi gerektiğine işaret ettikten sonra çeşitli erdemsizlikleri sıralayarak bunları iyileştirmenin yollarını göstermiştir. Bu arada Kindî'yi izleyip üzüntü ve kederi de birer hastalık kabul eden Tûsî bunların tedavi yollarını anlatırken Kindî'nin yanı sıra İbn Miskeveyh ve Gazzâlî'den geniş ölçüde yararlanmıştır.

Son dönem Osmanlı âlimlerinden Mehmed Reşid Hıfz-ı Sıhhat-i Ahlâk yahud Fezleke-i Tıbb-ı Rûhânî başlıklı bir risâle yazmıştır (bk. bibl.). Risâlede ahlâk ilmine dair kısaca bilgi verildikten sonra ahlâk sağlığının niteliği, ölçüsü, ahlâk sağlığını koruma ve geliştirme yolları anlatılmaktadır. Öte yandan tıp ve sihir konularının iç içe geçtiği bazı eserlere de tıbb-ı rûhânî adı verildiği görülmektedir. Meselâ Seyyid Mustafa Murtazâ el-Âmilî göz değmesi, büyü gibi sebeplere dayandırdığı bedenî hastalıkların tedavisi için çeşitli kaynaklardaki duaları toplayarak Bülġatü'l-emel ile'ş-şifâʾi'l-ʿâcil bi'ṭ-ṭıbbi'r-rûḥânî adıyla bir eser meydana getirmiştir (bk.

bibl.). Müellife göre -göz değmesinde görüldüğü gibi-ruh bedene tesir edebilir, hatta mala mülke zarar verebilir; sihirbazların da insanlar üzerinde etkilerinin olduğu bilinmektedir. Âmilî, bu tür zararlı etkenlerden doğduğunu ileri sürdüğü birçok hastalık zikrederek bunların tedavisi için sihir formülleri ve harf tılsımlarının uygulanmasını, şifa âyetleri ve dualarının okunmasını önermekte, ayrıca hastalıklardan kurtaracağını söylediği âyetlerle ilgili Hz. Peygamber, Ehl-i beyt ve Şîa imamlarından dualar aktarmaktadır. Ebûbekir Nusret Efendi'ye ait Türkçe Mâ Hadar fi't-tıbbi'r-rûhânî adlı eserin ruhanî tıbba dair ilk bölümünde de maddî ve mânevî ihtiyaçların karşılanmasına ve sıkıntıların giderilmesine imkân sağlayacağına inanılan âyetler, dualar, tılsım ve sihir formülleriyle vefkler; cismânî tıbba dair olan ikinci bölümde ise fizyolojik hastalıklar için çeşitli maddî nesnelerden ilâç formülleri gösterilmektedir. Müellifi meçhul Risâle fi'ṭ-ṭıbbi'r-rûḥânî adlı bir eserde de yer yer İbn Sînâ'ya atıflar yapılarak birçok fizyolojik ve psikolojik hastalıktan bahsedilmekte, bunlara iyi geldiği ileri sürülen tıbbî ve sihrî formüller verilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Tehânevî, Keşşâf, II, 899; Eflâtun, Timaios (trc. Erol Güney-Lütfi Ay), İstanbul 1943, s. 118-122 (86b-88c), 125-126 (90a-d); a.mlf., Gorgias (trc. Reyan Erben), Ankara 1946, s. 60-65 (477e-480a), 109-110 (505a-b); Câlînûs, el-Aḫlâḳ (nşr. P. Kraus, Mecelletü külliyyeti'l-âdâb, V/1 içinde), Kahire 1937, s. 42-43; Ya'kūb b. İshak el-Kindî, Üzüntüden Kurtulma Yolları: Hîle li-def'i'l-ahzân (nşr. ve trc. Mustafa Çağrıcı), İstanbul 1998, tür.yer.; Ebû Bekir er-Râzî, eṭ-Ṭıbbü'r-rûḥânî (nşr. P. Kraus, Resâʾil felsefiyye içinde), Kahire 1939; ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 1-4; Ebû Zeyd el-Belhî, Meṣâliḥu'l-ebdân ve'l-enfüs (nşr. Mahmûd el-Masrî), Kahire 1426/2005, tür.yer.; Fârâbî, Fuṣûlü'l-medenî (nşr. ve trc. D. M. Dunlop), Cambridge 1961, s. 103-105; a.mlf., et-Tenbîh ʿalâ sebîli's-saʿâde, Haydarâbâd 1346, s. 9-15; İhvân-ı Safâ, er-Resâʾil, Beyrut 1377/1957, IV, 8-32; İbn Miskeveyh, Tehẕîbü'l-aḫlâḳ (nşr. Hasan Temîm), Beyrut 1398, s. 151-152; Gazzâlî, İḥyâʾ, III, 49, 60-63; Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, eṭ-Ṭıbbü'r-rûḥânî, Dımaşk 1348; Nasîrüddîn-i Tûsî, Aḫlâḳ-ı Nâṣırî (nşr.

Müctebâ Mînovî-Ali Rıza Haydarî), Tahran 1369 hş., s. 155-202; Ebûbekir Nusret Efendi, Mâ Hadar fi't-tıbbi'r-rûhânî, İstanbul 1303; Mehmed Reşid, Hıfz-ı Sıhhat-i Ahlâk yahud Fezleke-i Tıbb-ı Rûhânî, İstanbul 1311; Risâle fi'ṭ-ṭıbbi'r-rûḥânî, Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi, nr. 1407; J. T. de Boer, Târîḫu'l-felsefe fi'l-İslâm (trc. M. Abdülhâdî Ebû Rîde), Beyrut 1981, s. 149; Mustafa Murtazâ el-Âmilî, Bülġatü'l-emel ile'ş-şifâʾi'l-ʿâcil bi'ṭ-ṭıbbi'r-rûḥânî, Beyrut 1416/1996; M. Abdul Quasem, "Psychology in Islamic Ethics", MW, LXXI/3-4 (1981), s. 216-217; Seyfi Kenan, "Ebu Bekr Zekeriya er-Râzi'nin et-Tıbbu'r-ruhâni'sinde Davranış Bozuklukları ve Islahı", Tıp Tarihi Araştırmaları, sy. 9, İstanbul 1999, s. 91; İlhan Kutluer, "Belhî, Ebû Zeyd", DİA, V, 413-414.

Mustafa Çağrıcı

TIBHÂNE-i ÂMİRE

(bk. MEKTEBi TIBBİYYE).

TIFLÎ AHMED ÇELEBİ

(ö. 1070/1660)

Divan şairi, meddah.

Şeyhî Mehmed Efendi, Müstakimzâde, İsmâil Belîğ ve Hammer doğum yerini İstanbul olarak gösterir. Ancak Safâyî, adını Ahmed diye kaydettikten sonra onun Abdülaziz Efendi adlı bir zatın oğlu olduğunu ve Trabzon'da dünyaya geldiğini söyler (Tezkire, s. 358). Şiir yazmaya çocuk yaşlarında başladığından "Tıflî" mahlasını almıştır. Memleket hasretiyle yazdığı bazı şiirlerinden İstanbul'a sonradan geldiği anlaşılmaktadır. Evliya Çelebi boyunun uzunluğundan dolayı ayrıca "Leylek Tıflî" lakabıyla anıldığını belirtir (Seyahatnâme, I, 671). Şiirleri ve meddahlığı ile döneminde sevilen bir kişi olduğu zikredilmektedir (Akbulut, s. 9). Her ne kadar tezkirelerde şairliği övülüyorsa da kendisi daha ziyade meddah ve nedim diye şöhret bulmuştur.

Tıflî keskin zekâsı sayesinde kısa sürede IV. Murad'ın hizmetine girerek onun meddahı ve nedimi oldu. Şairin IV. Murad'ın meclislerinde Şehnâme'yi okumasının yanı sıra mizahî kıssalar yazdığı da bilinmektedir. Ayrıca sülüs, nesih, ta'lik ve hurde ta'likte mâhir bir hattattı; padişah ve devlet ricâli için birçok kitap istinsah ettiği kaydedilmektedir. Gümrük ve evkaftaki vazifelerinden elde ettiği gelirle rahat bir ömür sürdüğü, serbest ve rindâne bir hayat geçirdiği belirtilmektedir. Buna rağmen devlet işlerinin kötü gidişini yer yer şiirlerine aksettirdi ve siyasî otoritenin bunlara kayıtsız kaldığını vurgulamaktan

çekinmedi. Abdülbaki Gölpınarlı, Tıflî'nin Melâmiyye-i Bayrâmiyye'ye mensup, İdrîs-i Muhtefî'ye bağlı ve Sarı Abdullah Efendi'nin sohbet arkadaşı olduğunu belirtmektedir (Melâmîlik ve Melâmîler, s. 132). Şairin ölüm tarihi hakkında çeşitli bilgiler bulunmaktadır. Safâyî, Nâil Tuman ve Hammer vefat yılını 1074 (1663-64) olarak gösterirken Müstakimzâde ve Şeyhî onun 1071'de (1660-61) öldüğünü söyler. Ancak akrabasından Nazmî Mehmed Efendi ve Nâilî'nin ölümüne düşürdükleri, "Dedim gehvâre-i

cennette Tıflî'ye makām eyle" ve "Gehvâre-i râhat ola Tıflî'ye lahd" mısraları ile divanının The British Library nüshasında kayıtlı (Or., nr. 7214, vr. 79b) tarihler Tıflî'nin vefat tarihinin 1070 (1660) olduğunu ortaya koymaktadır (Çınar, s. 25). Süleyman Fâik Efendi'nin Mecmûa'sına göre (vr. 61b) evi Kocamustafapaşa'da bulunan şairin mezarı Silivrikapı dışında Hazreti Bâlî civarındadır.

Safâyî, Tıflî'nin şiirlerini belâgat ve fesahat bakımından övgüye lâyık bulurken Rızâ ve Güftî onun "tâzegû" olduğunu söyler. Kendisinden bahseden diğer kaynaklarda da yüksek mertebede şiir yazdığı, hissiyatında incelik ve edasında metanet bulunduğu belirtilir (Akbulut, s. 10). Şeyhî Mehmed Efendi, Vekāyiu'l-fuzalâ'sında herkesin bildiği hikâyeleri Tıflî'nin farklı bir üslûpla anlattığını kaydeder. Şiirlerine nazîre yazan Nedîm, Tıflî'yi etrafındaki şairlerden ayıran özellikleri sebebiyle övgüyle anar (Nedim Divanı, s. 303-304). Şiirlerindeki orijinal imajlara ve yer yer görülen sebk-i Hindî tesirine rağmen üslûbu akıcı ve sadedir (Çınar, s. 36). Fehîm-i Kadîm, Bâkî ve Şeyhülislâm Zekeriyyâzâde Yahyâ Efendi'den etkilendiği bilinen şair pazar geceleri beraberce Şehnâme okudukları Nef'î, Cevrî İbrâhim Çelebi, Arzî, Nedîm ve Uzletî gibi şairlere tesir etmiştir. Meddahlığı şairliğini gölgede bıraktığından divan şairleri arasında hak ettiği yeri alamamışsa da Türk meddahları içinde büyük bir üne sahip olmuştur. M. Fuad Köprülü onu Osmanlı meddahlarının en meşhuru saymak gerektiğini kaydeder. Kime ait olduğu tam bilinmeyen "Sansar Mustafa, Hançerli Hanım, Letâifnâme, Kanlı Bektaş" vb. hikâyeler ona atfedilir. Birçok edebî gelenekten etkilenen Tıflî'nin hikâyeleri zamanla gelişerek kendine özgü türler oluşturmuştur (Sayers, bk. bibl.).

Eserleri. 1. Divan. Türkiye'de ve yurt dışındaki kütüphanelerde on dört nüshası tesbit edilen divanda bir mesnevi (Sâkīnâme), yirmi sekiz kaside, bir terkibibend, bir müseddes, 197 gazel, dört rubâî, üç kıta, altı müfred, yedi tarih manzumesi bulunmaktadır. Köprülü, British Museum nüshasının sadece gazeliyyâtı ihtiva ettiğini belirtirse de (İA, XII/1, s. 234) bu doğru değildir. Süleymaniye Kütüphanesi'nde bir nüshası olan (Hacı Mahmud Efendi, nr. 3518) divan üzerine bir bitirme (Kâşif Yılmaz, 1983, Atatürk Üniversitesi), iki yüksek lisans (Berrin Uyar Akalın, 1991, Hacettepe Üniversitesi; Vildan Özdingiş, 1991, SÜ) ve bir doktora (Bekir Çınar, 2000, Fırat Üniversitesi) tezi hazırlanmıştır. 2. Sâkīnâme. Divanın bazı

nüshalarında yer alan (meselâ bk. Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 3518) 241 beyitlik bir manzume olup mesnevi nazım şekliyle ve aruzun “mef‘ûlü mefâilün feûlün” kalıbıyla yazılmıştır. Şairin Melâmîlik’le olan bağının ve tarikat silsilesinin kaydedilmesi bakımından dikkat çekici olan bu eseri Ayıntablı Aynî, Tıflî’nin şairliğinin ispatı şeklinde görür. Bekir Çınar bu eser üzerine bir makale yayımlamıştır (Türklük Bilimi Araştırmaları, sy. 12 [Niğde 2002], s. 111-153). Bazı kaynaklarda, Eski Zağralı Tarzî’nin yazdığı 184 beyitlik hicviyye tarzındaki Vasiyyetnâme (Nuruosmaniye Ktp., nr. 4967/1, vr. 61-66) Tıflî’ye atfedilir. Flügel, Katalog’unda Tıflî’nin birçok şiirinin yer aldığını belirtir (I, 721). Millet Kütüphanesi’ndeki bir mecmuada da (nr. 624) Tıflî’nin şiirleri bulunmaktadır (Çınar, s. 55). David Selim Sayers, Tıflî’nin hikâyeleri üzerine bir yüksek lisans çalışması yapmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Nedim Divanı: Külliyat (haz. Halil Nihad Boztepe), İstanbul 1338-40, s. 303-304; Rızâ, Tezkire (nşr. Ahmed Cevdet), İstanbul 1316, s. 63; Güftî ve Teşrîfâtü’ş-şuarâsı (haz. Kâşif Yılmaz), Ankara 2001, s. 166; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, I, 671; Mustafa Safâyî Efendi, Tezkire (haz. Pervin Çapan), Ankara 2005, s. 358; Belîğ, Nuhbetü’l-âsâr, s. 292; Şeyhî, Vekāyiu’l-fuzalâ, I, 677; Sâlim, Tezkire, İstanbul 1315, s. 568; Müstakimzâde, Tuhfe, s. 60; a.mlf., Mecelletü’n-nişâb, Ankara 2000, s. 304; Süleyman Fâik Efendi, Mecmûa, İÜ Ktp., TY, nr. 3472, vr. 61b; Hammer, GOD, III, 449; Flügel, Handschriften, I, 721; Rieu, Catalogue, s. 198; Sicill-i Osmânî, III, 252; Abdülbâki [Gölpınarlı], Melâmîlik ve Melâmîler, İstanbul 1931, s. 132; Pertev Naili Boratav, Halk Hikâyeleri ve Halk Hikâyeciliği, İstanbul 1946, s. 122; Ömer Akbulut, Trabzon Şairleri, Trabzon 1953, s. 9, 10; Bekir Çınar, Tıflî Ahmed Çelebi, Hayatı, Edebî Kişiliği, Eserleri ve Divanı’nın Tenkitli Metni (doktora tezi, 2000), Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 25, 36, 55; Mehmet Nâil Tuman, Tuhfe-i Nâilî (haz. Cemâl Kurnaz-Mustafa Tatcı), Ankara 2001, II, 589; David Selim Sayers, Tıflî Hikâyelerinin Türsel Gelişimi (yüksek lisans tezi, 2005), Bilkent Üniversitesi Ekonomi ve Sosyal Bilimler Enstitüsü; “Tıflî, Ahmed Çelebi”,

TA, XXXI, 182; M. Fuad Köprülü, “Tıflî Ahmed Çelebi”, İA, XII/1, s. 234-235.

Bekir Çınar

TIĞNERÎ

(الطغنري)

Ebû Abdillâh el-Hâc Muhammed b. Mâlik el-Mürrî el-Gırnâtî et-Tığnerî (ö. 504/1110'dan sonra)

Endülüslü ziraat âlimi, edip ve şair.

V. (XI.) yüzyılın ortalarında Gırnata'nın kuzeybatısındaki Tığner köyünde doğdu. İbn Mâlik et-Tığnerî ve el-Hâc el-Gırnâtî diye de anılır. Benî Mürre kabilesinden yöneticilerle yakın ilişkisi olan tanınmış bir aileye mensuptur. Hayatının erken bir döneminde ailesiyle birlikte Gırnata'ya göç etti. Önceleri oyun ve eğlenceyle geçen bir hayat sürerken daha sonra ilme yöneldi; İbn Bassâl et-Tuleytılî'den ziraat (filâha) öğrenimi gördü ve bu konuda uzman oldu. İleriki yıllarda gittiği İşbîliye'de (Sevilla) tabip Ebü'l-Hasan Şihâb b. Muhammed'den tıp okuduğu (494/1101) bilinmektedir. Gırnata'da hüküm süren Zîrîler hânedanının son emîri Abdullah b. Bulukkîn ve Murâbıt Emîri Temîm b. Yûsuf b. Tâşfîn'in hizmetinde bulundu. Ardından tarım yöntemleri ve tarım ürünleri konusunda bilgisini geliştirmek için doğu İslâm ülkelerine seyahate çıktı. Zehretü'l-bustân adlı eserinde yer yer dile getirdiği gibi Selâ'ya, Kal'atü Benî Hammâd'a ve Kahire'ye uğradı; el-Hâc diye anıldığına göre muhtemelen buradan Hicaz'a gidip hac farîzasını eda etmiştir. Daha sonra Şam bölgesine geçti ve Dımaşk, Askalân, Halep gibi şehirleri dolaştı. Ziraat konusunda geniş tecrübe sahibi olarak döndüğü Gırnata'da vefat etti. Zehretü'l-bustân'ı 504 (1110) yılı civarında yazdığına göre bu tarihten sonra ölmüştür. Tarım alanındaki uzmanlığı yanında çağdaşı İbn Bessâm eş-Şenterînî ve daha sonra Lisânüddin İbnü'l-Hatîb gibi edip ve tarihçiler onun şiir ve edebiyat alanındaki yeteneğine de işaret ederler.

Tığnerî, Gırnata Valisi Temîm b. Yûsuf b. Tâşfîn'e sunduğu Zehretü (Zehrü)'l-bustân ve nüzhetü'l-eẕhân adlı eseriyle tanınmıştır. Bilimsel tarım alanında günümüze ulaşan önemli eserlerden biri olan Zehretü'l-bustân bir mukaddime ve 234 fasıldan meydana gelmektedir. Müellif mukaddimede

ziraata teşvik edip ziraatla uğraşanların mânevî mertebelerine işaret eden âyet ve hadisleri zikrettikten sonra ziraatla ilgili bazı şer‘î hükümlere değinir. Ardından mevsimlerin, çeşitli bölge ve ülke topraklarının özellikleri, insanlar,

hayvanlar, bitkiler, ağaçlar, meyveler ve örnek üretim usulleri konusunda teorik ve deneysel bilgiler verir. Tığnerî eski Yunanlılar'ın, Araplar'ın ve diğer milletlerin ziraata dair eserlerinden elde ettiği bilgileri şahsî tecrübeleriyle geliştirerek değerlendirmiştir. Yer altı sularından yararlanma, kuyu kazma, ekim ve hasat zamanı ve yöntemleri, bitki ve ürünlerin verim ve kalitesini arttırma, bunları âfet ve hastalıklardan koruma yolları eserde ele alınan diğer konulardır. Kitapta ayrıca bitkilerin ve tarımsal ürünlerin hangi hastalıklara iyi geldiğine işaret edilmiştir. Müellifin yararlandığı kaynaklar arasında İbn Vahşiyye'nin el-Filâḥatü'n-Nabaṭiyye'si, İbn Bassâl'in Kitâbü'l-Filâḥa'sı, İbn Vâfid el-Lahmî'nin el-Mecmûʿ fi'l-filâḥa'sı, Ebû Bekir er-Râzî'nin el-Ḥâvî'si, Câbir b. Hayyân'ın el-Ḫavâṣ ve eṭ-Ṭılsımât adlı eserleri, Ali b. Rabben et-Taberî'nin Firdevsü'l-ḥikme'si ve İbn Mâseveyh'in eserleri anılabilir. Tığnerî, eserini telif ederken Aristo'ya nisbet edilen Kitâbü'n-Nebât'ı, Kustâ b. Lûkā'nın el-Filâḥatü'l-Yûnâniyye'si (el-Filâḥatü'r-Rûmiyye), Anatolius'un Kitâbü'l-Ḫizâne'si yanında Batlamyus, Câlînûs, Democritos gibi filozof ve bilginlerin eserleriyle müellifini zikretmediği el-Filâḥatü'l-Hindiyye adlı kitaba da başvurmuştur. Zehretü'l-bustân, Expiracion Garcia-Sanchez (Madrid 2000) ve Muhammed Mevlûd el-Meşhedânî (Dımaşk 1422/2001) tarafından neşredilmiştir. İbn Liyûn et-Tücîbî'nin ziraata dair meşhur manzumesinde bu eserin metnini esas aldığını ileri süren Ahmed et-Tâhirî onun Zehretü'l-bustân üzerine yazdığı ihtisarı da neşretmiştir (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

Tığnerî, Zehretü'l-bustân ve nüzhetü'l-ez̠hân (nşr. E. Garcia-Sanchez), Madrid 2000; a.e. (nşr. M. Mevlûd el-Meşhedânî), Dımaşk 1422/2001; İbn Bessâm eş-Şenterînî, ez̠-Z̠aḫîre, I/2, s. 805; İbn Liyûn, İḫtiṣârât min Kitâbi'l-Filâḥa (nşr. Ahmed et-Tâhirî), Dârülbeyzâ 1422/2001, neşredenin

girişi, s. 8-9, 21-22, 44-63; İbnü'l-Hatîb, el-İḥâṭa, I, 129; II, 282; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 74; Îżâḥu'l-meknûn, I, 619; Sâmî Halef Hamârneh, Târîḫu türâs̱i'l-ʿulûmi'ṭ-ṭıbbiyye ʿinde'l-ʿArab ve'l-müslimîn, Amman 1406/1986, s. 361; Beşîr Atıyye, "el-Kitâbâtü'l-ʿArabiyyetü'l-ḳadîme fi'l-filâḥa", İshâmâtü'l-ʿArab fî ʿilmi'l-filâḥa, Küveyt 1408/1988, s. 10, 20-21, 38-39; Abdüllatîf Ubeyd, "el-Medresetü'l-filâḥiyye bi'l-Endelüs fi'l-ḳarneyni'l-ḫâmis ve's-sâdis li'l-hicre", a.e., s. 407; E. Garcia-Sanchez, "Agricultura y Legislacion Islamica: El Prologo del Kitāb Zuhrat al-Bustān de al-Tighnarī", Ciencias de la Naturaleza en al-Andalus: Textos y Estudios (ed. E. Garcia-Sanchez), Granada 1990, s. 179-193; a.mlf., "al-Ṭig̱ẖnarī", EI² (İng.), X, 479-480; Züheyr Humeydân, Aʿlâ-mü'l-ḥaḍâreti'l-ʿArabiyyeti'l-İslâmiyye, Dımaşk 1996, V, 479; J. Vernet, Fażlü'l-Endelüs ʿalâ s̱eḳāfeti'l-Ġarb (trc. Nihad Rızâ), Dımaşk 1997, s. 24-69; Ahmed et-Tâhirî, eṭ-Ṭıb ve'l-filâḥa fi'l-Endelüs beyne'l-ḥikme ve't-tecrîb, Muhammediye 1997, s. 88-89, 91, 94, 100; S. M. Imamuddin, "al-Filāhah (Farming) in Muslim Spain", IS, I/4 (1962), s. 55, 57-58, 59; G. S. Colin, "Filāḥa", EI² (İng.), II, 901-902.

Muhammed Hişâm en-Naʿsân

TILSIM

(الطلسم)

Aktif semavî güçlerin pasif yer güçleriyle temasa geçerek onları etkilemesinden söz eden sanal bir ilim.

Arapça'ya Grekçe telesmadan geçmiş olup sözlükte "tabiat üstü güçlere, birtakım sırlara sahip olan nesne, çözülemeyen düğüm, anlamı gizli ve kapalı söz" mânasına gelir. Arapça'da tılesm, tıllesm, talsem, talism, tıllism, tılsim şekillerinde kullanılır. Bazı âlimler yanlış olarak kelimenin Arapça tasalluttan geldiğini söylemiştir (Taşköprizâde, I, 365; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1114). Arapça'dan Batı dillerine talisman biçiminde geçen tılsım karşılığında Latince'de amulet kelimesi (takdis edilmiş, tabiat üstü güce sahip nesne) yer alır. Türkler arasında bu mânada hamail, efsun ve büyü kelimeleri yaygındır. Tılsım Anadolu folklorunda "büyünün etkisini sağlayan araç, define vb. gizli şeyleri bulmaya, kapalı kapıları açmaya yarayan söz, kadınların nazardan ve kötülüklerden korunmak için başlarına taktıkları metal süs eşyası" mânasında kullanılır. Tılsım terim olarak "uygun zaman ve konumdaki aktif semavî kuvvetlerin pasif yer güçleriyle temasa geçerek onları etkilemesi keyfiyeti" diye tanımlanır. İbn Haldûn'a göre beşerî nefisler semavî güçlerden (feleklerin mizacından), unsurlardan veya sayıların havassından yardım alarak yahut yardım almadan unsurlar âleminde etkili olabilir. Birincisine tılsım, ikincisine sihir denilir (Muḳaddime, III, 1147). Tılsımın ilm-i nücûm ve sihirle ilgili iki türünün bulunduğunu kaydeden Taşköprizâde birincisini "fiile uygun zaman ve konumda faal semavî güçlerin edilgen yer kuvvetleriyle terkibi keyfiyetini konu edinen ilim", ikincisini "ta'vize adı verilen yaprak, taş, deri ve kâğıt gibi maddeler üzerine yazılmış/kazılmış yazı, sayı, resim, çizgi ve işaretlerin keyfiyetinden bahseden ilim" diye tarif eder (Mevzûâtü'l-ulûm, I, 365). Kâtib Çelebi ise kevn ve fesad âleminde tılsımdan beklenen etkiyi sağlayacak olağan üstü işleri başarmak için tütsü, buhur vb. ruhaniyeti arttırıcı yollara başvurulduğunu, ilke ve sebepleri bilindiği için tılsımın kaynağının sihre göre daha belirgin, faydasının ise açık, ancak gerçekleştirilmesinin çok zor olduğunu kaydeder (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1114-

1115). Seyyid Şerîf el-Cürcânî'ye göre mıknatısın demiri, kehribarın saman çöpünü çekmesi, sirkenin taşı eritmesi ve Türkler arasında bilinen yağmur çeken taş örneklerinde görüldüğü gibi semavî kuvvetlerle yer güçleri arasındaki denge doğru biçimde kurulduğunda tılsım gibi garip hadiselerin meydana gelmesi muhtemeldir (Şerḥu'l-Mevâḳıf, VIII, 237). Tehânevî tılsımı, "yer güçleri ile bir araya gelmesi neticesinde olağan üstü iş yapabilme gücünü kazanma keyfiyeti" olarak tanımlar (Keşşâf, II, 1138-1139). İbn Hazm tılsımın eşyanın tabiatını değiştirme ve gözbağcılık faaliyeti olarak değil soğuğun sıcakla, sıcağın soğukla giderilmesi örneklerinde görüldüğü gibi Allah'ın terkip ettiği güçler vasıtasıyla vuku bulan tabii bir hadise olduğunu söyler; dolayısıyla onun önlenmesi mümkün değildir. Ayrıca ay akrep burcuna girdiğinde bir mühür üzerine akrep resmini kazıyıp üstünde taşıyan kişiyi akrebin sokmayacağı, bu yöntemle Sarakuş bölgesine (Mağrib) yılanların girmesinin önlendiği şeklindeki inançlara da yer verir (el-Faṣl, V, 4).

Tılsım yapmak için yıldızların yerini ve tabiatlarını bilmek, fiile uygun zaman ve konumdaki yıldızı seçmek, yıldızın delâlet ettiği, tılsımla yapılmak istenen işin niteliğine uygun bir sembol edinmek gerekir. Bu semboller insanları koruduğuna veya uğur getirdiğine inanılan göz, el, saç, diş, tırnak, boynuz, kemik, taş gibi genelde hayvan ve insan vücudunun bazı kısımları ya da yüzük, madalyon, at nalı, mermi, muska ve yazı gibi insan yapımı objeler olabilir (TA, XXXI, 182). Tılsım işleminin dayanıklı ve aşırı ses çıkarmayan objelerle yapılması tercih edilir. Çünkü ses konsantrasyonu bozar; kemik ve tahta gibi çürüyüp bozulan nesneler işlemin etkisinin devamını engeller. Tılsım yapılırken ortamın ruhaniyetini güçlendirmek için tütsüler yakılır. Tılsımların üzerinde ilâh isimleri, melek adları, Kur'an âyetleri, astrolojik semboller, kabalistik işaretler, büyü daireleri, fal işaretleri, insan ve hayvan figürleri gibi işaretler bulunur. Osmanlı padişahları düşmandan korunmak amacıyla savaşlarda üzerinde değişik duaların ve Kur'an'dan sûrelerin yazılı olduğu tılsımlı gömlekler giyerlerdi. Tılsım objeleri gömlek şeklinde giyildiği, hamail şeklinde

taşındığı gibi üçgen, dörtgen, çokgen ya da yuvarlak biçimlerde yapılan cetvel veya muska olarak mahfazalar içinde çanta ve cüzdanlarda taşınır; tarla, çatı, eşik üzeri, yastık ve yorgan arası gibi yerlerde saklanırdı.

Tılsımcılar tılsımın etkisinin insanlarla sınırlı kalmadığını, vahşi hayvanlar, kuşlar ve haşarata, hatta rüzgâr, deniz dalgaları ve yağmur gibi tabiat hadiselerine de uzandığını iddia etmektedir. Kaynaklarda bu etkilere ilişkin birçok örnek yer almaktadır. Câhiz Kitâbü'l-Ḥayevân'da (V, 397), Humus şehrini ziyaret ettiğinde kendisine tılsım sayesinde şehirlerinde akrep bulunmadığını, aynı sebeple Medînetülendelüsiye'ye yılanların girmediğini söylediklerini kaydetmekte, ancak bu iddiaları saçma bularak bahsedilen şehirlerde akrep ve yılan olmamasını yaşayacakları uygun ortamın yokluğuna bağlamaktadır. Ayrıca kaynaklarda tılsım sebebiyle serçelerin Ezher Üniversitesi'nde yuva yapamadığı, çaylakların İskenderiye'ye giremediği şeklinde inançlar da yer alır (el-Ḳāmûsü'l-İslâmî, IV, 527-528). Kuzey Mısır'da Berârî mevkiinde insanların giysilerini parçalayan, çayırda otlayan koyunların karınlarını yararak bağırsaklarını yerlere seren "beâcîn" (yaralayanlar, deşenler) adında sihirbazlar gördüğünü kaydeden İbn Haldûn Hint, Sudan ve Türk topraklarında işaretle insanların kalbini yerinden koparıp yok eden, nar meyvesinin içindeki taneleri ortadan kaldıran, bulutları yönlendirip belirli topraklara yağmur yağdıran kişilerin yaşadığının kendisine nakledildiğini belirtmekte, bu tür örneklere Ebû Mesleme el-Mecrîtî'nin Ġāyetü'l-ḥakîm'inde ve Fahreddin er-Râzî'nin es-Sırrü'l-mektûm'unda çokça yer verildiğini bildirmektedir (Muḳaddime, III, 1152-1155).

Ne zaman ve nasıl ortaya çıktığı tam bilinmese de tılsımla ilgili inançlar, herhangi bir olgu ve onu sembolize eden nesne arasında ayniliğin bulunduğuna inanılan animistik zihniyetin ürettiği sihrî bir anlayışın uzantısı biçiminde düşünülmektedir. Böylece herhangi bir şeyi sembolize eden nesne onun orijinaline etki edecek sihrî bir benzerlik/sempati tesirine sahip olmaktadır. Büyüsel ve mistik zihniyetin egemen olduğu çağlarda ortaya çıkan bu gelenek, tarihî şartlar içinde yeniden düzenlenip şekillendirilmek günümüze kadar varlığını sürdürmüştür. Tılsımla ilgili ilk tarihsel referanslar Sumer uygarlığının III. Ur dönemine ait metinlerde ortaya çıkar. Bunlardan ilki Kral Gudea'nın oğlu Sukal'ın hastalıktan kurtulması için yapılan şifa tılsımıdır. Asur-Bâbil döneminden kalan örnekler ise Nippur'da bulunan metinlerden gelmektedir. Maklu ve Şupu, Uttuki Limnuti ve Lamaştu adlarıyla bilinen metinlerde birçok şeye ait tılsım formülasyonları vardır. Gerek Sumer gerekse Asur-Bâbil kültüründe tılsımların el veya ay figürü, yuvarlak şekiller olmak üzere taştan veya

metalden yapıldığı, boyuna, kola ve evlere asıldığı bilinmektedir. Eski Mısır’da tılsım amacıyla kullanılan en yaygın nesneler taştan veya metalden yapılmış “horusun gözü”, pislik böceği figürleri ve İsis heykelcikleridir. Bu eşyalar gündelik hayatta bedende veya evlerde kullanıldığı gibi mumyaların yanına da konurdu.

Eski Ahid’de tılsım özelliği taşıyan nesnelere yönelik ilk referans Tesniye’de geçen (6/8-9 ve 22/12) koruyucu figürlerdir. Hâkimler’deki (8/25-26), vücuda asılan hilâl şeklinde nesnelerle küpeler de büyük ihtimalle tılsım diye kullanılmaktaydı. Talmud’da tılsımı anlatan kelime bağlamak anlamındaki “kimie”dir. Muhtemelen kötü güçlerden gelen saldırıyı önlemeyi içeren bu kavram Talmud’da sıkça tekrar edilir. Bu bağlamda tılsım özelliği olan nesneler kola, boyuna, kulağa veya omuza asılabilmektedir. Bu tılsımların hayvanlara da asıldığı bilinmektedir. Tılsım özelliği taşıyan nesnelerin çoğunlukla -seküler ve uhrevî âlemleri birbirinden koparan/ayıran metal olma niteliğine sahip var sayımıyla- demirden yapıldığına dair bilgiler vardır (Talmud, Sanhedrin, 22a, 15). Antikçağ’lardan günümüze kadar gelen en yaygın yahudi tılsımı genellikle kapı üstlerine asılan Mezuza’dır. Tılsım Yahudiliğin mistik yaklaşımlara önem veren kabala ekolünde de yaygındır. Hıristiyanlık’ta Yeni Ahid’de veya ilk Patristik literatürde tılsımla ilgili fazla referans yoktur. Ortaçağ’lardan itibaren yaygınlaşan tılsım biçimleri haç motifleridir. Anglosakson ve Germen halklarında sıkça rastlanan at nalı ve dört yapraklı yonca motifleri daha çok yerel geleneği yansıtır.

Öte yandan tılsım kelimesinin kökünün Yunanca oluşu bu işlemin Yunan kültürüyle irtibatını ortaya koyar. Eflâtun’a nisbet edilen Kitâbü’n-Nevâmîs, Kitâbü Ḥâfiyatı Eflâṭûn, Kitâbü Elvâḥi’l-cevâhir, Kitâbü’ẓ-Ẓahri’l-fâ˒iḥ ve’n-nûrü’l-lâ˒iḥ; Aristo’ya nisbet edilen Kitâbü’ṭ-Ṭılasmât, Kitâbü’t-Timavus fî ˓ilmi’s-siḥr ˓alâ ṭarîkati’l-Yûnân, Risâletü’l-ḥurûf li’l-mu˓allimi’l-evvel; Aristo ve Batlamyus’a nisbet edilen Kitâbü’l-Kenzi’l-a˓ẓam adlı eserler büyüsel konuları içeren literatür içinde zikredilir (Ullmann, s. 364-368). Halife Mu‘tasım-Billâh Ammûriye Kalesi’ni fethettiğinde (223/838) buradaki Antiokos Manastırı’nda bir sandık bulunmuş, Büyük İskender’e ait olduğu tahmin edilen bu sandıktan Grek ve Roma dilleriyle yazılmış bir kitap çıkmıştır. Hermes’e dayanan bu kitap Belinus tarafından Aristo’ya, onun vasıtasıyla da İskender’e ulaştırılmıştır.

On bölümden oluşan kitabın 5-7. bölümleri tılsım konusuna ayrılmıştır (a.g.e., s. 377). Adı İslâm dünyasında Bulunyûs (Bulunyâs) şeklinde geçen bu kişi (İbnü'n-Nedîm, s. 372) Tyanalı Apollonios olup "sâhibü't-tilesmât" lakabıyla anılmaktaydı. Kaynaklarda bu kişinin fırtına, yılan, akrep vb. şeylerden korunmak amacıyla çeşitli tılsımlar geliştirdiğine dair rivayetler yer almaktadır. Fuat Sezgin, Paris yazmalarında Belînûs el-Ekber adına kayıtlı bir tılsım kitabı bulunduğunu söylemektedir (GAS, III, 77-91). İslâm dünyasında Belînûs ismiyle birçok eser yazılmış olup İbnü'n-Nedîm bunlardan Kitâb fîmâ ʿamilehû bi-medînetih ve bi-memâliki'l-mülûk'e yer verir. Belînûs, Pers Kralı Kubâd'ın emrinde Medâin, Hemedan, Kum ve İsfahan şehirlerini felâketlerden ve zararlılardan korumak için çeşitli tılsımlar yapmıştır. Oğlu Astumûna için yazdığı Kitâbü't-Ṭalâsimi'l-ekber'de gündüz ve gece saatlerinden, günler, aylar ve yıllardan koruyan semavî varlıkların emir altına alınması konu edinilmektedir. Muṣḥafü'l-ʿaṣr adlı risâlesinde ise ayın yirmi sekiz menzili esas alınarak yapılan tılsımlara yer verilmektedir. Yine kaynaklarda Belînûs'a

nisbet edilen ve Huneyn b. İshak tarafından Arapça'ya çevirildiği sanılan Kitâbü'l-Medḫali'l-kebîr (el-Medḫalü'l-kebîr ilâ Risâleti'ṭ-ṭalâsim) ve Risâle fî teʾs̱îri'r-rûḥâniyyât fi'l-mürekkebât ve aʿmâli'ṣ-ṣuver ve defʿi'l-emrâż ve ḫulûlihâ adlı eserlerle Tiştâmuş el-Mağribî'nin simya, tılsım ve kimya bölümlerinden oluşan Kitâbü'l-Muheci'l-Muhec'inden (gizlinin gizlisi) söz edilir. Hint'te de tılsım uygulanmış olup Cildekî, Tumtum el-Hindî'nin feleklerin ve yıldızların sûret ve derecelerini konu alan Kitâbü Keşfi'l-künûz adlı eserinden söz etmiştir. Ayrıca Sâmûr ve İşrâsîm adlı iki kişiye bu konuda kitaplar nisbet edilmiştir (Ullmann, s. 382). Türk toplumunda tılsım vb. uygulamalar İslâm öncesine uzanmaktadır; Anadolu'da görülen şekli, Hıristiyanlık ve öncesindeki yerli pagan inançların devamı olarak kendini göstermektedir (Osman Cilacı, VI, 218).

Câhiliye Arapları'nda fal okları atmak, çeşitli anlamlara gelen taşlar dikmek, yıldızlara bakarak anlam çıkarmak, birtakım kareler içinde harf veya rakamlar yazarak tılsım yapmak yaygındı. İslâmiyet bu âdetlerin tamamını yasaklamıştır. Buna rağmen söz konusu uygulamalar, yerli geleneklerin ve kadîm kültürlerin etkisiyle müslümanların arasında varlığını sürdürmüş, bu çerçevede kitaplar yazılmış ve uygulamalar yapılmıştır. Tılsım konusunda Arapça yazılmış birçok eserden söz edilebilir; bunların

ilklerinden biri Ebû Bekir er-Râzî'nin Risâle fî ṣanʿati'ṭ-ṭılasmât'ıdır. Mesleme b. Ahmed el-Mecrîtî'ye göre bu risâle insanlar arasında dostluk temini, dili bağlama, idareci ve yöneticilerin teveccühlerini kazanma gibi hususları içermektedir (Ullmann, s. 383). Câbir b. Hayyân'ın Kitâbü'l-Baḥs̱'inde yıldızlar, gezegenler, bunların özellikleri, bunlarla irtibata geçerek tılsım yapma ve tılsım çeşitleri gibi konular ele alınmaktadır (a.g.e., s. 383-384). Ebû Bekir İbn Vahşiyye el-Filâḥatü'n-Nabaṭiyye, Kitâbü's-Siḥri'l-kebîr (İbnü'n-Nedîm, s. 372) ve Şevḳu'l-müstehâm (İA, V/1, s. 172) adlı eserlerinde tılsımla ilgili Bâbil kaynaklı bilgilerin büyük bir kısmını toplamıştır. İhvân-ı Safâ Risâleleri'nin 52. cüzü tılsıma ayrılmıştır. Endülüs'te Mecrîtî Ġāyetü'l-ḥakîm ve eḥaḳḳu'n-netîceteyn bi't-taḳdîm adlı kitabında astroloji, tılsım ve havas konularını ele almıştır. Bu hususta önemli bir eser de Harâllî'nin es-Sırrü'l-mektûm fî muḫâṭabeti'ş-şems ve'l-ḳamer ve'n-nücûm'udur. Ebû Zâtîs (Lenû-dâtîş) el-Bâbilî'nin Risâle fi'ṭ-ṭılasmât'ı da burada zikredilmelidir. Eserin bölümleri "Mushafü'z-Zuhal", "Mushafü'l-Kamer" gibi adlar altında muhafaza edilmiştir (Ullmann, s. 420). Ayrıca Kirîton'un taşlara resmi kazınan yıldızlara ait ruhanîleri anlatan Kitâbü Tefsîri'ṭ-ṭılasmâti'r-rûḥaniyye'si, Utârid b. Muhammed el-Kâtib'in Kitâbü Ḫavâṣṣi'l-aḥcâr ve menâfiʿihâ ve mâ yunḳaşu ʿaleyhâ mine'ṭ-ṭılasmâṭ ve ġayri ẕâlike mine'l-menâfiʿ ve'l-ḫavâṣṣi'ş-şerîfe'si, Sâbit b. Kurre'nin Maḳāle fi'ṭ-ṭılasmât'ı (a.g.e., s. 424), Ahmed b. Ali el-Bûnî'nin Ṭılsımü'l-esrâr ve kenzü'l-envâr'ı ile Şemsü'l-maʿârif ve letâʾifü'l-ʿavârif'i, Ebü'l-Kāsım el-Irâkī'nin ʿUyûnü'l-ḥaḳāʾiḳ ve îżâḥu'ṭ-ṭarâʾiḳ'ı, Muhammed b. el-Hâc et-Tilimsânî'nin Şümûsü'l-envâr ve künûzü'l-esrâr'ı zikredilebilir. Aynı konuda Sekkâkî'nin güzel bir kitabının bulunduğunu kaydeden Kâtib Çelebi, Molla İlyâs'ın Ṭılsımü'l-ʿavn fi'd-devâʾ ve'ṣ-ṣavn ʿani't-tâʿûn ve'l-vebâʾ adlı eseriyle, müellifleri belli olmayan Ṭılsımü'l-eşbâh fî kenzi'l-ervâḥ ve eṭ-Ṭılsımü'l-maṣûn ve'l-lüʾlüʾü'l-maḫzûn adlı eserlere de yer verir (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1115). Bu eserlerin içeriği, gök cisimlerinin canlı ve faal oldukları ve yeryüzüne hükmettikleri telakkisine dayanır. Bazıları doğrudan yıldızları ve felekleri devreye sokarken bazıları bunların yerine meleklere rol vermektedir. Eserde yılları, ayları ve haftanın günlerini yöneten meleklerden söz edilmektedir. Ancak bu literatürde geçen isimler Talih-İlih, Kaytar-Maytar, Kintaş-Yakintaş şeklinde tekrarlar olup İslâm kaynaklarındaki adlandırmalarla örtüşmemektedir. Söz konusu literatürde çokça geçen bir isim de Metatron diye adlandırılan ve bazan Müşteri, bazan da Utârid gezegenini idare ettiği

kabul edilen melektir. Bazıları ise Kur'an'da adları geçen Hârût ile Mârût'u tılsımla ilişkilendirmektedir (bk. SİHİR).

Genel olarak büyü türlerinden tılsımın Mezopotamya'da, esrâr-ı hurûfun Yunan'da, sihrin (cinleri kullanma suretiyle büyü yapma) Araplar'da ve şa'bezenin (nefsi güçlendirme suretiyle büyü yapma) Hint'te ortaya çıktığı kabul edilir. Bunların bir kısmı yer kaynaklı, bir kısmı gök kaynaklı sayılmakta, tılsım gök kaynaklılar arasında yer almakta ve ilâhî dinlerin tahrifi sonucu ortaya çıkmış bir inanç olma ihtimalinden söz edilmektedir. Şöyle ki, başlangıçta Allah'ın yaratma ve yönetmesine bağlanan olaylar daha sonra Allah yerine gök cisimlerine nisbet edilmeye başlanmıştır. Buradaki "semavîlik" gök cisimleri kadar Allah'a da işaret etmektedir. Bazıları ise tılsımla totemizmdeki mâna gücü arasında irtibat kurmakta, tılsım için kullanılan objelerde gizli güç bulunduğunu iddia etmektedir. Ayrıca tılsımın toplumsal kabule ve psikolojik şartlanmaya dayandığını söyleyenler de vardır. İslâm dini bunların bir kısmını itikadî, bir kısmını ahlâkî gerekçelerle yasaklamıştır. Kur'ân-ı Kerîm'de ve hadislerde büyünün bütün çeşitleri menedilmiş (Buhârî, "Veṣâyâ", 23, "Ṭıb", 48; Müslim, "Îmân", 145), Allah dilemedikçe kimsenin kimseye fayda veya zarar veremeyeceği, büyücüde olağan üstü bir gücün bulunmadığı vurgulanmıştır (Tâhâ 20/69). Büyü çeşitlerini haramdan mubaha doğru sıralayan Fahreddin er-Râzî ilk sıraya tılsımı koymuştur. Ona göre tılsım yıldız ve gezegenlere tapan, bunları müdebbir kabul eden toplulukların inançlarının ürünüdür (Ḳıṣṣatü's-siḥr, s. 39-46). İbn Haldûn ise şa'bezenin aksine sihir ve tılsımın bir gerçekliğinin olduğunu kaydetmekte, ancak bunları yapanların Allah'a göstermeleri gereken dua ve tâzimi yıldız ve gezegenlere gösterdikleri için küfre düştüklerini bildirmektedir (Muḳaddime, III, 1147-1158). İslâm âlimleri sihirden korunmak için Muavvizeteyn'i okumayı tavsiye etmektedir. Ayrıca Fâtiha, Yâsîn, Âyetü'l-kürsî (2/256) ve Âyetü'l-arş (9/129) gibi sûre ve âyetleri okumayı veya yazılı şekillerini yanında bulundurmayı önermektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Tehânevî, Keşşâf (Dahrûc), II, 1138-1139; The Babylonian Talmud, London 1978, XII, 119-124; Câhiz, Kitâbü’l-Ḥayevân, V, 397; Fârâbî, İḥṣâʾü’l-ʿulûm (nşr. Osman M. Emîn), Kahire 1350/1931, s. 43-44; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 369-373; İbn Hazm, el-Faṣl, V, 4;

Fahreddin er-Râzî, Ḳıṣṣatü’s-siḥr ve’s-seḥare fi’l-Ḳurʾâni’l-Kerîm (nşr. M. İbrâhim Selîm), Kahire 1985, s. 39-46; Ahmed b. Ali el-Bûnî, Şemsü’l-maʿârifi’l-kübrâ, Beyrut, ts. (el-Mektebetü’s-sekāfiyye), s. 2-5; İbn Haldûn, Muḳaddime, III, 1147-1158; Seyyid Şerîf el-Cürcânî, Şerḥu’l-Mevâḳıf (nşr. M. Bedreddin en-Na‘sânî), Kahire 1325/1907, VIII, 237; Taşköprizâde, Mevzûâtü’l-ulûm, I, 365; Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1114-1115; Sıddîk Hasan Han, Ebcedü’l-ʿulûm (nşr. Abdülcebbâr Zekkâr), Beyrut, ts. (Dârü’l-kütübi’l-ilmiyye), II, 367; Elmalılı, Hak Dini, I, 442-443; Sezgin, GAS, III, 31-44, 77-91; Dinler Tarihi Ansiklopedisi, İstanbul 1976, III, 606; M. Ullmann, Islamic Medicine, Edinburgh 1978, tür.yer.; Yusuf Çakar, Gizli İlimler, İstanbul 2005, s. 49; H. H. Spoer, “Notes on Jewish Amulets”, Journal of Biblical Literature, V, London 1904, s. 23, 97-105; B. L. Goff, “The Role of Amulets in Mesopatamian Ritual Texts”, Journal of Warburg and Cowtauld Institutes, V, London 1956, s. 19, 192; TA, XXXI, 182; E. Graefe, “Cedvel”, İA, III, 43; B. Carra de Vaux, “Hamail”, a.e., V/1, s. 172-173; a.mlf.-Ruska-[C. E. Bosworth], “Tılsam”, EI² (İng.), X, 500-502; el-Ḳāmûsü’l-İslâmî, IV, 527-528; Osman Cilacı, “Tılsım”, Şamil İslâm Ansiklopedisi, İstanbul 1994, VI, 218.

İlyas Çelebi

TIMAR

(bk. TİMAR).

TIMIŞVAR

Romanya'da tarihî bir şehir.

Romence Timişoara, Slav dillerinde Temšvar, Macarca Temesvar, Almanca Temeshburg ve Temeschwar şeklinde adlandırılır. Osmanlı kaynaklarında Tımışvar/Temeşvar/Tamışvar diye geçer. Romanya'nın batısındaki Banat bölgesinde bulunan, büyük bir ekonomik ve kültürel merkez olan Tımışvar şehri, Tuna'nın kollarından Tisa'ya ulaşan Bega ırmağı kıyısında deniz seviyesinden 90 m. yüksekte kurulmuştur. Adı tarihî kayıtlarda ilk defa 1212 ve 1266'da yer alır. Şehir Macar Krallığı tarafından 1030'da ilhak edildi. 1307'de Kral Charles Robert burada bir krallık sarayı yaptırdı. XV. yüzyılda Erdel voyvodası ve Macar kral nâibi Yanoş (János) Hunyadi şehirde bir şato inşa ettirip ailesini yerleştirdi. Tımışvar'a yönelik ilk Türk akınları Yıldırım Bayezid döneminde başladı (797/1395) ve II. Murad döneminde devam etti. Bu olayları anlatan Osmanlı kaynakları şehirden Dımışkar diye bahseder. Macar Krallığı'na Osmanlılar tarafından son verilip 1541'de Budin beylerbeyiliği kurulunca Osmanlı Devleti'nin himayesinde ve haraçgüzâr statüsünde Erdel Prensliği teşkil edildi. Tımışvar bu prensliğin önemli bir şehri durumundaydı. 954 (1547) yılı antlaşmasına rağmen Erdel üzerinde Osmanlı-Habsburg savaşları sürdü. Bu çerçevede savaş, Habsburg taraftarı Várad (Oradea) Piskoposu Giorgio Martinuzzi ile Osmanlı taraftarı Timiş Kontu ve Küçük Erdel Prensi Yanoş Zapolya'nın (János Szapolyai) vasîsi olan Sırp asıllı Peter Petrovics (Petar Petrović) arasında cereyan etti. Bu döneme ait bir Osmanlı belgesinde Peter Petrovics'in Lipova, Tımışvar Beçkerek, Beçil (Becse) bölgesini "sancak" şeklinde idare ettiğine temas edilir. 1551'de General Giovanni Battista Castaldo kumandasında bir Habsburg ordusu Erdel'e girdi. Kraliçe Izabella ve oğlu Macaristan tahtı üzerindeki haklarından vazgeçmek zorunda bırakıldı. Martinuzzi, General Castaldo'nun emriyle idam edildi. Bunun üzerine Kanûnî Sultan Süleyman 958 Recebinde (Temmuz 1551) Rumeli Beylerbeyi Sokullu Mehmed Paşa'yı buraya gönderdi; Sokullu ekim ayı başında Tımışvar'ı kuşattıysa da alamadı. Nisan 1552'de ikinci vezir Damad Kara Ahmed Paşa Erdel'e girdi ve ilk hedefi Tımışvar teşkil etti. Üç haftalık direnişten sonra 4 Şâban 959'da (26 Temmuz 1552) kale garnizonu

teslim oldu. Ağustosta Lugoş (Lugoj) ve Karánşebeş (Caransebeş) kaleleri fethedildi. Mureş vadisi boyunca on beş kale ele geçirildi. Neticede eskiden Peter Petrovics'e bir sancak olarak bırakılan topraklarda merkezi Tımışvar olan beylerbeyilik kuruldu (Ağustos 1552).

1552-1716 yılları arasında durumunu koruyan Tımışvar beylerbeyiliğinin idarî teşkilâtı zamanla değişti. Genellikle eyalet altı ile on sancağa bölünmüştü. Bunlardan en sabit ve bilinenleri şunlardır: Tımışvar, Göle (Gyula) ve Arad (birlikte), Modava, Lipova, Çenad ve Yanova (Romence: Ineu). XVI. yüzyılda Alacahisar, Vidin ve Vulçıtrın sancakları Tımışvar beylerbeyiliğinden ayırılıp Rumeli beylerbeyiliğine bağlandı. Köprülü Mehmed Paşa'nın sadrazamlığı esnasında 1068 (1658) yılı Erdel seferi sonunda Lugoş ve Karánşebeş tekrar fethedilip Yanova sancağına dahil edildi. Buralar Mekke ve Medine gelirinin vergi kalemleri oldu. Her yıl 3000'er altın ve toplamda 87.000 hasene (altın sikke) (yaklaşık 304,5 kilo altın) gönderiliyordu. Osmanlılar, bölgenin bu idarî teşkilâtında ve vergi sisteminde krallar zamanında veya krallar kanununa göre, yani önceki Macar Krallığı sırasındaki idare ve vergi sistemini sürdürmüşlerdi. Esasen Habsburglar da 1717'den itibaren son Osmanlı döneminde mevcut olan on kazayı (sancak) ismen ve aynen muhafaza etmişlerdi. Bu vergi sistemi ve sosyal hayat Osmanlı kanunnâmelerinde (Lipova, 1554; Tımışvar ve Mudava, 1566; Çenad ve Göle/Gyula, 1579-1580) çok ayrıntılı biçimde görülür.

İstanbul, Edirne, Kahire kadıları gibi yevmiyesi 500 akçe olan Tımışvar kadılığı bölge ve şehir için son derece önemli bir kurumdu. Tımışvar sancağının tahrirleri 1554, 1568 ve 1579 yıllarında yapıldı (BA, TD, nr. 290, 364, 579). Bunlara göre Tımışvar sancağında 1568'de 560 meskûn yer vardı. Çok güçlü olan Tımışvar Kalesi, Timiş ve Bega nehirleri ve bataklıklar arasında bulunup diğer taraftan geniş ovayı sıkı kontrol altına almaktaydı. Büyük stratejik önem taşıyan bu kaleyi Osmanlılar daha da güçlendirdiler, sık sık tamirat yaptılar. 986'da (1578) iç kalenin yıldırımdan yıkılan kulesinin taş ve kireçle tamirinin ve hisar erleri için gerekli evlerin yapılması istendi (BA, MD, nr. 33, 645). Habsburglar'a karşı serhad kalesi olduğundan burada fazla sayıda asker bulunuyordu (genellikle 2500 kişi civarında).

Malî-iktisadî açıdan Tımışvar eyaleti çok zengindi; yılda 350.000 ile 500.000 altın tutarında gelirleri vardı (BA, MD, nr. 40, s. 244, hk. 560; KK, nr. 1772, s. 80, 83, 167; MAD, nr. 6919, 15983, 15998). Bu gelirler hem yerel masraflara harcanır hem de İstanbul'a ya da Budin'e gönderilirdi. Buna rağmen 1116 (1704) yılında olduğu gibi kriz dönemlerinde Eflak Voyvodalığı'nın cizye malından para alınırdı. Osmanlılar Banat bölgesinde, daha doğrusu Tımışvar vilâyetinde (Denta mevkiinde olduğu gibi) pirinç üretilmesine destek verdiler. 987'de (1579) bir çeltik emini ve 991'de (1583) bir çeltik mukātaası birimine defterlerde rastlanır (BA, MD, nr. 36, hk. 577; nr. 49, hk. 103). Ayrıca tuz, güherçile, hububat üretimiyle zengin arşiv malzemesi vardır.

Bütün Banat ovasının kontrolünü sağlayan önemli bir mevkide bulunan Tımışvar, Viyana (1683), Budin (1686) ve Zenta (1697) mağlûbiyetlerinden etkilendi. Prens Eugen von Savoya kumandasındaki Avusturya (Nemçe) kuvvetleri Ekim 1716'da Tımışvar'ı vire ile teslim aldı. Habsburg (1716) ve Avusturya-Macaristan (1867) hâkimiyeti I. Dünya Savaşı sonuna kadar (1918) sürdü. Barış antlaşmalarına göre Banat bölgesi Romanya ve Sırbistan arasında bölüşüldü. Avrupa'da ilk sokak elektrik aydınlatılması ve ilk at tramvayı ile tanınan Tımışvar şehri Romanya Krallığı'na katıldı. Komünizm rejimini ve Çavuşesku'yu deviren 1989 yılı Romanya devrimi de

Tımışvar'da başladı. Bugün (2009 yılı) Timişoara'nın nüfüsunun %85,52'si Romenler, %7,5'i Macarlar, %2,25'i Almanlar ve %4,73'ü diğer milletlere ait unsurlardan oluşur. Son istatistik bilgilerine göre bölgede en büyük yatırımlar İtalyanlar'ındır. Şehirde birkaç üniversite vardır. Bunların en önemlisi Universitatea de Vest'tir. Ayrıca Romen Teatrul National, Romen Opera Nationala, Alman Devlet Tiyatrosu ve Macar Devlet Tiyatrosu bulunmaktadır. 2004 yılı tahminlerine göre 315.000 nüfuslu bir şehir olan Tımışvar günümüzde Romanya'nın idarî birimlerinden Timiş'in merkezidir. Aynı zamanda önemli bir sanayi merkezidir; şehirde motor, metalürji, elektronik sanayii dışında gıda, tekstil ve deri sanayii önemli yer tutar.

BİBLİYOGRAFYA

C. Feneşan, Cultura Otomana a vilayetului Timişoara: 1552-1716, Timişoara 2004; Feridun M. Emecen, Osmanlı Klasik Çağında Siyaset, İstanbul 2009, s. 221-238; a.mlf., “Kara Ahmed Paşa”, DİA, XXIV, 357-358; Sadık Müfit Bilge, Osmanlı’nın Macaristanı, İstanbul 2010, tür.yer.; P. Fodor, “Das Wilajet von Temeschwar zur Zeit der Osmanischen Eroberung”, Südost-Forschungen, LV, München 1996, s. 25-44; G. Dávid, “The Eyâlet of Temesvár in the Eighteenth Century”, OM, XVIII/1 (1999), s. 113-128; a.mlf., “Arad ve Gyula Sancakbeyleri”, TDA, sy. 120 (1999), s. 55-70; a.mlf., “Temeshvār”, EI[2] (Fr.), X, 446-447; Maxim Mihai, “Lipova”, DİA, XXVII, 193-194; a.mlf., “Modava”, a.e., XXX, 221-222.

Mıhaı Maxım

TINAZ, Ali Rıza Avni

(1931-1995)

Türk mûsiki yazarı,

bestekâr, müzik arşivcisi ve hoca.

İzmir'in Aziziye mahallesinde doğdu. Babası Hüseyin Avni Bey, annesi Şefika Hanım'dır. Kurtuluş savaşı esnasında İzmir'e ilk giren süvari teğmeni olan babası "Tınaz" soyadını bu savaşta katıldığı Afyon'daki Tınaztepe'de çarpışması sebebiyle almış, ancak Ali Rıza Avni meslek hayatı boyunca Tınaz soyadını pek kullanmamıştır. 1935'te babasının memuriyeti dolayısıyla Ankara'ya yerleştiler. İlk ve orta öğrenimini Ankara'da tamamladıktan sonra İzmir Yüksek Ticaret ve İktisat Mektebi'ni bitirdi, ardından Gaziemir İkinci Ulaştırma Mektebi'nde yedek subaylığını yaptı. İlk memuriyetine Salihli'deki Demirköprü Barajı'nda başladı. Türkiye Cumhuriyeti Devlet Demiryolları 3. İşletme Müdürlüğü Sosyal İşler ve Basın Bürosu Şefliği lokal müdürlüğünde bulundu. 1964'te Türkiye Radyo ve Televizyon Kurumu (TRT) İzmir Radyosu'nda göreve başladı. Burada Türk Müziği Yayınları müdürlüğü, TRT Genel Müdürlüğü Türk Sanat Müziği Repertuvar Kurulu, Danışma Kurulu üyeliklerinde bulundu. Mart 1981'de emekliye ayrıldı. 1985 yılında Ege Üniversitesi Konservatuvarı'na öğretim görevlisi olarak tayin edildi; burada müzik tarihi ve form bilgisi dersleri verdi. 29 Mart 1995'te vefat etti ve ertesi gün Buca Yeni Mezarlığa defnedildi.

Ortaokulda müzik hocası Saip Egüz'den aldığı nota ve solfej dersleriyle mûsiki bilgisini arttıran Ali Rıza Avni 1945'te bir süre Ankara Mûsiki Derneği'ne devam etmiş, burada Hayri Yenigün, Mehmet Fehmi Tokay, Nuri Halil Poyraz gibi hocalardan faydalanmıştır. Ayrıca Refik Fersan, Münir Nurettin Selçuk, Yesâri Âsım Arsoy, Reşat Aysu gibi mûsikişinaslarla çalışmıştır. Devlet Demiryolları'ndaki görevi sırasında kurduğu Türk mûsikisi korosuyla birçok konser vermiştir. Bazı şiirler de yazan Ali Rıza Avni 1950 yılında bestekârlığa başlamıştır. Bestelediği ilk

eser güftesi Seyyid Nizamoğlu’na ait, “Deldi bağrım bülbül-i bîçâre nâlânın senin” mısraıyla başlayan nevâ ilâhisidir. Onun 150’nin üzerinde eser bestelediği bilinir. Güftelerinin çoğu kendisine, bazıları Bedri Noyan’a aittir. Mevlevî âyini, durak, tevşih ve ilâhi gibi dinî mûsiki formlarının yanı sıra çeşitli makamlarda takım (peşrev, I. beste, II. beste, ağır semâi, yürük semâi, saz semâisi), kâr ve şarkılar bestelemiştir. Eserlerinden bazıları şunlardır: Segâh peşrevi; mâhur, kürdili-hicazkâr, sûzidil saz semâileri; “Açmıştı alevler gibi çehrendeki güller” mısraıyla başlayan sûzidil, “Cânan okuyor aşkın ilâhî sesidir bu” ve, “Düştüm bir yol sevdâsına” mısralarıyla başlayan acem-aşiran, “Mecnûn’a demem sen niye Leylâ’ya vuruldun” mısraıyla başlayan rast, “Sensiz geçen anlar bize zindan gibi cânâ” mısraıyla başlayan nihâvend şarkıları; “Ten nihân oldukça aşktan bin nişanlar vermiş ol” mısraıyla başlayan çârgâh durağı ve, “Göster bana bambaşka cihan göster ilâhî” mısraıyla başlayan neveser ilâhi.

Ali Rıza Avni 1948-1988 yılları arasında çeşitli gazete ve dergilerde bugün örneğine pek az rastlanan 187 adet eleştiri ve bilimsel makale şeklinde müzik yazıları yayımlamıştır. Bu gazete ve dergilerden tesbit edilebilenler şunlardır: Demokrat İzmir, Ege Ekspres, Yeni Asır; Musiki Mecmuası, Musiki ve Nota, Mızrap. Reşat Aysu’nun kürdili-hicazkâr makamında bestelediği saz semâisinin melodileriyle başlayan “Ses ve Saz Dünyamızdan” adlı radyo programı 1961’den itibaren otuz yedi yıl devam etmiştir. En uzun soluklu program olması dolayısıyla Guinness rekorlar kitabına geçen bu programdan başka “Müzik Dünyamızdan Portreler”, “Bir Bestecimiz Var”, “Yaşayan Bestecilerimiz” adı altında programlar düzenlemiştir. Ali Rıza Avni’nin en önemli yönü arşivciliğidir. 1941 yılından beri topladığı, Türkiye’deki bestekârların değişik dönemlerine ait 4000’den fazla fotoğraf, 8000 taş plak ve 1400 makara bandını sağlığında Ege Üniversitesi Devlet Türk Mûsikisi Konservatuvarı’na bağışlamıştır. Vefatından sonra geride bıraktıkları konservatuvar kütüphanesiyle odasında korunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Mustafa Rona, Yirminci Yüzyıl Türk Musikisi, İstanbul 1970, s. 683-686; Işıl Başoğlu, Ali Rıza Avni (bitirme ödevi, 1996), Ege Üniversitesi Devlet Türk Musikisi Konservatuvarı; Onur Akdoğu, Ege'de Müzikçiler Ansiklopedisi (İzmir ve İlçeleri), İzmir 1997, s. 274-275; Metin Pütmek, "Türk Musikisinin Sessiz Devi-Ali Rıza Avni", Musiki ve Nota, sy. 4, İzmir 1983, s. 22-23; Güneş Sabırlı, "Ses ve Saz Dünyasından: Ali Rıza Avni", Mızrap, sy. 30, İstanbul 1985, s. 15; Sıdıka Yılmaz, "Sesler ve Fotoğraflarla Tarih İçinde Yolculuk", Bülten Ege, sy. 2, İzmir 1989, s. 5; Nilgün Doğrusöz, "Ses ve Saz Dünyamızdan: Ali Rıza Avni", Tarih: Türk Dünyası Tarih Kültür Dergisi, sy. 231, İstanbul 2006, s. 51-53; Öztuna, BTMA, II, 393-394; Müzik Ansiklopedisi (haz. Ahmet Say), Ankara, ts., I, 121.

Nilgün Doğrusöz

TIP

(الطب)

Arapça’da tıbb mevcudu muhafazaya ve eksik olanı (sıhhati) onarmaya işaret eder. İslâm öncesi dönemlerde bunun ism-i mef’ûlü olan matbûb kelimesi “büyülenmiş” (meshûr) anlamına geldiği için kelimenin kökü ayrıca sihrî mânalar taşımaktaydı (Ebû Bekir İbnü’l-Enbârî, s. 150-151). İnsan için beden sağlığı nasıl hayatî bir önem taşıyorsa sağlıklı olma yollarını araştırma da her zaman insanın temel çabalarından

biri olmuştur. İslâm medeniyeti zirvede bulunduğu günlerde gıpta edilen bir sağlık sistemi kurmuş, VII. yüzyıldan XXI. yüzyıla kadar tıp ilmi İslâm dünyasının farklı bölgelerinde oldukça karmaşık ve değişik bir disiplin halinde gelişme göstermiştir. Farklı din, dil ve etnik kökene sahip olan hekimler bu ilmin gelişiminde ortak tecrübelerini paylaşmakla birlikte tıp ülke ve inanç sınırını aşmıştır. Ayrıca çevre kültürlerine, özellikle XII. yüzyıldan itibaren gelişmeye başlayan Avrupa üniversite tıbbına büyük etkide bulunan İslâm tıbbı, daha da gelişmiş haliyle bugün pek çok İslâm ülkesinde ve dünyanın değişik bölgelerine dağılmış müslüman topluluklarda hayatiyetini devam ettirmektedir. İslâm medeniyetinde tıp konusu gibi çok karmaşık bir olguyu, oldukça sınırlı bir ansiklopedi maddesinin kapsamı içinde yeterli şekilde değerlendirmek mümkün değildir. Dolayısıyla burada kapsayıcı bir isimler ve eserler listesinden ziyade İslâm tıbbının yaratıcı ve çok yönlü tabiatını ortaya koyacak dikkat çekici örneklerin verilmesiyle yetinilecektir.

Kaynaklar. İslâm dini Arap yarımadasında ortaya çıkmış olup bu dinin çöl hayatını yaşayan ilk müntesipleri arasında çeşitli tıbbî tekniklerin bilindiği anlaşılmaktadır (Pormann, Islamic Crosspollinations, s. 77-79). İslâm öncesi ve erken dönem İslâm şiirinde öksürük ve göz iltihabı gibi hastalıkların yanı sıra kabile savaşları sırasında meydana gelen yaralanmalara dair bilgiler yer almaktadır. Ayrıca sonda (Ar. mîl < Yun. mele) gibi Yunan tıbbından intikal eden bazı aletler kullanılmaktaydı. Bununla birlikte o dönemde tedavi biçimleri çok basitti; meselâ deve idrarı

ve balın kullanımı oldukça yaygındı. İslâm'ın zuhurundan önceki iki asır içerisinde Araplar, Sâsânîler ve Bizanslılar gibi iki büyük imparatorlukla ve ayrıca kendi dindaşlarınca zındık ilân edilerek yurtlarından çıkarılan, Süryânîce konuşan hıristiyanlarla irtibat kurmuşlardı. Bütün bu toplumlar oldukça gelişmiş bir tıp tecrübesine sahipti ve bunların içerisinde Yunanlılar'ın tıp bilgisi daha ileri düzeyde bulunuyordu. Bu sebeple İslâm dünyasında ortaya çıkan tıpla ilgili gelişmeleri anlayabilmek için antik dönemin sonlarındaki tıp bilgisi hakkında fikir edinmek gerekir.

İskenderiye şehri hem tıp hem felsefede önem kazanmıştı. Şehrin ilim meclislerinde "iatrosophist" (tıp profesörleri) denilen kimseler Hipokrat'ın ve Galen'in (Câlînûs) yazdıklarına dayanan metinleri öğretiyorlardı. "Galen'in On Altı Kitabı" diye bilinen ve Galen tarafından çoğu yeni başlayanlar için yazılmış temel eserlerden oluşan koleksiyon özellikle popülerdi (Pormann, Hippocrates and Medical Education, s. 419-442). Böylece Galencilik o zamanın hâkim tıp ideolojisi haline gelmekle birlikte bazı tıp bilginleri de talebelerini hastanın yanında eğitiyorlardı. Bu dönemde tıp literatürünün iki türü bilhassa öne çıkmıştı: Şerh ve ansiklopedi. Hem şerhte hem ihtisarda tıp hocaları, konuları öğrencilerin kolayca kavrayıp hatırlayabileceği bir tarzda bölümleme ve ayrıştırma tekniklerini, hâfızaya dayalı bölme (dihairesis) yöntemini kullanıyorlardı (Pormann, Philosophy, Science and Exegesis, II, 11-33). Tıp ansiklopedileri ise mevcut tıbbî bilgileri kolaylıkla erişilebilir bir formatta sunmayı amaç edinmişti. Aeginalı Paul'un daha sonra Araplar arasında Künnâşü's-Süreyyâ diye bilinen Compendium of the Pleiades'i bu türe örnek teşkil eder. Yedi kitaptan oluşan bu çalışmada temizlik (hijyen), koruyucu hekimlik ve diyet, hummalar, baştan ayağa her tür hastalık, dış hastalıklar ve kurtçuklar, zehirli hayvanlar, ameliyat, basit ve bileşik ilâçlar ele alınmıştır (Pormann, The Oriental Tradition of Paul of Aegina's Pragmateia, Leiden 2004).

Genelde Süryânî literatüründe olduğu gibi Süryânî tıp geleneği de Grek mirasına ve özellikle geç dönem eski İskenderiye'sinin Galen tıp geleneğine çok şey borçludur. Bir Ya'kūbî rahip olup İskenderiye'de tıp ve felsefe okuyan Re'sül'aynlı Sergios, İslâm öncesi dönemin en önemli şahsiyetiydi. Sergios, pek çok felsefî metni tercüme etmesinin yanında "Galen'in On Altı Kitabı"nı da çevirmiştir (Bhayro, III [2005], s. 147-165). İran tıp geleneği

de Yunan mirasına çok şey borçludur (Hampel, bk. bibl.).

Süryânîce konuşan hıristiyanlarla İskenderiye tıp okulları, bilgi alışverişi konusunda en önemli teşebbüslerden biri olan Grekçe-Arapça tercüme hareketinde önemli rol oynamıştır (Gutas, Greek Thought). IX. yüzyıl boyunca pek çok Grekçe tıp metni çoğunlukla Süryânî mütercimleri vasıtasıyla Arapça'ya çevrilmiştir. Öncelikle Bıtrîk gibi mütercimler Yunanca'dan yaptıkları tercümelerde daha çok açıklayıcı bir yol izlemiş ve diğer dillere çok sayıda teknik terim kazandırmışlardı. Huneyn b. İshak ve çevresi oldukça yüksek seviyede gelişmiş bir çeviri tarzı ortaya koymuş, tıp terminolojisini geliştirmiş, böylece son derece karmaşık olan tıbbî düşünceleri gelişmiş bir Arapça'da ifade etme imkânı sağlamıştır (Ullmann, Wöterburch zu den griechisch-arabischen Übersetzungen des 9. Jahrhunderts). IX. yüzyıldan itibaren Arapça olarak ulaşılabilen Grek tıp literatürü İslâm tıbbının gelişiminde en önemli kaynağı teşkil etmekle birlikte diğer dillerden de bazı metinler Arapça'ya çevrilmiştir. Meselâ Süryânî hekimi Yuhannâ b. Serâbiyûn tarafından yazılan tıp ansiklopedisi defalarca Arapça'ya tercüme edilmiş ve Ali b. Rabben et-Taberî'nin Firdevsü'l-ḥikme* adlı eserinde Hint tıp kültürüne dair epeyce mâlûmat yer almıştır. Ticaret ve seyahatler de İslâm tıbbının gelişiminde önemli katkı sağlamıştır. Ülkeler arasında kitapların ihracı ve ithali neticesinde sadece yeni metinler elde edilmemiş, bunun yanında o zamana kadar bilinmeyen misk gibi maddeler tıp pazarına ulaşmıştır (Akasoy-Yoeli-Tlalim, III [2007], s. 217-240). Müslüman hekimler tarafından sıkça kullanılan bölme yöntemi geç dönem antik İskenderiye'sinde önemli bir ilke idi. Meselâ tıp sanatı teori ve pratik olmak üzere iki kısma, teori ayrıca fizyoloji (ilmü't-tabâi'), etiyoloji (ilmü'l-esbâb) ve semiyotik (ilmü'l-alâmât), pratik de koruyucu ve tedavi edici hekimlik gibi alt bölümlere ayrılmıştı. Galen'in On the Sect for Beginners (Fî Firaḳi'ṭ-ṭıb li'l-müteʿallimîn) adlı eseri üzerine yapılan Alexandrian Summaries (Cevâmiʿu'l-İskenderâniyyîn) adlı çalışmada yer alan bu ayırım, İslâm tıbbının tematik yapısı üzerine genel bir bakış için rehberlik yapabilecek niteliktedir.

Tıp Teorisi. Hekimler ve filozoflar tıbbın bilgi hiyerarşisi içerisindeki yeri konusunda farklı görüşlere sahiptir. IX. yüzyılın ortalarında yaşayan İshak b. Ali er-Ruhâvî gibi hekimlere göre tıp, bilim dalları içerisinde anakronik bir ifadeyle insanlığa en çok yararlı, en yüce ve en önemli olanıdır. İbn Sînâ

gibi diğerleri ise tıbbı ziraat ve astroloji ile aynı grupta değerlendirerek uygulamalı ya da türetilmiş bilimle ilişkilendirmişlerdir (Gutas, Before and After Avicenna).

Fizyoloji. IX. yüzyılın ikinci yarısında tohum (germ) teorisinin ortaya çıkışına kadar İslâm dünyasında ve Avrupa'daki tıbbî söyleme "hümoral patoloji" teorisi hâkimdi. Hümoral patolojiye göre sağlık vücuttaki kan, balgam, sarı safra ve kara safra diye bilinen dört sıvı arasındaki dengeden oluşur. Bu dört sıvının her biri soğuk ve sıcak, kuru ve yaş olmak üzere dört temel nitelikten ikisine sahiptir. Meselâ kara safra soğuk ve kurudur, kan ise sıcak ve yaştır. Bu dört sıvının (bk. AHLÂT-ı ERBAA) birinde dengesizlik meydana

geldiğinde hastalık ortaya çıkar. Bu durumda yapılacak tedavi, meselâ kanı toplardamardan almak (fasd) ve hacamat yoluyla aşırı sıvıları izâle etmek yahut kan ve balgam yapıcı diyetler vb. yoluyla eksik sıvıyı tekrar çoğaltmak suretiyle dengeyi yeniden sağlamayı amaçlamaktadır.

Ortaçağ İslâm dünyasındaki hekimler de Yunanlı öncüleri gibi anatomiye (teşrîh) büyük ilgi duymuşlardır (bk. TEŞRÎH). Ancak Yunanca "anatomé" kelimesi gibi Arapça teşrîh de hem insan fizyolojisini (şimdi İngilizce'de anatomy diye ifade edilir) incelemeye hem ölü ya da diri insan ve hayvan vücudunu kesip biçmeye işaret etmesi sebebiyle bir belirsizlik taşıyordu. Modern anlamdaki anatomi oldukça itibarlı idi. Sadece hekimler bunun iyi öğrenilmesi gerektiğini ısrarla dile getirmekle kalmamış, Gazzâlî gibi ilâhiyatçılar da Allah'ın inâyetinin insan tarafından kavranmasına vesile teşkil etmesi açısından buna büyük değer vermiştir. Başka bir anlatımla insan bedeninin muhteşem yapısı Allah'ın maharetli tasarımını gözler önüne sermektedir. Buna karşılık teşrîhin diğer anlamında kesip biçme ameliyesi İslâm muhitinde düzenli biçimde icra edilmemişse de bunun insan vücuduna uygulanmasına engel olacak herhangi bir yasak mevcut değildir (Savage-Smith, Journal for the History, IV [1980], s. 147-204). Bununla birlikte müslüman hekimlerin Galen anatomisine karşı meydan okumalarıyla ilgili elde bazı meşhur örnekler bulunmaktadır. Meselâ hekim ve filozof İbnü'n-Nefîs, İbn Sînâ'nın el-Ḳānûn'u üzerine yazdığı şerhte kanın pulmonar geçişini keşfetmiş olup gerçekte de kan kalbin sağ karıncığından sol karıncığına aradaki bir menfez vasıtasıyla değil akciğerler

yoluyla geçmektedir (Meyerhof, XXIII [1935], s. 100-120).

Etiyoloji. Hastalıkların tabii olan ve olmayan sebepleri vardır. Tabii sebepler vücutta bulunan sıvılardaki bir dengesizliğe dayanır. Kişinin sağlığını etkileyen ve tabii olmayan altı sebep ise şunlardır: Çevredeki hava, yiyecek ve içecekler, uyku ve uykusuzluk, çalışma ve dinlenme, sıvı tutumu ve boşaltımı, zihnî durum. Meselâ gereğinden fazla çalışma başka fizyolojik sonuçlara yol açabilecek vücuttaki aşırı ısınmaya sebep olur; uykusuzluk sağlık problemlerine yol açar. Tutma ve boşaltma, hastanın bağırsak ve idrar hareketlerine işaret ettiği gibi kadında ve erkekte meni boşalmasının meydana geldiği cinsel ilişki gibi diğer şekillerde de olabilir (Pormann, O Ye Gentlemen, s. 115-127). Zihinle beden, zihinsel ve fiziksel durumlar arasındaki bağ en sağlam olanıdır. Bir yandan üzüntü, acı, keder, korku ve endişe hastalığa yol açabilecek bedensel reaksiyonlara sebebiyet verirken diğer yandan ruhî durumlar bir insanın beden terkibi ve tabiatının neticesi olarak ortaya çıkabilir. Galen, Arapça’ya çevrilmiş olan “That the Faculties of the Soul Follow the Mixtures of the Body” (Fî enne ḳuva’n-nefs tevâbi. li-mizâci’l-beden) başlıklı bir risâle yazmıştır. Bir hastalığın kaynağı gereksiz şey (fazl/fuzûl) veya hastalıklı madde de olabilir. Meselâ sindirim boyunca yiyecekler en önemlisi kan olan pek çok sıvıya dönüştürülür. Ancak bu süreçte bazı yan ürünler de ortaya çıkmaktadır. Bunların bir kısmı zararsız olup vücuttan kolayca atılmakta, hatta bunların olumlu bir etkisi bulunmaktadır. Fakat diğer fazlalıklar zararlı olmakta ve vücudun sıvısında bir dengesizliği tahrik ettiğinden hastalık kaynağı maddeye dönüşmektedir. Bütün bu farklı etkilerin bir araya gelerek bir hastalığa sebebiyet vermesiyle ilgili şöyle bir örnek sunulabilir: Melankoli (mâlîhulyâ) kara safranın yol açtığı bir hastalıktır. Kara safra melankoliye sebep olmakta ve safranın ortadan kaldırılmasıyla geçmektedir. Ancak bu örnek, medikal teorinin böyle basit bir denklemin önerisinden çok daha karmaşık olduğunu göstermektedir. Çünkü melankoli doğuştan gelmiş veya daha sonra elde edilmiş olabilir. Bazı insanlar kendilerini melankoliye eğilimli kılan bir mizaca sahiptir. Onlardaki kara safra fazlalığı her zaman bir hastalığa yol açmasa da kandaki kara safra -özellikle bahar mevsiminde-harekete geçerse onu melankoli izler. Bu tür bir doğal eğilime sahip insanlar kıllı olmak, koyu deri, pelteklik, sarkık dudaklar ve fırlak gözler gibi birçok fiziksel özelliğe sahiptir. Melankoliye çeşitli yollarla müptela olunabilir. Yanlış beslenme melankoliye sebep olabilir, fakat yanlış yaşam biçimi ve aşırı

düşünme gibi bazı faaliyetler de buna yol açar. Üç çeşit melankoli mevcuttur: Kuruntuya dayalı, beyinsel ve genel. Hastalığı tedavi için uygulanan tedbirler basitten birleşik ilâçlara, müziğe, şaraba ve cinsel ilişkiye doğru sıralanmaktadır (Refus of Ephesus On Melancholy, ed. P. E. Pormann, Tübingen 2008; Ishâq. Ibn Imrân: Traité de la mélancolie, ed. A. Omrani, Tunis 2010). Melankoli, İslâm dünyasında hekimlerin çok yönlü kategoriler ve terapiler geliştirdikleri zihinsel rahatsızlıklardan sadece biridir. Bundan başka akıl hastalıklarından acı çekenlerin tedavisi için müzik ve hastahaneler özel bir rol oynamıştır.

Semiyotik. Bir hastalığı tedavi etmek için öncelikle onun belirtilerini tanıyarak teşhis etmek gerekir. Meselâ ten rengi, idrar ve nabız hekimlere hastanın mustarip olduğu hastalığı ortaya çıkaracak işaretler vermektedir. Hastanın başından geçenlerin öğrenilmesi burada önemli bir yer işgal eder ve tıp ahlâkı üzerine yazılan birkaç risâle hekimlerin bu konuda izlemesi gereken yöntemleri de ele alır. Bu alanda ayrıca Hipokrat'ın On Prognosis (Fî Taḳdimeti'l-maʿrife) ve bu çalışma üzerine Galen'in şerhiyle yine onun On Prognosis'i (Nevâdiru Taḳdimeti'l-maʿrife) gibi Grek metinleri önemlidir. Hekimlerin Arapça yazdıkları, Yunan modelinin ötesine geçip yenilik ortaya koyacak nitelikteydi. Meselâ çiçek ve kızamık hastalıkları yüksek ateş, kızarıklık ya da ciltte ortaya çıkan kabarcıklar gibi benzer belirtilere sahiptir. Klinik tedavi uzmanı Ebû Bekir er-Râzî her iki durumu birbirinden ayıran, farklı teşhisler için teklifler önerdiği el-Cüderî ve'l-ḥasbe adlı hacimli bir risâle yazmıştır. Bu risâle sadece Doğu'da değil XVIII ve XIX. yüzyıllarda yapılan Latince, İngilizce ve Fransızca tercümeleriyle Avrupa'da da son derece etkili olmuştur (Greenhill, bk. bibl.). Göz perdesi örneğinde olduğu gibi göz bilimi (oftalmoloji) alanında da yeni hastalıklar keşfedilmiş ve bunlar daha önce bilinen hastalıklardan ayırt edilmiştir. Limbustan gelen kan damarlarının korneayı sardığı bu hastalıktan klasik Yunan tıp eserlerinde söz edilmemektedir. Bununla birlikte Yuhannâ b. Mâseveyh ve öğrencisi Huneyn b. İshak bunu göze dair eserlerine almış ve tedavisi için tavsiyelerde bulunmuştur (Savage-Smith, Journal for the History, IV [1980], s. 147-204).

Tıp Literatürü. Ebû Bekir er-Râzî'nin el-Cüderî ve'l-ḥasbe, Huneyn b. İshak'ın el-ʿAşr maḳālât fi'l-ʿayn adlı çalışmaları gibi tek bir konuyla ilgili yazılmış eserler birer monografi olup tıp literatürü içerisindeki bir türü

temsil eder. Oftalmoloji üzerine Ali b. Îsâ el-Kehhâl, Ammâr b. Ali el-Mevsılî ve Halîfe b. Ebü'l-Mehâsin el-Halebî gibi müelliflerce pek çok monografi kaleme alınmıştır (Augenheilkunde im Islam, ed. Fuat Sezgin). Cinsel sağlık konusunda Kindî, Kustâ b. Lûkā, Ebû Bekir er-Râzî, İbn Sînâ, Celâleddin eş-Şeyzerî, İbn Meymûn ve Tîfâşî gibi müellifler monografiler yazmıştır (Pormann, O Ye Gentlemen, s. 115-127). Bir diğer popüler tür de derinlemesine bakışlar sunan kısa ve özlü ifadelere sahip özdeyişlerdir (aforizma). Hipokrat'ın aforizmalarının (Aphorismi/Aphorisms; Ar. Kitâbü'l-Fuṣûl) Arapça

çevirileri güçlü bir etkiye sahipti. Bunların ilki ve en meşhuru şudur: "Hayat kısa, sanat uzun sürelidir, fırsat çabuk kaçar, tecrübe risklidir" (Rosenthal, bk. bibl.). Hem Râzî hem İbn Meymûn tıbbî özdeyişler üzerine kitaplar yazmıştır. Bunun gibi Galen örneğini izleyerek İbn Sînâ'nın öğrencisi Ebü'l-Kāsım Abdurrahman b. Ali b. Ebü's-Sâdık, İbn Meymûn, Abdüllatîf el-Bağdâdî, İbnü'l-Kuf, İbnü'n-Nefîs gibi hekimler ve diğerleri Hipokrat'ın aforizmalarıyla ilgili şerhler kaleme almıştır. Bu şerhler, sadece âlimâne veya bir metinden türetilmiş çalışmalardan ibaret olmayıp İbn Sînâ'nın el-Ḳānûn'u üzerine İbnü'n-Nefîs'in yaptığı şerhte görüldüğü gibi yeni buluşlara ve değişikliklere vesile teşkil etmiştir. Nitekim pulmonar geçiş ilk defa bu son şerhte tanımlanmıştır. Şerhler gibi soru ve cevap tarzında kaleme alınan risâle türü de tıp öğretimiyle yakından ilişkiliydi. Huneyn b. İshak böyle üç eser yazmıştır. Bir tanesi genelde tıp üzerine (el-Mesâʾil fi'ṭ-ṭıb), biri oftalmoloji (el-Mesâʾil fi'l-ʿayn), diğeri de Hipokrat'ın Epidemics (Mesâʾilü'l-ʿİbîzimyâ) adlı kitabına dair yaptığı çalışmadır (Pormann, Arabic Sciences at Philosophy, XVIII [2008], s. 247-284). Bu tarzdaki diğer kitaplar arasında Abdülazîz b. Abdülcebbâr es-Sülemî'nin İmtiḥânü'l-elibbâʾ li-kâffeti'l-eṭıbbâʾ adlı eseri de sayılabilir (Questions and Answers for Physicians: A Medieval Arabic Study Manual by Abd al-Azîz al-Sulamî, ed. G. Leiser and N. al-Khaledy, Leiden 2003). Arapça tıp ansiklopedisi türü geç dönem Antikçağ'daki iki eğilimi izlemiştir. Bunlardan biri malzemeyi kolay bir şekilde takdim için bölme yöntemini kullanan muhtasar eserler, diğeri konu üzerinde kuşatıcı bir bakışı sağlayan el kitaplarıdır. Ali b. Abbas el-Mecûsî'nin Ḳāmilü'ṣ-ṣınâʿati'ṭ-ṭıbbiyye adlı eserinden sonra İbn Sînâ'nın el-Ḳānûn fi'ṭ-ṭıbb'ı hiç şüphesiz İslâm ve hıristiyan dünyasında tıp alanında en büyük etkiyi yapmış, üzerine pek çok ihtisar, şerh ve hâşiye yazılmıştır.

Tıp Uygulaması. Tıbbın beşli taksimi içinde amelî tıp, koruyucu ve tedavi edici tıbbı içermektedir. Her iki faaliyet için diyet çok önemli bir rol oynamıştır. Yiyecekler insan sağlığında doğrudan bir etkiye sahiptir. Çeşitli gıda maddeleri hümoral patoloji ve birincil nitelikler sistemiyle bütünleşmiştir. Bunlardan bir kısmı kan gibi iyi sıvıların oluşmasına imkân sağlarken diğerleri bazı hastalıkların ortaya çıkmasına yol açmaktadır (Waines, bk. bibl.). Ayrıca vücut ağırlığının kontrolü dikkate değer bir rol oynamış olup zayıflatıcı bir diyet için pek çok yemek tarifi ve tâlimat mevcuttur. Hareket de sağlığı korumada önemli bir husustur. Böylece hekimler, kişinin hastalığa yakalanmasını engellemek ya da hasta ise tekrar iyileşmesini sağlamak için tabii olmayan altı sebebi (yk.bk.) ustalıkla kullanmıştır. Hastalığın tedavisi için diyet başvurulan ilk araçtı. Ayrıca ilâç bilimiyle (farmakoloji) ilgili pek çok eser yazılmıştır (bk. AKRÂBÂZÎN; ECZACILIK). Bu alanda basit ilâçlarla birleşik ilâçlar birbirinden ayrılmalıdır. Basit ilâçlar nane, bal, arsenik, afyon gibi hem birincil (kuru, ıslak, sıcak ve soğuk) hem diğer (kanamayı durdurucu, temizleyici) niteliklere sahip birleşik olmayan maddelerdir. Galen'i izleyerek bu nitelikler birden dörde, bazan daha yükseğe doğru derecelendirilmiştir. Birleşik ilâçlar birden fazla ecza ihtiva eder ve bazan çok karmaşık olabilir. Meselâ önce yılan sokmalarına karşı, daha sonra her türlü derde deva gibi kullanılan tiryak yapımına dair bazı formüller zaman zaman tedariki çok zor onlarca farklı eczayı içermektedir. Modern açıdan bakıldığında bazı eczanın (meselâ afyon) son derece etkili, diğerlerinin faydasının ise tartışmalı olduğu görünmektedir (Tîbî, bk. bibl.).

Kan hem damardan kan alma (fasd) hem bardak çekme (hacamat) yoluyla dışarı atılırdı. Bu tekniklerden ilkinde hastanın damarlarından bir tanesi kesilir, böylece kan akardı. Bazan kanın akmasına hasta bayılıncaya kadar izin verilirdi. Hacamatta iki teknik söz konusu idi: Kuru hacamat ve yaş hacamat. Her iki durumda da hacamat bardakları hastalıklı maddeyi ve bedenin fazla sıvısını emmek için uygulanırdı. Bu son durumda deri üzerine küçük kesikler açılır ve oradan kanın dışarı atılması sağlanırdı (bk. HACAMAT). Hekimler ve cerrahlar sıkça dağlamaya da başvururdu. Kızgın bir demir çubuk derinin üzerine konur, bu hem kanamayı durdurur hem de bir yere kadar yarayı mikroplardan arındırırdı.

Kırık çıkıkçılık (cebr) ve ameliyat (cirâha) Arapça tıp eserlerinde tedaviyle ilgili hususlar arasında öne çıkar. Bu eserlerde bazan son derece tehlikeli olan cerrahî uygulamalar, meselâ göbek fıtığı ameliyatları ayrıntılı biçimde açıklanmıştır. Bununla birlikte bu tür ameliyatların yapılıp yapılmadığı şüphelidir (Savage-Smith, The Year 1000, s. 307-321). Bu ise teorik el kitaplarında tasvir edilen tedavi usullerinin de gerçekte uygulanıp uygulanmadığından ne derece emin olunabileceği gibi bir soruyu gündeme getirmektedir. Burada, vak'alarla ilgili tutulan notlar hayatî önem taşımakta olup birkaçı günümüze kadar gelmiştir. Meselâ Ebû Bekir er-Râzî'nin öğrencilerinin derlemiş olduğu Kitâbü't-Tecârib başlıklı bir kitap, Râzî'nin günlük uygulamalarında tıpla ilgili yazdığı eserlerde tasvir edilenlerden çok daha kısıtlı ilâçları ve tedavileri uyguladığını göstermektedir (Alvarez-Millan, s. 293-306). Âdâba dair eserlerde mevcut bir dizi tıbbî anektoda karşılık kaynaklarda hastalarla ilgili fazla bilgi yer almaz. Sadece birbirine sırttan yapışık olarak doğan ve her şeyi birlikte yapmak zorunda kalan Siyam ikizleri hakkında bilgi verilmekte; rahmindeki bir keneden dolayı ölümün eşiğine gelen ve bunun alınmasından büyük utanç duyan kızdan söz edilmekte; yaşadığı acılar sebebiyle çaresiz kalarak yılan zehiriyle intihar etmeye çalışırken şans eseri Râzî tarafından kurtarılan birinin durumu anlatılmaktadır (Bray, bk. bibl.). Gazzâlî, İḥyâʾü ʿulûmi'd-dîn adlı eserinde bir hekimin çok şişman bir kadına zayıflamadığı takdirde öleceğini söylediğini aktarır ki şimdi bu kadının ne hissettiği hususunda tahminde bulunmak güçtür.

Tıp ve Toplum. İslâm toplumlarında hastalar ve pratisyenler geniş bir sosyal alan içerisinde hareket etmiştir. Meselâ bir kişi birkaç şekilde hekim olabilirdi. Bazı öğrenciler, Doğu'daki Buhtîşû' ve Batı'daki Benî Zühr ailelerinde olduğu gibi tıp sanatını dost ve akrabalarından, diğerleri ise çırak olarak hizmet ettikleri tecrübeli hekimlerden öğrenmiştir. Fakat tıp alanında kendi kendini yetiştiren ve İbn Rıdvân ile İbn Sînâ gibi bazıları büyük bir şöhrete kavuşan pek çok örneğe de rastlanmaktadır. Rivayete göre İbn Rıdvân bir tıp hocasının ücretini karşılayamayacak kadar fakirdi, dolayısıyla bu sanatı kendi kendine öğrenmek zorunda kalmıştı (Leiser, XXXVIII [1983], s. 48-75). X. yüzyıldan itibaren hastahaneler de tıp eğitiminin verildiği önemli mekânlar olmuştur. Son zamanlarda yapılan araştırmaların önemli bir konusu İslâm hastahaneleridir: Nerelerden etkilenmişlerdir ve orijinal tarafları nelerdir? Şüphesiz geç dönem Grek

tıbbı gibi Bizans kurumlarıyla Hıristiyanlığın hayır severlik anlayışı da bu konuda büyük rol oynamıştır. İslâm hastahanelerini daha önceki kurumlardan ayıran ve onlardan üstün kılan şu faktörler sayılabilir: İslâm hukukundaki vakıfların statüsü sayesinde elde edilen yasal ve finansal güvenlik, tıbbî tedavinin seküler karakteri, seçkin pratisyenlerin mevcudiyeti, tıbbî araştırma ve tıp öğretimi (bk. BÎMÂRİSTAN). Bütün bunların bir araya gelmesi hiç şüphesiz

yenilikler doğurmuştur. Ebû Bekir er-Râzî gibi hekimler de büyük çapta araştırmaları gerçekleştirmeyi ya da nâdir hastalıkların üstesinden gelebilmeyi ancak kurumsal destek alarak başarabilmiştir (Pormann, In the Age of al-Fārābī, s. 95-118).

Seçkin hekimler, hem başarılarıyla tıp ortamında mevcut diğer pratisyenlerden kendilerini ayırmaya çaba sarfetmiş, hem de hekimlerin mesleğe başlarken uzmanı olmaları gereken tıbbî bilgi için bir ölçütün varlığını savunmuştur. Meselâ hekim Şeyzerî, XIII. yüzyıla ait hisbe el kitabında hekimlerin Huneyn b. İshak'ın Fî Miḥneti'ṭ-ṭabîb adlı eserinde verilen tâlimata göre sınavdan geçirilmelerini istemiştir. Göz hekimleri Huneyn'in al-ʿAşr maḳālât fi'l-ʿayn'ının muhtevasından, kırık çıkıkçılar Aeginalı Paul'ün tıp ansiklopedisinin altıncı kitabından ve cerrahlar Galen'in On the Composition of Simple Drugs according to Kindsimtihana adlı kitabından sorumlu tutulmuştur. İshak b. Ali er-Ruhâvî ve Saîd b. Hasan'ın tıp ahlâkı üzerine, Abdülazîz es-Sülemî'nin hekimlerin nasıl imtihan edileceği konusunda yazdıkları el kitapları bu yöndeki tavsiyeleri yansıtmaktadır. Test edilebilir bilginin ölçütü daha çok Arapça'ya çevrilen Grek metinlerine dayanmaktaydı. Meşhur hekim ve filozof Abdüllatîf el-Bağdâdî kendi okuyucularına Hipokrat ve Galen örneğine dönmelerini önermiştir. Böylece tıp ders kitaplarının muhtevası bir mihenk taşı teşkil etmiştir. Bununla birlikte tıp ahlâkı ve hekimlerin imtihanıyla ilgili bu el kitapları, tıp otoritelerinin rakiplerini saf dışı bırakma konusunda nâdiren başarılı olduklarını göstermektedir. Nitekim Râzî ve Saîd b. Hasan gibi hekimler, hastaların kendileri gibi bilgili hekimler yerine bilgisiz kadınlara ve ayak takımına yöneldiklerini üzüntü ile dile getirmişlerdir (Pormann, Bulletin of the History of Medicine, LXXIX/2 [2005], s. 189-227).

Erkek hekimlerin öfkesine yol açsa da İslâm toplumlarında standart tıbbî

muayenelerin çoğu muhtemelen kadınlar tarafından yapılmaktaydı. Anneler, kız kardeşler, teyzeler, büyükanneler, deneyimli kadınlar, hemşireler ya da kadın hekimler tıp konusunda önemli roller oynamıştır. Ancak tıp tarihçiliğinin daha çok erkeklerin egemen olduğu bir alan ve toplumun genelde ataerkil olması sebebiyle kadınların sesi yüzyıllar boyunca çok cılız bir şekilde günümüze ulaşmıştır. Yine de kadınların değişik kisveler altında tıpla uğraştıklarına dair dolaylı bilgiler mevcuttur. Kadınların sadece pratisyen değil ayrıca hasta olmaları da söz konusudur. Her ne kadar kadınlar, erkek hekimler tarafından tedavi edilirken zaman zaman utanma hissetseler de bazı olağan üstü durumlarda erkek hekimlerin jinekolojik muayeneler gerçekleştirdikleri görülmektedir. Bu tür uygulamalar İslâm hukukundaki zaruret ilkesiyle meşrû sayılıyordu. Kadınların sağlığı diğer mülâhazalardan daha önce gelmekteydi. XIV. yüzyılın meşhur âlimi Zehebî bu meseleyi ele alarak kadının erkeği veya erkeğin kadını muayene edip edemeyeceğini tartışmış, bir erkeğin yakın akrabası olmayan hasta bir kadını muayene etmesinin ve onu çıplak görmesinin, bir kadının da hastalık durumunda kendisini tedavi edecek bir erkeğin veya mahremi bir kadının bulunmaması halinde bir erkeği muayene etmesinin, onu çıplak görmesinin mubah olduğuna hükmetmiştir (eṭ-Ṭıbbü'n-nebevî, s. 242). İslâm dünyasında tıbb-ı nebevî denilen bu tür bir tıp literatürü X. yüzyıldan itibaren gelişme göstermiştir. Fıkıh âlimleri dinî meşruiyete sahip bir tıp geleneği kurmak için öncelikle hadis koleksiyonlarına başvurmuş, bu telif türü XIII. yüzyıldan itibaren büyük itibar kazanmıştır. İnsanlar zaman zaman tıbb-ı nebevî üzerine yazılan bu kitapların Grek etkisini gidermek üzere telif edildiğini düşünmüştür. Aslında bu kitapların çoğu hümoral patolojiyi reddetmekten çok bünyesine katmıştır. Zehebî ve çağdaşı İbn Kayyim el-Cevziyye'nin eserleri Grek tıp otoritelerine sayısız referanslar içermektedir. Dinî içerikli bir girişten sonra Zehebî, eserine Grek ilkelerine uygun insan fizyolojisinin kapsamlı bir açıklamasıyla başlamaktadır: "İnsan yapısı yedi unsurla ilişkilidir. Birinci unsur dört temel elementtir. Sıcak ve kuru olan ateş, sıcak ve yaş olan hava, soğuk ve yaş olan su, soğuk ve kuru olan toprak. İkinci unsuru sayısı dokuz olan karışımlar teşkil eder. Bu unsurlardan ilk gruptakiler aynı oranda dengelenmiş olan, ikincisi eşit oranda olmayan karışımlardır ve belki de karışmamış olduğu için sıcak, soğuk, yaş ya da kurudur" (Elgood, XIV [1962], s. 49). Tıbb-ı nebevîye dair literatür, hümoral patolojinin sadece seviyeli tıbbî düşünceler üzerinde değil, dinî kavramlar üzerinde de ne

kadar derin bir etki bıraktığını göstermektedir (Perho, bk. bibl.).

Din ve büyü de tıp konusunda farklı biçimlerde rol oynamıştır. Hastalıkla karşılaşıldığında pek çok müslüman, hıristiyan ve yahudi Tanrı'ya dua ederek duygularını yansıtmış ve O'nun yardımını istemiştir. Ancak müslümanlar daha da ileri gitmiş, bir kâğıt üzerine belirli bir sûreyi yazarak onu bir kolye gibi taşımışlar; ya da bazı Kur'an âyetlerinin yazılı olduğu kâselerden su içmişlerdir. Bu konuda câiz görülen dinî uygulama ile câiz olmayan büyünün kullanımı arasındaki çizgi her zaman belirgin değildir. Her hâlükârda Mısırlı âlim Ahmed b. Ali el-Bûnî'ye nisbet edilen eser gibi büyü, efsun ve muska üzerine yazılmış el kitapları mevcuttur (Magic and Divination in Early Islam, ed. E. Savage-Smith, London 2004).

İslâm tıp tarihçiliği için âlimler IX. yüzyıl Bağdat'ında sahaflık yapan İbnü'n-Nedîm'in el-Fihrist'i, Kurtubalı hekim İbn Cülcül'ün Ṭabaḳātü'l-eṭıbbâʾ ve'l-ḥükemâʾsı, İbnü'l-Kıftî'ye ait Târîḫu'l-ḥükemâʾnın Muhammed b. Ali ez-Zevzenî tarafından yapılan muhtasarı, İbn Ebû Usaybia'nın ʿUyûnü'l-enbâʾ fî ṭabaḳāti'l-eṭıbbâʾsı ve Kâtib Çelebi'nin Keşfü'ẓ-ẓunûn'u gibi biyobibliyografik eserlere sıkça ve gereğinden fazla itibar etmiştir. Son otuz yıl boyunca ilim adamları, gittikçe artan bir gayretle daha çok sayıda çağdaş kaynağı kullanarak İslâm tıp tarihini yazmaya çaba göstermektedir. Bununla birlikte İbn Sînâ döneminden sonra bir gerileme ve düşüş yaşandığına dair genel bir kanaat bulunmaktadır ki bu algının etkin bir şekilde sorgulanması gerekir (Joose-Pormann, LXXXIV/1 [2010], s. 1-29). Zira tıp, bu sözde klasik dönemden sonra Abbâsîler'in altın çağı ile Osmanlı Devleti'nin farklı bölgelerinde uzun zaman gelişimini sürdürmüştür. Suriyeli bir hekim olan Dâvûd-i Antâkî Teẕkiretü üli'l-elbâb ve'l-câmiʿ li'l-ʿacebi'l-ʿucâb adlı bir eser yazmıştır. Bu eserde sadece İbn Sînâ'nın el-Ḳānûn'unda örnekleri verilen ilk dönem Grek-Arap tıp geleneğini resmetmiş, ayrıca bazı Avrupa menşeli reçetelerle birlikte frengi hastalığı gibi yeni hastalıkların açıklamasına yer vermiştir. Bunun gibi saray hekimi olan İbn Sellûm Sâlih b. Nasrullah, eṭ-Ṭıbbü'l-cedîd el-kimyâʾî adlı eserinde kimyasal tıpta Paracelsus'un iki büyük Alman takipçisinin eserini tercüme etmiştir (Savage-Smith, Pharmacy in History, XXIX [1987], s. 3-28). Dolayısıyla Doğu ile Batı arasındaki fikir alışverişi herhangi bir zamanda kesintiye uğramadığı gibi tıp da hiçbir zaman durgunlaşmamıştır. Hatta XIX. yüzyıl boyunca sömürge tıbbıyla olan pek çok yüzleşme de

Batı’nın üstünlüğünü ortaya koymuyordu. Nitekim aynı yüzyılın ilk yarısında Fransız hekimi A. B. Clot,

Mısır’da müslüman arkadaşlarıyla pek çok fikir alışverişinde bulunmuştur (Moulin, s. 42-58).

Ortaçağ İslâm tıbbının Ortaçağ’larda ve Rönesans döneminde Avrupa üzerindeki etkisi üzerine ne söylense azdır. İtalya, İspanya ve Antakya’daki birçok Arapça tıp metni Latince’ye çevrilmiştir. Bu çabalarda başarılı iki kişi Afrikalı Konstantin (ö. 1087) ve Cremonalı Gerard (ö. 1187) olmuştur. Bunlar sadece Ebû Bekir er-Râzî’nin eṭ-Ṭıbbü’l-Manṣûrî (Liber ad Almansorem), Ali b. Abbas el-Mecûsî’nin el-Kitâbü’l-Melekî (Liber regius) ve İbn Sînâ’nın el-Ḳānûn fi’ṭ-ṭıb (Canon Medicinae) adlı büyük ansiklopedik çalışmalarını tercüme etmekle kalmamış, bunların yanında İshak b. İmrân’ın Kitâb fi’l-Mâlîḫulyâ (De Melancolia), İbnü’l-Cezzâr’ın cinsî münasebetle ilgili monografilerini de (De Coitu) çevirmişlerdir. Huneyn b. İshak’ın el-Mesâʾil fi’ṭ-ṭıb adlı eseri Latince’de Isagoge Johannitii diye meşhur olmuş, bu eser XIII. yüzyıldan itibaren henüz gelişmekte olan Avrupa üniversitelerinin pek çoğunda ders kitabı olarak okutulmuştur. Aynı şekilde Rönesans süresince İbn Sînâ’nın el-Ḳānûn’u onlarca defa basılmış olup -Kur’an’la birlikte-Arapça kitap pazarı için Avrupa’da basılan ilk kitaptır. Büyük Rönesans anatomisti Andreas Vesalius, Râzî’nin eṭ-Ṭıbbü’l-Manṣûrî’si için bir şerh yazmıştır. Dolayısıyla Arapça kaleme alınan tıp eserlerinin Latince çevirilerinin Batı’daki tıp tarihi üzerinde derin ve kalıcı bir etki bıraktığında hiç şüphe yoktur. Bununla birlikte Rönesans süresince bazı hekimler Arap tıbbının bu hâkim konumundan memnun olmamış, Araplar’la müslümanların tıbba olan katkılarını ortadan kaldırmak için şiddetle mücadele etmiştir (Pormann, Lire les médecins grecs, s. 113-141). Bunlar o dönemde Arap ve İslâm mirasını tarih kitaplarından çıkarıp atmada başarılı olmuşlarsa da günümüzde bu eğilim tersine dönmüştür.

İslâm tıbbı ayrıca devam edegelen bir gelenektir. Pek çok müslüman ülkede İbn Sînâ’nın metinleri ilgiyle okunmuştur. Çarşılarda çeşitli ilâçlar yapmak için gerekli ecza satın alınabilmiştir. Hint alt kıtasında bu tıbbî gelenek şimdilerde “Yunânî tıb” olarak isimlendirilen bir biçimde gelişme göstermiştir. En büyük klasik tıp geleneği olan Ayurveda’nın yanında

müslüman göçmen cemaatler sayesinde günümüzde bu gelenek dünyanın her köşesine yayılmaktadır. Aynı şekilde tıbb-ı nebevî büyük rağbet görmekte ve bu konuda yazılmış pek çok eser çeşitli baskılar yapmaktadır. Sonuç olarak, Yunan hümoral patolojisiyle modern (Batılı) tıbbın birbiriyle uyumlu birlikteliğinin ticarî bakımdan son derece başarılı olduğu, “füzyon tıbbı” denilebilen geniş bir pazar da mevcuttur. Ortaçağ İslâm dünyasında gelişen tıbbî gelenek zamanımızda çeşitli yollarla yayılmaya ve büyümeye devam etmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Bekir İbnü’l-Enbârî, Kitâbü’l-Eżdâd (nşr. M. Th. Houtsma), Leiden 1881, s. 150-151; Zehebî, eṭ-Ṭıbbü’n-nebevî, Kahire 1996, s. 242; W. A. Greenhill, A Treatise on the Small-pox and Measles by Abu Becr Mohammed ibn Zacariya ar-Razi (commonly called Rhazes), London 1848; A. Siggel, Die indischen Bücher aus dem Paradies der Weisheit Über die Medizin des ʿ Alī Ibn-Sahl Rabban aṭ-Ṭabarī, Mainz 1951, s. 1097-1152; Sezgin, GAS, III (Medizin-Pharmazie-Zoologie-Tierheilkunde Bis ca. 430 H.); M. Ullmann, Die Medizin im Islam, Leiden 1970; a.mlf., Islamic Medicine, Edinburgh 1978; a.mlf., Wörterbuch zu den griechisch-arabischen Übersetzungen des 9. Jahrhunderts, Wiesbaden 2002; a.mlf., Wörterbuch zu den griechisch-arabischen Übersetzungen des 9. Jahrhunderts, Supplements I-II, Wiesbaden 2006-2007; O. Temkin, Galenism: Rise and Decline of a Medical Philosophy, Ithaca 1973; H. H. Biesterfeldt, Galens Traktat ‘Dass die Kräfte der Seele den Mischungen des Körpers folgen’, Wiesbaden 1973; J. Hampel, Medizin der Zoroastrier im vor Islamischen Iran, Husum 1982; J. M. Duffy, “Byzantine Medicine in the Sixth and Seventh Centuries: Aspects of Teaching and Practice”, Symposium on Byzantine Medicine (ed. J. Scarborough), Washington 1984, s. 21-27; Augenheilkunde im Islam: Texte, Studien und Übersetzungen (ed. Fuat Sezgin), Frankfurt 1986, I-IV; N. G. Siraisi, Avicenna in Renaissance Italy: The Canon and the Medical Teaching in Italian Universities after 1500, Princeton 1987; M. W. Dols, Majnūn: The Madman in Medieval Islamic Society (ed. D. E. Immisch), Oxford 1992; I. Perho, The Prophet’s

Medicine: A Creation of the Muslim Traditionalist Scholars, Helsinki 1995; D. Gutas, Greek Thought, Arabic Culture: The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early Abbāsid Society (2nd-4th/8th-10th Centuries), London 1998; a.mlf., "Medical Theory and Scientific Method in the Age of Avicenna", Before and After Avicenna: Proceedings of the First Conference of the Avicenna Study Group (ed. D. C. Reisman), Leiden 2003, s. 145-162 (Islamic Medical and Scientific Tradition [ed. P. E. Pormann], London 2010 içinde tekrar yayımlanmıştır); G. Leiser-N. al-Khaledy, Questions and Answers for Physicians: A Medieval Arabic Study Manual by 'Abd al'Azīz al-Sulamī, Leiden 2004; P. E. Pormann, "The Alexandrian Summary (Jawāmi') of Galen's on the Sects for Beginners: Commentary or Abridgment?", Philosophy, Science and Exegesis in Greek, Arabic and Latin Commentaries (ed. P. Adamson v.dğr.), London 2004, II, 11-33; a.mlf., "La querelle des médecins arabistes et hellénistes et l'héritage oublié", Lire les médecins grecs à la renaissance: Aux origines de l'édition médicale, actes du colloque international de Paris, 19-20 septembre 2003 (ed. V. Boudon-Millot-G. Cobolet), Paris 2004, s. 113-141 (İngilizce tercümesi: "The Dispute between the Philarabic and Philhellenic Physicians and the Forgotten Heritage of Arabic Medicine", Islamic Medical and Scientific Tradition içinde tekrar yayımlanmıştır); a.mlf., "Islamic Medicine Crosspollinated: A Multilingual and Multiconfessional Maze", Islamic Crosspollinations: Interactions in the Medieval Middle East (ed. A. A. Akasoy-J. E. Montgomery-P. E. Pormann), Oxford 2007, s. 76-91; a.mlf., "Al-Rāzī (d. 925) on the Benefits of Sex: A Clinician Caught between Philosophy and Medicine", O Ye Gentlemen: Arabic Studies on Science and Literary Culture, in Honour of Remke Kruk (ed. A. Vrolijk-J. P. Hogendijk), Leiden 2007, s. 115-127 (Islamic Medical and Scientific Tradition içinde tekrar yayımlanmıştır); a.mlf., "Medical Methodology and Hospital Practice: The Case of Tenth-Century Baghdad", In the Age of al-Fārābī: Arabic Philosophy in the 4th/10th Century (ed. P. Adamson), London 2008, s. 95-118; a.mlf., "Medical Education in Late Antiquity: From Alexandria to Montpellier", Hippocrates and Medical Education: Selected Papers Read at the XIIth International Hippocrates Colloquium, Universiteit Leiden, 24-26 August 2005 (ed. H. F. J. Horstmanshoff-C. R. van Tilburg), Leiden 2010, s. 419-442; a.mlf., "Yuhannā ibn Sarābiyūn: Further Studies into the Transmission of his Works", Arabic Sciences and Philosophy, XIV (2004), s. 233-262; a.mlf., "The Physician and the Other:

Images of the Charlatan in Medieval Islam”, Bulletin of the History of Medicine, LXXIX/2, Baltimore 2005, s. 189-227 (Islamic Medical and Scientific Tradition içinde tekrar yayımlanmıştır); a.mlf., “Case Notes and Clinicians: Galen’s Commentary on the Hippocratic Epidemics in the Arabic Tradition”, Arabic Sciences and Philosophy, XVIII (2008), s. 247-284; C. Alvarez-Millan, “Practice Versus Theory: Tenth-Century Case Histories from the Islamic Middle East”, The Year 1000: Medical Practice at the End of the First Millennium (ed. P. Horden-E. Savage-Smith), Oxford 2000, s. 293-306 (Islamic Medical and Scientific Tradition içinde tekrar yayımlanmıştır); E. Savage-Smith, “The Practice of Surgery in Islamic Lands: Myth and Reality”, a.e., s. 307-321; a.mlf., “Ibn al-Nafīs’s Perfected Book on Ophthalmology and His Treatment of Trachoma and its Sequelae”, Journal for the History of Arabic Science, IV (1980), s. 147-204 (Islamic Medical and Scientific Tradition içinde tekrar yayımlanmıştır); a.mlf., “Drug Therapy of Eye Diseases in Seventeenth-Century Islamic Medicine: The Influence of the ‘New Chemistry’ of the Paracelsians”, Pharmacy in History, XXIX (1987), s. 3-28; a.mlf., “Attitudes Toward Dissection in Medieval Islam”, Journal of the History of Medicine and Allied Sciences, L (1995), s. 68-111 (Islamic Medical and Scientific Tradition içinde tekrar yayımlanmıştır); a.mlf., “Ṭibb”, EI² (İng.), X, 452-460; S. Tibi, The Medicinal Use of Opium in Ninth-Century Baghdad, Leiden 2006; J. Bray, “The Physical World and the Writer’s Eye: al-Tānūkhī and Medicine”, Writing and Representation in Medieval Islam: Muslim Horizons (ed. J. Bray), London 2006, s. 215-249; P. E. Pormann-E. Savage-Smith, Medieval Islamic Medicine, Edinburgh 2007; P. Horden, Hospitals and Healing from Antiquity to the Later Middle Ages, Aldershot 2008; M. Shefer-Mossensohn, Ottoman Medicine,

New York 2009; A. Marie Moulin, “The Construction of Disease Transmission in Nineteenth-Century Egypt and the Dialectics of Modernity”, The Development of Modern Medicine in Non-Western Countries: Historical Perspectives (ed. H. Ebrahimnejad), London 2009, s. 42-58; Islamic Medical and Scientific Tradition (ed. P. E. Pormann), London 2010; M. Meyerhof, “Ibn an-Nafis (XIIIth Cent.) and His Theory of the Lesser Circulation”, ISIS, XXIII (1935), s. 100-120; Cyril L. Elgood, “Tibbul-Nabi or Medicine of the Prophet”, Osiris, XIV, Bruges 1962, s. 33-192; F. Rosenthal, “Life is Short, the Art is Long: Arabic Commentaries on

the First Hippocratic Aphorism”, Bulletin of the History of Medicine, XL (1966), s. 226-245; G. Leiser, “Medical Education in Islamic Lands from the Seventh to the Fourteenth Century”, Journal of the History of Medicine and Allied Sciences, XXXVIII (1983), s. 48-75 (Islamic Medical and Scientific Tradition içinde tekrar yayımlanmıştır); D. Waines, “Dietetics in Medieval Islamic Culture”, Medical History, XLIII (1999), s. 228-240 (Islamic Medical and Scientific Tradition içinde tekrar yayımlanmıştır); S. Bhayro, “Syriac Medical Terminology: Sergius and Galen’s Pharmacopia”, Aramaic Studies, III (2005), s. 147-165; A. A. Akasoy-R. Yoeli-Tlalim, “Along the Musk Routes: Exchanges Between Tibet and the Islamic World”, Asian Medicine, III (2007), s. 217-240; N. P. Joosse-P. E. Pormann, “Decline and Decadence in Iraq and Syria after the Age of Avicenna? Abd al-Latif al-Baghdādī (1162-1231) between Myth and History”, Bulletin of the History of Medicine, LXXXIV/1 (2010), s. 1-29.

Peter E. Pormann

Osmanlı Dönemi.

Osmanlı hekimleri XVIII. yüzyılın ilk çeyreğine kadar klasik İslâm tıbbına bağlı kaldı. Huneyn b. İshak’ın eserleri, İbn Sînâ’nın el-Ḳānûn fi’ṭ-ṭıb, Ebü’l-Kāsım ez-Zehrâvî’nin Kitâbü’t-Taṣrîf, Ebû Bekir er-Râzî’nin el-Ḥâvî fi’ṭ-ṭıb, İsmâil b. Hasan el-Cürcânî’nin Ẕaḫîre-i Ḫârizmşâhî, İbnü’l-Baytâr’ın el-Câmiʿ li-müfredâti’l-edviye ve’l-aġẕiye, İbnü’n-Nefîs’in el-Mûcez fi’ṭ-ṭıb gibi tıbba dair temel eserler okutuldu; ayrıca bu kitaplardan Türkçe’ye alıntılar ve çeviriler yapıldı. İslâm tıbbının temel eseri ve Osmanlı hekimlerinin başlıca kaynağı olan el-Ḳānûn fi’ṭ-ṭıb, Mustafa b. Ahmed et-Tokadî tarafından Tahbîzü’l-mathûn adıyla Türkçe’ye tercüme edildi. Aynı zamanda antik dönemin önde gelen isimlerinden Hipokrat, Galen (Câlînûs), Dioskorides gibi şahsiyetlerin kitaplarından çeviriler ve alıntılar üzerinde açıklamalar yapılarak tartışmalar yürütüldü. Muhammed b. Mahmûd eş-Şirvânî, Sabuncuoğlu Şerefeddin, Sinoplu Mü’min b. Mukbil gibi hekimler çeviri, şerh ve telif eserlerin içine kendi tecrübelerini de kaydettiler. Kuruluş döneminde âlimler tecrübe ve bilgilerini geliştirmek amacıyla önde gelen ilim merkezlerinden Dımaşk, Bağdat, Kahire, Semerkant, Buhara, Tebriz ve Merâga gibi şehirlere giderdi. Fethin

ardından İstanbul bilim merkezi olunca Yahyâ b. Mahmûd Engürî, Nidâî, Abdülbâkî Şifâî, Emîr Çelebi gibi az sayıda hekimden başka ilim tahsili için Anadolu coğrafyası dışına pek çıkan olmadı. Mısır ve İran'dan İstanbul'a gelen hekimler yanında hükümdarların davetiyle saraya intisap eden ünlü tabipler de vardı. XIV. yüzyılın sonlarından XVII. yüzyıla kadar Fransa, Almanya ve özellikle İspanya'dan sürülerek Osmanlı Devleti'ne sığınan çok sayıda yahudi hekim de sarayda hizmet etti. Ayrıca birçok gayri müslim ve Avrupalı hekim Osmanlı topraklarında serbestçe mesleklerini icra etmekteydi. Osmanlılar'ın hüküm sürdüğü dönemde dünya bilim merkezi Doğu'dan Batı'ya kaymıştı. Avrupa'da gelişmekte olan yeni tıp XVI. yüzyılda ürünlerini verdi. Batı tıbbında meydana gelen Rönesans XVII. yüzyılda Osmanlı tıbbına nüfuz etmeye başladı ve XVIII. yüzyılda somut etkileri görülmekle birlikte büyük değişim XIX. yüzyılda gerçekleşti.

A) Tedavi Kurumları. 1. Klasik Dönem. Merkez Teşkilâtı. Hekimbaşılık. Seretıbbâ-yi hâssa, seretıbbâ-yi sultânî ve reîsületıbbâ adı verilen hekimbaşının yönettiği kurumun hangi dönemde ortaya çıktığı kesin şekilde belli olmamakla birlikte XV. yüzyılın başlarında varlığı bilinmektedir. Sağlık kurumunun en üst makamında bulunan hekimbaşı sarayın ve ülkenin sağlık işlerinden sorumluydu. Öncelikli görevi hükümdarın sağlığının korunması olup sarayın hastahane ve eczahaneleri ile dârüşşifâlara nezaret eder, bunların mensuplarının tayini için tercihte bulunur ve çalışmalarını denetlerdi. Son iki hekimbaşı dışında bütün hekimbaşılar ilmiye sınıfındandı. Hekimbaşılığa kadılıktan tayin âdet olduğu gibi azledilenler de kadı, müderris veya kazasker olarak görevlendirilirdi. XIX. yüzyılda sağlık teşkilâtı Batılılaşma doğrultusunda yeniden yapılandırılınca 1837'de Bâb-ı Seraskerî'ye bağlı Sıhhiye Dairesi, bir yıl sonra da salgın hastalıklarla mücadele için Meclisi Umûr-ı Sıhhiyye kuruldu. Sağlık mensuplarının imtihanı, ilâç imalinin denetimi ve sağlıkla ilgili sorunların çözümü gibi görevler 1840'ta Mektebi Tıbbiyye'de kurulan Meclisi Umûr-ı Tıbbiyye'nin yetkisine verildi. Yetki ve sorumlulukları çeşitli kurumlara dağıtılan hekimbaşılık makamının 1844'te seretıbbâ-yi şehriyârî unvanıyla hükümdarın baştabipliğiyle sınırlandırılmasının ardından 1850 yılında hekimbaşılık lağvedildi (bk. HEKİMBAŞI).

Saray Hastahaneleri ve Sağlık Görevlileri. XVI. yüzyılda Sarây-ı Bîmârân, Oda-yı Marîz ve XVII. yüzyılda Dâire-i Tımarhâne, Enderûn-ı Hümâyun

Hastahanesi gibi kurumların varlığı kaynaklardan, minyatür ve gravürlerden öğrenilmektedir. Topkapı Sarayı Enderûn-ı Hümâyun Hastahanesi'ni Tımarhâne ağası (Bîmarhâne ağası) denilen hadım ağalar idare ederdi. Enderûn-ı Hümâyun Hastahanesi'nde Has Oda, Hazine Odası, Büyük Oda, Seferli Odası ve Küçük Oda'ya ait bölümler bulunurdu. Edirne Sarayı'nda, İstanbul'da Sarây-ı Atîk ve Sarây-ı Cedîd'de (Topkapı Sarayı) Harem içinde Câriyeler Hastahanesi olarak bilinen birer hastahane ve hasta hamamı vardı. Topkapı Sarayı Harem Hastahanesi, hamamı ve mutfağı bugüne gelebilen tek örnek yapıdır. Sarây-ı Atîk'te hastalar kethüdâsı kadın, hastalar ustası hanım ana, hastalar ağasının câriyesi, hastalar kethüdâsının câriyesi ve hekim kadın (tabibe, tabip kadın, karı hekime), kābile (ebe kadın) unvanı taşıyan kadın sağlıkçılar görev yapıyordu. Serbest çalışan ve saraya çağrılan kadın hekimler ve ebeler de vardı. Sarayın çeşitli cemaatlerine bağlı olarak saray içinde ve dışında, özellikle İstanbul, Bursa ve Edirne'de çok sayıda tabip, cerrah ve kehhâl (göz hekimi) çalışırdı. XIX. yüzyılın başlarında saray hekimlerinin sayısı 100'ün üstüne çıkmıştı. Saraya tayin edilen tabiplerin çoğu dârüşşifâlardan ve Süleymaniye Tıp Medresesi'nden nakledilirdi. Diğerleri ise ya hekim ailelerinden gelmekte ya da ünlü bir hekimden icâzetli bulunmaktaydı. İspanya'dan göç eden çok sayıda yahudi tabibin saraya alınması sebebiyle bir de yahudi tabipler cemaati (Cemâat-i Etıbbâ-yi Yahûdiyyân) oluşmuştu. Dârüşşifâların kendi vakfiyeleri doğrultusunda yönetilmesine karşılık tayinler başta olmak üzere işleyişi sarayın yönetim düzenine tâbi idi. Tabip, cerrah ve kehhâllerin meslekte yükselmeleri doğrultusunda saray, dârüşşifâ ve tıp medresesi gibi resmî yerlere tayinlerinde bir silsile vardı ve gerekmedikçe bu teamül bozulmazdı. Sefer esnasında saray ve dârüşşifâ tabip ve cerrahlarından orduda görevlendirilenler olurdu. Orduda ve kalelerde tabip ve cerrah bulundurulur, seferde seyyar sağlık hizmeti verilirdi. XVIII. yüzyıl sonlarında ve özellikle XIX. yüzyılda ordunun yeniden yapılandırılarak çağdaşlaştırılması faaliyetleri kapsamında asker hastahaneleri kuruldu. Ulûfeli tabipler izinle dükkân açıp dışarıda özel hasta da bakabilirdi. Dükkân adı verilen bu muayenehaneler çok değerliydi, çünkü bunların açılması gedik denilen

izne bağlıydı. Dükkân gediği ancak ruûslu bir hekimin ölümü, emekliliği ya da yer değiştirmesiyle boşaldığında başka bir hekime verilirdi. Hekimbaşı Odası olarak bilinen Başlala Kulesi ile Helvahâne ve Gülhane gibi

yapılarda saray mensupları için çeşitli ilâçlar hazırlanırdı. Hekimbaşının tarifiyle eczacılar başlala, Enderun kullukçusu ve zülüflü baltacıların gözetiminde ilâç yapardı. İlâçlar başlala ve hekimbaşı ile birlikte mühürlendikten sonra muhafaza edilirdi. Dârüşşifâlarda olduğu gibi sarayda da ecza ve ilâçlar Kilâr-ı Hâssa Odası'nda saklanıp korunurdu. Kilâr-ı Hâssa Odası'ndan Harem'e geçildiğinde sultana yemek pişirilen mutfakla Harem eczahanesi vardı. Saray mutfağının Helvahâne adı verilen bölümünde de şifalı yiyecek ve içecekler, tiryak, cevâriş, şerbet gibi mürekkep ilâçlar hazırlanır, büyük kazanlar içinde şurup, reçel, helva gibi tatlılar ve kokulu sabunlar yapılırdı.

Dârüşşifâlar. Selçuklular'da olduğu gibi Osmanlılar da fethettikleri yerlerde Anadolu sınırları içinde ve dışında hastahane kurma geleneğini sürdürdüler ve Selçuklu dönemi dârüşşifâlarından yararlandılar. İlk Osmanlı dârüşşifâsını Yıldırım Bayezid Bursa'da tesis etti. İstanbul dârüşşifâlarının ilkini Fâtih Sultan Mehmed, Fâtih Külliyesi bünyesinde inşa ettirdi. Osmanlı başşehirleri dışındaki ilk dârüşşifâ ise Manisa'da yaptırıldı. XIV-XVII. yüzyıllar arasında Anadolu'da inşa edilen dârüşşifâlar tarih sırasıyla şunlardır: Bursa Yıldırım Dârüşşifâsı (1399), İstanbul Fâtih Dârüşşifâsı, Edirne Beyazıt Dârüşşifâsı, Manisa Hafsa Sultan Dârüşşifâsı, İstanbul Haseki Hürrem Sultan Dârüşşifâsı, Süleymaniye Dârüşşifâsı ve Tıp Medresesi, Atik Vâlide Nurbânû Sultan Dârüşşifâsı, Sultan I. Ahmed Dârüşşifâsı (1620). Osmanlı dârüşşifâları çok amaçlı ve çok birimli külliye yapılanması içinde yer alır. Külliyenin merkezinde cami, etrafında medrese, imaret, hamam, dârüşşifâ ve ihtiyaca göre diğer kurumlar bulunur. Külliye içindeki imarethânenin mutfağında pişirilen yemeklerden külliye çalışanlarının yanı sıra yoksullar, yetimler ve yolcular da yararlanırdı. Bazı dârüşşifâlarda tabhâne denilen birim, nekāhet döneminde olan hastaların dinlendiği bir mekân olması sebebiyle ayrıca önem taşır. Külliyelerin bünyesinde dârüşşifâ ile doğrudan ilişkisi olan iki birim daha vardır ki bunlar sadece Süleymaniye Külliyesi'nde bulunur. Bunlardan biri tıp medresesi (dârüttıb), diğeri dârüşşifânın karşısında yer alan ve dârûhâne (dârülakākīr) adı verilen ecza evidir. Burası ecza deposu şeklinde hizmet verir ve diğer dârüşşifâlara da ilâç sağlanırdı.

Hastahane yönetmeliği niteliğindeki vakfiyelerde dârüşşifânın yönetim kuralları ve gelirlerin hangi kalemlerde ne kadar kullanılacağı açıkça

belirtilmiştir. Çalışanların görev tanımları ve görev dağılımı, hastalarla ilişkide gözetilmesi gereken ahlâk ölçüleri, tayin edilecek görevlilerde aranan meslekî bilgiler, beceri ve ahlâk özellikleri, görevlilerin sorumluluğu, beklenen bakım düzeyi vakfiyelerde ayrıntılarıyla ortaya konur. Bu sağlık kurumları idarî ve malî bakımdan mütevelli heyetine bağlı olmakla birlikte devletin gözetimindeydi ve özellikle sağlık görevlilerinin tayinleri saraydan yapılırdı. Osmanlı dârüşşifâlarında hastalar ücretsiz tedavi edilir, bütün ihtiyaçları ve ilâçları devletçe karşılanırdı. Özellikle ihtiyaç sahiplerinin tedavi edilmesi ve tedavide zengin fakir ayırımı yapılmaması vakfiyelerde şart koşulurdu. Külliyenin idaresiyle ilgilenen, vakfı yöneten mütevelli dârüşşifâ yönetiminden de sorumluydu. Güvenilir bir kişi olması gereken mütevelli genellikle devlet tecrübesine sahip, medrese mezunu ve üst rütbeden ulemâ, asker, sancak beyleri, defterdarlar, sipahi ağaları gibi devlet ricali arasından seçilirdi. Dârüşşifâlarda tabip, cerrah, göz hekimi, eczacı, hasta bakıcı, aşçı, kilerci, temizlikçi, bulaşıkçı, çamaşırcı, kapıcı, vekilharç, kâtip ve diğer birçok görevli çalışırdı. Mescidi bulunan dârüşşifâlarda imam, müezzin, gassâl, hamamı olanlarda külhancı ve tellâk gibi görevliler de vardı. Tabip ücretleri oldukça yüksekti. Günlük hesaplanan ve nakit ödenen maaşın yanı sıra arpa, buğday ve pirinç olarak verilen aynî yardımlar da vardı. Vakfiyelerde yer almayan yeni hizmetlerin ücretleri herhalde mütevellinin takdirine bırakılmıştır. Dârüşşifâda başhekimin gündelik ücreti 20 ile 30 akçe arasında değişirdi. İkinci tabibin gündeliği 10-15 akçe arasında olup 25 akçeye kadar çıkabilirdi. Birinci cerrahın gündeliği 5-8 akçe, ikinci cerrahın gündeliği 3-4 akçe, göz hekimininki 3 ile 8 akçe arasında değişirdi. XVI. yüzyılda Süleymaniye Dârüşşifâsı eczacısının gündeliği 3 ile 5 akçe arasındaydı.

Dârüşşifâya eczanın temini, ilâçların hazırlanması ve korunmasıyla ilgilenen görevliler yaptıkları işi tanımlayan çeşitli sıfatlar ve meslek adlarıyla anılırdı. Bitkilerden ilâç yapan eczacıya “aşşâb/saydalânî”, ham eczayı dövüp ezen eczacı kalfasına “edviyekûb”, şerbet adı verilen sıvı ilâçları hekimin reçetesine göre hazırlayanlara “şerbetçi/şerbetçiyân”, macun yapanlara “macunciyân” denirdi. Süleymaniye Dârüşşifâsı’nın günlük ilâç masrafının 300 akçe olduğu kaydedilir. Dârüşşifâdaki bir hizmet için yapılan görevlendirmede belirli bir süre yoktu; ölüm, istifa ve azil gibi sebeplerle boşaldığında yeni tayin yapılırdı. Dârüşşifânın idaresi ve ihtiyaçlarının giderilmesi vakfiye doğrultusunda mütevelliye aitti. Gerek bir

dârüşşifâya tayin ve dükkân açma gerekse dükkânsız gezgin sağlıkçıların çalışmasına izin verme konusunda bir üstada hizmet etmiş ve işinin ehli olma ölçüsü aranırdı. Hekimbaşı veya saray hekimleri ya da o yörede bulunan beratlı dârüşşifâ ve ordu hekimlerinin yaptığı soruşturmanın sonucunda mesleğe ehil olmadığı anlaşılan kişinin faaliyetine son verilirdi. Ameliyat veya

tedavi öncesinde kadı ve şahitler huzurunda hasta ya da vasîsinin rızası alınırdı. Davacı olunmasını önlemek amacıyla yapılan rıza sözleşmesi, hekimin kusuru veya bilinen yöntemler dışında tedavisi sonucunda hastanın zarar görmesi durumunda dava açılmasına engel değildi. Kadılar akıl hastalarının gözetim altına alınması, hasta ve yakınlarının şikâyetleri, adlî tıp uygulamaları gibi çeşitli konularla da ilgilenirlerdi. Osmanlı hekimlik töresinde din ve ırk ayırımı yapılmazdı. Sarayda olduğu gibi halk arasında da müslüman olan ve olmayanın birbirini tedavi edebildiği arşiv belgeleri ve mahkeme kayıtlarındaki sözleşmelerden anlaşılmaktadır (ayrıca bk. BÎMÂRİSTAN).

Cüzzamhâneler. Osmanlılar, Selçuklular gibi cüzzam hastalığının bulaşıcı olduğunu düşünür ve hastaları şehir dışında yaptırdıkları cüzzamhânelerde tedavi ederlerdi. Dârüşşifâlara cüzzamlılar yatırılmazdı. Cüzzam hastalığına yakalandığı tabip tarafından belirlenen kişi kanun gereği bir cüzzamhânede tecrit edilirdi. Cüzzamhâneye Miskinler Tekkesi de denirdi. Selçuklular’ın Kayseri, Sivas, Konya, Adana, Amasya, Kastamonu ve Tokat’ta kurdukları cüzzamhânelerden yararlanan Osmanlılar ayrıca Bursa, Edirne, İstanbul, Kıbrıs, Sakız, Girit ve Sömbeki (Nimöz) adalarında cüzzamhâneler açmıştı. Cüzzamhânelerden en ünlüleri Kayseri'deki Meczûmîn Zâviyesi, Üsküdar ve Konya’daki Miskinler Tekkesi’ydi. 1514’te Yavuz Sultan Selim’in Bağdat yolu kenarında şehrin uzağına inşa ettirdiği ve Üsküdar Miskinler Tekkesi olarak tanınan cüzzamhânenin iç bahçeye bakan odaları, hamamı, çamaşırhanesi ve mescidi vardı. Burada tecrit edilen cüzzamlılar aileleriyle birlikte yaşardı (bk. CÜZZAM; MİSKİNLER TEKKESİ).

2. Modern Dönem. Sivil Hastahaneler. Klasik dönemde halka sağlık hizmeti veren vakıf kurumları olan dârüşşifâların yapımı XVII. yüzyıldan sonra sürdürülmedi. Depremler ve yangınlar yüzünden harap olmaları yanında zengin gelir kaynaklarının XIX. yüzyılda kaybedilen topraklarda kalması

veya başka kişi ve kurumlara devredilmesi gibi sebeplerle gereken onarımları yapılamadı ve kuruluş amacına uygun olarak işletilemez duruma geldi. Diğer yandan tıp alanındaki yenilikler karşısında yetersiz kalmaya başlayan, gelişen yeni tıbbın gereklerini karşılayamayan yapılarıyla dârüşşifâlar kuruluştaki işlevlerini kaybetti. XIX. yüzyılın ilk yarısından itibaren çağın tıp uygulamalarına ve görev dağılımına uygun biçimde planlanan gureba hastahaneleri, yüzyılın ikinci yarısında da belediye hastahaneleri açılmaya başlandı. Böylece genel hastahane hizmeti veren dârüşşifâlarda her çeşit hasta tedavi edilirken gureba hastahanelerinin kurulmasıyla birlikte dârüşşifâlarda evinde bakılamayan veya kimsesiz olan akıl hastalarına bakıldı. Bunun sonucunda tımarhâne ve bîmar-hâne tabirleri akıl hastahanesi karşılığında kullanıldı. Eski dârüşşifâ geleneğinde olduğu gibi gureba hastahanelerinde de öncelikle yoksul halka ve gelip geçen yolculara hizmet verildi.

Mevcut bilgilere göre kimsesiz yoksullar (garipler/gureba) için yaptırılan ilk hastahane, 1836'da Edirnekapı'daki Mihrimah Sultan Külliyesi Medresesi'nde açılan Gureba ve Bekâr Hastahanesi'dir. 1843 çiçek salgını esnasında hastahanelerin yetersiz kalması üzerine Sultan Abdülmecid'in annesi Bezmiâlem Vâlide Sultan'ın inşa ettirdiği, 1845'te tamamlanan Bezmiâlem Vâlide Sultan Vakıf Gureba Hastahanesi (Gurebâ-yi Müslimîn Hastahanesi) 1847'de hasta kabul etmeye başladı. Adında ilk defa "hastahane" kelimesi kullanılan bu sağlık kurumu bir vakıf eseri olması bakımından aynı zamanda Avrupalılaşma döneminin ilk sivil sağlık kuruluşudur. Anadolu'daki çeşitli şehirlerin yanı sıra Balkanlar'da, Ortadoğu'da ve günümüzde İsrail, Suudi Arabistan, Yemen, Libya gibi ülkelerin bulunduğu Osmanlı topraklarında gureba hastahaneleri açıldı. Mısır Valisi Kavalalı Mehmed Ali Paşa'nın kızı Zeynep Hanım ile eşi Yûsuf Kâmil Paşa'nın kurduğu Zeynep Kâmil Hastahanesi (1862) vakıf gelirleri olmadığından vârislerin tahsisatıyla onarımları yapıldı, zaman içinde zengin hastalardan ücret alınarak yaşatıldı; daha sonra askeriye, tıp fakültesi ve belediye gibi çeşitli kurumlarca işletildi. Günümüzde kadın-doğum ve çocuk hastalıkları hastahanesi olarak faaliyet görmektedir.

Islahat Fermanı ile birlikte (1856) hapishane binaları ve sağlık koşulları düzenlenmeye, bu bağlamda merkezî hapishanelerde hastahaneler kurulmaya başlandı. 1880 yılında çıkarılan Hapishaneler ve Tevkifhaneler

Nizamnâmesi her hapishaneye bir hastahane binası ya da odasının yapılmasını gerektiriyordu. 1865 kolera salgınının ardından Beyoğlu'nda kurulan Altıncı Dâire-i Belediyye Hastahanesi ilk belediye hastahanesidir. St. Vincent de Paul rahibelerinin de çalıştığı bu kurumda inanç ve soy ayırımı yapılmadan hastalar ücretsiz tedavi edilirdi. 1874'te bu hastahane Tophane'ye taşındı ve daha çok Galata ve Beyoğlu'nda kavga edip yaralananlar geldiğinden buraya Altıncı Dâire-i Belediyye Mecrûhîn Hastahanesi adı verildi. 1910'da Müessesât-ı Hayriyye-i Sıhhiyye Müdüriyeti'ne devredilen bu hastahane erkeklere ayrılarak Beyoğlu Zükûr Hastahanesi oldu. Günümüzde Beyoğlu Devlet Hastahanesi adıyla faaliyetini sürdürmektedir. XIX. yüzyılın son çeyreğinde kadınlar için hastahaneler yaptırıldı veya hastahanelerin içinde kadınlara mahsus bölümler açıldı, doğumhaneler kuruldu. Frengi gibi bulaşıcı hastalıkların yayılmasını önlemek amacıyla 1879'da hazırlanan tâlimatnâme gereği Karaköy'deki bir konakta Altıncı Dâire-i Belediyye Nisâ Hastahanesi açıldı. Özellikle kimsesiz olan veya zührevî hastalıklara yakalanan kadınlar için Beyoğlu Nisâ Hastahanesi (Emrâz-ı Zühreviyye Hastahanesi) 1883'te faaliyete başladı. İstanbul'un ilk modern doğumevi (vilâdethâne, serîriyyât-ı vilâdiyye) 1892'de Gülhane Bahçesi içindeki bir binada açıldı, 1909'da Kadırga'ya taşındı.

1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı (Doksanüç Muharebesi) sonrasında Rumeli'den göç eden hastalar, sakatlar, dul ve yetimlere hizmet vermek için 1891'de Bursa Dârülacezesi kuruldu. II. Abdülhamid'in iradesi ve bağışlarıyla İstanbul'da 1896'da açılan Dârülaceze Müessesesi'nde inanç ve soy ayırımı yapılmadan muhtaç kimselere hizmet verildi. İstanbul Dârülacezesi ırda'hâne (sütçocuğu yuvası), yetimhane, mektebi ibtidâî, dilsiz ve âmâlar mektebi, imalâthaneler, hastahane, doğumevi, bakteriyolojihâne, etüv dairesi, çamaşırhane, eczahane ve ibadethaneleriyle (cami, Rum ve Ermeni kiliseleri ve sinagogu) çok yönlü hizmet veren, her ihtiyacın düşünüldüğü komple bir sağlık ve sosyal yardım kurumudur (bk. DÂRÜLACEZE). Dünyanın ilk çocuk hastahanelerinden olan Hamidiye Etfâl Hastahâne-i Âlîsi, dönemin en ileri sağlık kurumu olarak II. Abdülhamid'in 16 Şubat 1898 tarihli iradesiyle yaptırıldı. Burada inanç ve soy ayırımı gözetmeden bütün çocuklar ücretsiz tedavi edilirdi. Türkiye'de stetoskopun ilk kullanımı, röntgen ışınlarıyla kanser tedavisinin ilk uygulanışı ve kaloriferle ısıtma ilk defa bu hastahanede gerçekleşti. 1908

yılından sonra ihmale uğrayan hastahanenin tarihî yapıları 1968'de yıkıldı ve yapılan yeni hastahanenin adı da Şişli Çocuk Hastahanesi oldu.

II. Abdülhamid döneminde bulaşıcı hastalıklara karşı büyük bir mücadele verilerek Avrupa'da kaydedilen mikrobiyoloji alanındaki buluşlar ve yenilikler yakından izlendi ve en kısa sürede uygulandı. Karantina,

tebhîrhâne, aşı üretimi, bakteriyolojihâne gibi kurumların yanı sıra hastahanelerde bulaşıcı hastalıklarla ilgili ayrı birimler oluşturuldu; frengi ve kolera gibi hızla yayılan hastalıklara mahsus hastahaneler tesis edildi. Hamidiye Etfâl ve Haseki Nisâ (Hamidiye) Hastahanesi gibi büyük hastahanelerde difteri, kızıl, kızamık, verem, boğmaca, yılancık gibi hastalıklara ayrılan koğuş, baraka ve pavyonlar oluşturuldu. Bu dönemde Karadeniz'den Orta Anadolu'ya doğru yayılan, ayrıca Loros, Silifke, Gazze, Yemen, Kudüs gibi ülkenin güney bölgelerinde seyreden frengi salgınına karşı frengi hastahaneleri yaptırıldı. İstanbul'da geçici kolera hastahaneleri kuruldu ve hastalar tecrit edildi. 1893 kolera salgını esnasında şehremâneti tarafından hastaları tedavi ve tecrit amacıyla Cerrahpaşa semtindeki Takıyyüddin Paşa Konağı satın alınarak hastahaneye dönüştürüldü. Burası 1910'da Cerrahpaşa Zükûr Hastahanesi adı altında erkekler için bir belediye hastahanesi oldu. Yıkılan binanın yerine 1912'de, günümüzde biri Cerrahpaşa Tıp Fakültesi Müzesi, diğeri dekanlık binası olarak kullanılan iki kâgir bina yaptırıldı.

Askerî Hastahaneler. Osmanlı ordusunda ve kalelerde tabip ve cerrah görevlendirilmesi eski tarihlere kadar gider. Tersaneye ve seferde donanma gemilerine tabip ve cerrah tayin edilir, savaş alanı dışında yaralı ve hasta askerler kışlalarda hasta odalarında iyileştirilirdi. Ordunun sağlık işleri ordu hekimbaşısı ve cerrahbaşısı sorumluluğunda yürütülürdü. XVIII. yüzyılın sonlarında ve XIX. yüzyılda ordunun yeniden yapılandırılması faaliyetleri kapsamında Osmanlı coğrafyasının her yerinde asker hastahaneleri kuruldu. Savaşların ve salgınların yoğunlaştığı dönemlerde geçici hastahaneler açıldı. III. Selim devrinde 1793'te Nizâm-ı Cedîd ordusunun teşkiliyle askerî alanda başlatılan yeni düzenlemeler daha sonra tıp alanını yoğun biçimde etkiledi ve çağın gelişmelerine uygun planlanıp düzenlenen sabit asker hastahaneleri inşa edilmeye başlandı. XVIII. yüzyılın sonlarında kurulan Tophâne-i Âmire Hastahanesi ilk asker hastahanesi olarak bilinir.

Levent Çiftliği Hastahanesi ve Toptaşı Asâkir-i Hâssa-i Muhammediyye Hastahanesi de ilk kurumlar arasında yer alır. Donanmaya mensup erler ve subaylar için Kasımpaşa Deniz Hastahanesi yaptırıldı (1795-1804). Osmanlı coğrafyasında asker hastahaneleri ileriki yıllarda giderek artan sayılarda açıldı. II. Mahmud devrinde kurulan hastahaneler arasında Bâb-ı Seraskerî Hastahanesi (1826), İstanbul'un en büyük hastahanelerinden biri olan Maltepe Hastahanesi (Asâkir-i Mansûre Hastahanesi, 1827-1828), Bahriye teşkilâtının ilk hastahanesi Merkez Bahriye Hastahanesi (1827), Mühimmât-ı Harbiyye (Askeriyye) Hastahanesi (Cebehâne Hastahanesi, 1828), Selimiye Hastahanesi (1833), Mektebi Harbiyye Hastahanesi (1834), Humbarahâne-i Ma'mûre Hastahanesi (1836), Liman-ı Kebîr (Kavak) Hastahanesi (1838) sayılabilir. İstanbul'da Hassa askerlerinin tedavisi için Selimiye Kışlası yakınında Haydarpaşa Asker Hastahanesi (1846) ve İstanbul yakasındaki topçu askerlerin tedavisi için Gümüşsuyu Asker Hastahanesi (1849) Sultan Abdülmecid döneminde açıldı.

II. Abdülhamid zamanında Osmanlı-Rus Savaşı (1877-1878) sebebiyle İstanbul ve taşradaki bazı yapılar hastahaneye dönüştürüldü, askerler ve göçmenler için sabit ve seyyar hastahaneler yapıldı. Mîrgûn (Emirgân), İplikhâne, Beylerbeyi hastahaneleriyle Serviburnu Asker Hastahanesi ve Şemsipaşa Muhâcirîn Hastahanesi bu dönemde kuruldu. II. Abdülhamid'in saray mensupları ve muhafızları için 1884'te tesis ettiği Yıldız Asker Hastahanesi en son tıbbî gelişmelerin izlendiği bir kurum olarak gelişti. 1897'de Osmanlı-Yunan savaşı sırasında yaralıların tedavi edildiği Yıldız Asker Hastahanesi'nde dünyada ilk defa savaş yaralılarındaki mermilerin yeri ameliyat öncesinde röntgen çekimiyle tesbit edildi. Çanakkale savaşları esnasında İstihlâk-i Millî Cemiyeti Hastahanesi, Moda Asker Hastahanesi, Fenerbahçe Asker Hastahanesi, Ağa Hamamı Hastahanesi, Makriköy (Bakırköy) Hastahanesi kuruldu. I. Dünya Savaşı'nda açılan Çamlıca Asker Hastahanesi, Davutpaşa Asker Hastahanesi, Teâlî-i Nisvân Cemiyeti Hastahanesi, Pangaltı Asker Hastahanesi dışında daha pek çok asker hastahanesi faaliyete geçti. Osmanlı Hilâliahmer Cemiyeti (Kızılay Derneği) Osmanlı-Rus, Osmanlı-Yunan (1897), Trablusgarp ve Balkan (1912-1913) savaşlarında yaralı, hasta ve muhacirler için seyyar ve geçici hastahaneler açtı. Bu cemiyetin desteğiyle Balkan Savaşı sırasında Demirkapı ve Ayastefanos (Yeşilköy), Taşkışla, Kandilli, Şişli'de (Klemov) asker hastahaneleri kuruldu; Maçka Hastahanesi ile Tuzla Asker

Hastahanesi de aynı dönemde açıldı.

Hıfzıssıhha Kurumları. Bulaşıcı hastalıklarla mücadeleye XIX. yüzyılda büyük önem verildi, hastalıkların yayılmasını önlemek için çeşitli sağlık kuruluşları oluşturuldu. Karantinalar kurulmadan önce salgın hastalıklar sırasında Maltepe Hastahanesi'nde asker hastaları tedavi ve tecrit edilirdi. Hastahanenin yetersiz kalması dolayısıyla koleralı hastalar 1831'de Kızkulesi Mat'ûnîn Hastahanesi adı altında Kızkulesi'nde tecrit ve tedavi edildi. 1837'de Meclisi Tehaffuz adı verilen karantina meclisi (Meclisi Umûr-ı Sıhhiyye) kurulduktan sonra salgın hastalıkların yayılmasını önlemek amacıyla İstanbul'da gerekli görülen yerlere karantinahaneler (tehaffuzhâneler) açıldı. İlk defa 1838'de Kuleli Kışlası tehaffuzhâne yapılarak gemiler burada denetlendi, yolcular bekletilerek izlendi ve hastalar tedavi edildi. Karantina hizmeti veren sıhhiye görevlileri burada eğitildi. Tehaffuzhâne 1842'de Anadolukavağı'na taşındı. 1867 tarihli Kolera Nizamnâmesi'nden sonra Boğazlar'da yeni tehaffuzhâneler açıldı. Koruyucu sağlık kuruluşları Mektebi Tıbbiyye-i Şâhâne'nin bünyesinde oluşturuldu. Pasteur'ün bulduğu kuduz aşısını hazırlamak ve salgın hastalıkları araştırmak üzere Dersaâdet Dâülkelb ve Bakteriyoloji Ameliyathanesi açıldı (1887).

Çiçek aşısı hazırlanması için Telkīhhâne-i Şâhâne (1892) kuruldu, hekimler ve hastahaneler burada üretilen aşıları kullandı. 1893-1894 kolera salgınında hastalıktan koruma ve tedavi sorumluluğunu üstlenen belediye dairelerince açılan hastahanelerin yanı sıra bulaşıcı hastalıklara yakalananların elbise ve eşyalarının, bulaşmış mekânların temizlendiği tebhîrhâneler yaptırıldı. Gedikpaşa, Tophane ve Üsküdar'da açılan tebhîrhânelerden Üsküdar Tebhîrhânesi günümüze kadar korunabilmiştir. Bulaşıcı salgın hastalıklar konusunda çok hassas davranan II. Abdülhamid, Demirkapı'daki Mektebi Tıbbiyye-i Şâhâne'nin bahçesinde bir Bakteriyolojihâne-i Şâhâne yaptırdı (1893). 1894'te burada hekimlere, veterinerlere eğitim verildi, Osmanlı Devleti'nin serum ve aşıları üretildi. 1894'ten sonra sadece kuduz çalışmalarının yapıldığı kuduz müessesesine Dâülkelb Ameliyathanesi denildi. 1922'de bu kurumlar Kimyahâne ve Sıhhî Müze ile birlikte Hıfzıssıhha Müessesesi adıyla birleştirildi (bk. HIFZISSIHHA).

Gayri Müslim ve Yabancı Hastahaneleri. Gayri müslim tebaa, Avrupa devletleri ve Amerikalı misyonerler Osmanlı coğrafyasında çeşitli sağlık faaliyetlerinde bulundu, cemaatleri ve yurttaşları için hastahaneler kurdu. Karaköy'de açılan Balıklı Rum Hastahanesi, gemi yoluyla bulaşıcı hastalıkların taşındığı limana yakınlığı dolayısıyla 1753'te Yedikule'de sur dışında yapılan binalara taşındı. Bu hastahane günümüzde de sağlık hizmeti vermeye devam etmektedir. İstanbul'da Rum Ortodoks cemaatine ait Yedikule Veba Hastahanesi (1753), Beyoğlu Veba Hastahanesi (1779) ve Gemici Hastahanesi (1762) açıldı. Taksim'de Surp Agop (St. Jacques) Ermeni-Katolik Hastahanesi (1836) dışında İstanbul'un Ermeni hastahanelerinden biri de muhtaç hasta ve yaşlılar için 1838'de Kazlıçeşme Yedikule'de inşa edilen Surp Pırgiç Ermeni Hastahanesi'dir. Balat Mûsevî Hastahanesi diye bilinen Or-Ahayim Hastahanesi 1886'da Balat civarındaki fakirlere hizmet verilen bir dispanser olarak kuruldu. 1898'de hizmete açılan Balat Ayvansaray'daki binasında hizmet gören, vakfı tarafından yönetilen hastahane halen faaliyetini sürdürmektedir.

B) Tedavi Yöntemleri. Hıltlar Nazariyesi. Günümüz teşhis araçlarının bulunmadığı dârüşşifâlarda hekim hastayı gözler, şikâyetlerini dinler ve hastalık belirtilerini izlerdi. Fizik muayeneyle hastada ateş, terleme, sararma gibi belirtiler arar, ayrıca el ile nabzı yoklar, bakmak suretiyle idrar ve gāita tetkiki yaparak hastalığın teşhisini koyar ve seyrini tahmin ederdi. Daha önceki İslâm tıp geleneği doğrultusunda Osmanlı tıbbında da dört unsur/dört tabiat (mizaç) nazariyesi esas alındı. Buna göre tabiattaki dört unsurun (ateş, su, toprak, hava) karşılığında insanda bulunan dört hılt yani kan, balgam, sarı safra ve kara safra farklı nitelikler (sıcaklık, kuruluk, soğukluk, nemlilik) taşır (bk. AHLÂT-ı ERBAA). Bu dört hıltın karışımı mizacı şekillendirir. Bir hıltın niteliğinin değişerek bozulması ya da miktarının çoğalıp azalması hıltlar arasında dengesizliğe ve sonuçta hastalığa yol açar. Hastayı tedavi için fazla ya da bozulmuş olan hıltı vücuttan atmak gerekir. Hastalığa sebebiyet veren zararlı hıltlar idrar söktürücü, müshil, kusturucu, terletici etkilere sahip eczalarla boşaltılırdı. Bozulduğu düşünülen kan unsuru hacamat ve sülük uygulanarak vücuttan atılırdı.

Sağlıklı Yaşama ve Hastalıktan Korunma. Klasik Osmanlı tıbbı hastalıklardan korunma üzerinde yoğunlaşmıştı. Tedavinin esası bozulan

mizacın düzeltilmesine dayanırdı. Osmanlı tıp kitaplarında sağlıklı yaşama kurallarına büyük önem verilir. Yiyecek ve içecekler, spor, uyku, hamamda yıkanma ve duyguların insan sağlığı üzerindeki etkileri, sağlıklı yaşama yardımcı olacak tedbirler anlatılır. Sağlığı koruma ve sağlıklı yaşam için nelerin yapılıp nelerin yapılmayacağı; mizaca, mevsime, zamana göre alınması uygun gıda çeşitleri ve nitelikleri; giysilerin sağlığa etkisi; beden hareketinin ve dinlenmenin yarar ve zararları, uykunun etkileri, hamamın yarar ve zararları; cinsel ilişkinin yarar ve zararları; organların korunması; kusturucular ve müshillerle bedenin temizlenmesi gibi konular işlenir.

İlâçla Tedavi. Klasik Osmanlı tıbbında bazı meyve ve sebzelerle hayvan ürünleri işlenmeden ilâç gibi doğrudan hastalara verilirdi. Meselâ elma, üzüm, tavuk, balık gibi besin maddeleri hastayı tedavi amacıyla reçete edilirdi. Tabip hastanın sağlığını önce yiyecek ve içeceklerle korumaya ve tedavi etmeye çalışırdı. Bunun yanında hastalar bitki, hayvan ve madenlerden elde edilen ilâç ham maddesiyle ya da bunlardan terkip edilen ilâçlarla tedavi edilirdi. Hastaya uygun ilâcın verilebilmesi için eczaların sıcak, soğuk, kuru veya yaş olarak tanımlanan doğal niteliklerini ve tıbbî etkilerini bilmek gerekir. Vakfiyelerde, dârüşşifâda görevlendirilecek tabibin ilâçların terkip ve hazırlanışı konusunda usta ve tecrübeli olması şart koşulurdu. Etkili maddeleri elde edilmek istenen çiçekler, tohumlar, kökler vb. çeşitli yöntemlerle işlendikten sonra basit ilâç haline getirilirdi. Farklı eczanın karıştırılmasıyla hazırlanan ilâçlara mürekkebat adı verilirdi. İlâç terkipleri macun, merhem-pomat, yağ, koku, toz, hap, tablet, pastil, fitil, yakı vb. şekillerde hazırlanırdı. Tabipler ve cerrahlar ilâç yapmayı bilirdi. Ayrıca ilâçla uğraşan meslek sınıfları vardı ve yaptıkları işin mahiyetine göre adlar alırlardı. Tıbbî yağları ve kokulu suları elde etme geleneği ve attarlık önemli bir ticaret alanı olup İstanbul’da XVII. yüzyılın ortalarında 2000 civarında attar dükkânının varlığı kaydedilmektedir. Osmanlı arşiv belgelerinde yer alan ecza ve ilâç listelerinden 150-200 civarında ham eczanın pazarlandığı öğrenilmektedir. XIX. yüzyıla kadar hastalara verilen ilâçların büyük çoğunluğu dârüşşifâlarda imal edilirdi; birtakım şerbet, tiryak, macun, merhem ve haplar dışarıdan satın alınsa da bunların miktarı çok azdı. İslâm dünyasında modern anlamda ilk eczacılık öğretimi İstanbul’da 1839 yılında Mektebi Tıbbiyye-i Adliyye-i Şâhâne’de

açılan üç yıl süreli eczacı sınıfı ile başladı (ayrıca bk. AKRÂBÂZÎN; ATTAR; ECZACILIK).

Cerrahî Tedavi. Klasik dönem Osmanlı hekimliğinde ilâçla tedaviye gayret edilir, mecbur kalınmadıkça cerrahî girişimde bulunulmazdı. Anestezi ve antisepsi gibi tedbirlerin bulunmadığı bir çağda büyük ameliyatlardan kaçınılması gerekirdi. Ameliyat öncesinde hasta veya yakınlarından alınan rıza senetlerinden anlaşılacağı üzere en sık rastlanan cerrahî girişimler mesâneden taş çıkarma, fıtık ve sıraca (scrofulo) ameliyatlarıdır. Cerrahî uygulamaların büyük çoğunluğu hâricî tedavilerden oluşurdu (bk. CERRAHLIK; TEŞRÎH).

Müzikle Tedavi. Dârüşşifâ tıbbı dört unsur nazariyesiyle yürütüldüğü gibi müzikle tedavi de dört unsur nazariyesine dayandırılırdı. Müzik aletlerinin, teganni tarzlarının ve makamların tesirinin mizaçlara ve hastalıklara göre değiştiği kabul edilirdi. Dolayısıyla her hastaya ve hastalığa uygun makamda icra yapılırdı. Meselâ tıp yazmalarında felç hastalığına rast makamının iyi geldiği bildirilir. Günün saatlerinin tedaviyi etkilediği kabul edildiğinden kaynaklarda hangi mûsikinin günün hangi saatinde, haftanın hangi gününde, hangi makamın hangi mizaca iyi geleceğine dair ayrıntılı bilgiler ve çizelgeler bulunur. Soğuk mevsimde sıcak nağmelerin, sıcakta soğuk tabiatlı nağmelerin çalınması önerilirdi. Birçok hastalıkta nabız atışlarının çeşitli ritimler göstermesinden bazı anlamlar çıkarılır ve nabızla müzik nağmeleri arasında ilgi kurularak nabız hareketlerinin her biri bir makamla ilişkilendirilirdi. Ritmi aksayan, yavaş ya da hızlı ritimli nabızlar hastalık belirtisi açısından teşhiste önem kazandığı için hekimin müzik bilgisine de sahip olması beklenirdi. Amasya, Fâtih, II. Bayezid ve Süleymaniye dârüşşifâlarında sâzendeler ve hânendeler mûsiki icra ederek hastaların tedavisine yardımcı olurdu. Ta‘dîlü’l-emzice adlı eserinde müzikle tedaviye bir bölüm ayıran Osmanlı hekimi Şuûrî Hasan Efendi, Beyazıt (II.) Dârüşşifâsı’nda bazı kişilerin müzikle tedaviyi eğlenceye dönüştürüp görevlerini ihmal etmeleri ve bazı hastaların rahatsız olması yüzünden bunun yasaklandığını kaydeder.

C) Tıp Eğitimi. Önceleri dârüşşifâlarda tabip şâkirdi adı verilen öğrenciler tabiplerin yanında çıraklık yoluyla ustalaşırdı. Bursa ve Fâtih dârüşşifâlarında bir eğitimcinin bulunduğu ve usta-çırak usulüyle hasta

başında eğitim gören tıp öğrencilerine odalar ayrıldığı arşiv belgelerinden öğrenilmektedir. Şâkirdler cemâat-i şâkirdân-ı etıbbâ denilen bir sınıf teşkil eder ve her biri günde 5 akçe alırdı. Usta olduklarında üçüncü ve ikinci tabip sıfatıyla dârüşşifâlara gönderilirlerdi. Süleymaniye Külliyesi içinde yer alan Tıp Medresesi (dârüttıb) dönemin tıp bilgi ve uygulamasının öğretildiği ilk Osmanlı medresesidir. Başlangıçta burada bir müderris, sekiz dânişmend, bir muîd ve bir noktacı görevlendirilmişti. Daha önce klasik medrese eğitimi alan ve dânişmend adı verilen yevmiyeli öğrenciler mezun olduğunda ilmiye kadrolarına tayin edilebilirdi. Başarılı dânişmendlerden seçilen bir muîd yardımcı öğretim görevlisi sıfatıyla müderrisin verdiği dersleri öğrencilere tekrar ettirirdi. Noktacı ise faaliyetleri teftiş ederdi. Terfi eden dânişmendler Fâtih Dârüşşifâsı'na şâkird olarak tayin edilir, terfi ya da becayiş yoluyla dârüşşifâya üçüncü ya da ikinci tabip olurdu. Fâtih Dârüşşifâsı ve Süleymaniye Tıp Medresesi dârüşşifâlara, saraylara ve orduya tabip yetiştiren başlıca kurumlardı. Süleymaniye Tıp Medresesi'nden sonra sarayda yabancı hekim istihdamı giderek azaldı. Dârüşşifâlarda hasta başında hekim eğitiminin yanı sıra hekim muayenehanelerinde teorik ve uygulamalı tıp eğitimi yaygındı.

Modern Tıp Eğitimi. Osmanlı hekimleri Batı dillerinden yapılan çeviriler, Avrupa'da tıp mekteplerinde tahsil gören Osmanlı tebaası gayri müslimler ve Osmanlı coğrafyasında faaliyette bulunan Avrupalı hekimler vasıtasıyla Batı tıbbıyla temasa geçmişti. Fakat Tıp Medresesi'nde geleneksel İslâm tıbbı ve uygulaması öğretilirdi. XIX. yüzyılın başında Batı tıbbını öğretecek okullara ihtiyaç doğdu. Çağdaş tıp öğretilmesi amacıyla 1805'te Rum tebaasına kurdurulan mekteple donanmada görevlendirilecek hekim ve cerrahların eğitimi için Kasımpaşa'da 1806'da Tersâne-i Âmire Hastahanesi'nin (İspitalya) yanına açılan Tıbhâne'nin ömrü uzun sürmedi. Tıbhâne-i Âmire (Dârüttıbb-ı Âmire) adıyla anılan ve günümüz tıp fakültelerinin başlangıcı kabul edilen yeni tıp mektebi II. Mahmud döneminde 14 Mart 1827 tarihinde resmen kuruldu. Bundan sonra İslâm tıbbından Avrupa tıbbına geçiş hızlandı. Bu okula Tanzimat'ın ilânına kadar yalnız müslüman öğrenci alınırken 1839'dan itibaren her cemaatten öğrenci okula kaydedildi. 17 Şubat 1839'da Mektebi Tıbbiyye'nin Galatasaray'daki yeni binasının açılış töreni yapıldı. Ardından yangın ve yetersizlik gibi sebeplerle bu okul faaliyetlerini değişik semtlerde sürdürdü. Kırım savaşında (1853-1856) orduda hizmet edecek yeterince hekim bulanamayıp

Avrupalı hekimlere başvurulması üzerine hekim sayısını arttırmak amacıyla özel bir sınıf açılarak Türkçe eğitime geçildi. 1866'da bu mektebin içinde sivil bir tıp mektebi kurulması için irade çıktı ve bir yıl sonra ayrı bir sınıf olarak Türkçe tıp eğitimine başlandı. Türkçe eğitimin başarılı olması üzerine orduya hekim yetiştiren askerî kısımda 1870'te ilk sınıftan itibaren tedrisat Türkçeleştirildi. Böylece bu dönemde İstanbul'da çağın yeni tıp eğitiminin verildiği biri askerî (Mektebi Tıbbiyye-i Askeriyye-i Şâhâne), diğeri mülkî (Mektebi Tıbbiyye-i Mükiyye-i Şâhâne) iki tıp mektebi faaliyette bulunuyordu.

Haydarpaşa Asker Hastahanesi 1870'te Haydarpaşa Tatbîkāt-ı Tıbbiyye-i Askeriyye Mektebi olarak eğitim hastahanesine dönüştürüldü; hekim, cerrah ve eczacılar, burada iki yıl staj yaptıktan ve imtihan edilip yeterlik belgesi aldıktan sonra tabur ve hastahanelere tayin edilmeye başlandı. 1889 yılından itibaren mezunlar ihtisas

için Berlin'e gönderilmeye başlandı. Gülhane Askerî Rüşdiye Mektebi binası 150 yataklı bir hastahane durumuna getirilip 1898'de Gülhane Tatbikat Mektebi ve Serîriyat Hastahanesi adıyla açıldıktan sonra stajlar burada yapıldı. II. Meşrutiyet'in ilânının ardından bu uygulama hastahaneyi ayrı bir tıp okuluna dönüştürdü. Askerî hekimlik derslerinin programa alındığı bu okul 1941 yılında Ankara'ya taşındı ve günümüze kadar Gülhane Askerî Tıp Akademisi olarak faaliyetini yürüttü. Askerî Tıbbiye'nin bulunduğu Demirkapı Kışlası'nın yetersiz kalması üzerine 1895'te II. Abdülhamid'in iradesiyle Kadıköy Haydarpaşa'da Askerî Tıbbiye için Haydarpaşa Asker Hastahanesi yanındaki geniş araziye yeni bir binanın yapılması kararlaştırıldı ve okul buraya nakledildi (1903). Bu binanın karşısına inşa edilen beş pavyon okulun eğitim hastahanesi şeklinde kullanıldı. Bu hastahane günümüzde Haydarpaşa Numune Hastahanesi adıyla faaliyet göstermektedir. 31 Ağustos 1903 tarihinde Şam Mektebi Tıbbiyye-i Mülkiyyesi üçüncü tıp mektebi olarak açıldı. Suriye vilâyetinin merkezi olan Şam'da kurulan Mektebi Tıbbiyye, İstanbul dışında kurulan ilk ve tek tıp okuludur. Meşrutiyet'in ilânından sonra İstanbul'da askerî ve mülkî iki tıp okulunun durumu yeniden değerlendirildi ve Mektebi Tıbbiyye-i Mülkiyye ile Şam Mektebi Tıbbiyye-i Mülkiyyesi, Maarif Nezâreti'ne bağlandı. Yeni kadrosu ve yeni şekliyle Mektebi Tıbbiyye-i Mülkiyye 1908'de İstanbul Dârülfünunu'nun bir şubesi olarak fakülte

haline getirildi. 1909'da Askerî Tıbbiye'nin de bağlanmasıyla iki okul Dârülfünûn-ı Osmânî Tıp Fakültesi adı altında resmen birleştirildi (bk. MEKTEBi TIBBİYYE).

D) Literatür. Klasik Dönem. Klasik dönemin Osmanlı hekimleri İslâm tıbbının Arapça ve Farsça kaynak eserlerinden doğrudan ya da Türkçe'ye çevirilerinden yararlanmanın yanı sıra telif eserler de meydana getirmiştir. XV. yüzyıldan itibaren sayısı hızla artan Türkçe tıp kitabı müelliflerinin çoğu ana kaynaklarını belirtmiş, kendi fikirlerini ileri sürmüş ve tecrübelerini bildirmiştir. Osmanlı döneminde Dâvûd-i Antâkî, Hacı Paşa ve Muhammed b. Mahmûd eş-Şirvânî gibi âlimler tarafından Arapça ve Farsça tıp kitapları kaleme alınmıştır. Erken dönem Türkçe tıp kitapları Türkçe tıp dilini en üst seviyede yansıtması bakımından büyük değer taşır. Osmanlı dönemine ait bilinen ilk Türkçe tıp kitabı Geredeli İshak'ın 792'de (1390) yazdığı Edviye-i Müfrede'dir. Bu eserde basit ilâçlar ve kullanıldıkları hastalıklar, hıltlar nazariyesi, sağlıklı yaşama şartları, cinsel ilişki, ihtiyarlık gibi konularda dönemin tıp bilgisi halkın anlayacağı bir dille anlatılmıştır. Bu dönemin Türkçe tıp kitaplarından bir diğeri Abdülvehhâb b. Yûsuf el-Mârdânî'nin (ö. 823/1420'den sonra) Kitâbü'l-Müntehab fi't-tıb adlı eseridir. Mârdânî, Çağmînî'nin İbn Sînâ'ya ait el-Ḳānûn'u ihtisar ettiği Ḳānûnçe fi'ṭ-ṭıb adlı eserini Tercüme-i Kānûnçe adıyla Türkçe'ye çevirmiştir. Muhammed b. Mahmûd eş-Şirvânî ise ilk dönem Osmanlı tıbbının en çok eser veren müellifidir. Şirvânî sağlıklı yaşam kurallarından söz eden Sultâniyye'sini Çelebi Sultan Mehmed'e, Tuhfe-i Murâdî'sini II. Murad'a ithaf etmiştir. Eşref b. Muhammed Hazâinü's-saâde adlı eserinde koruyucu hekimliğe dair bilgiler verir. Yine ilk dönem yazarlarından Hacı Paşa'nın (ö. 827/1424 [?]) Müntehab-ı Şifâ'sında görüldüğü gibi tıp bilgisinin yanı sıra dua, tılsım, muska formülleri vb. madde ötesi uygulamalara yer verilmesi istisnaî bir durumdur. Klasik tıp kitaplarının neredeyse tamamı hıltlar nazariyesine dayanan ve maddî tedavi yöntemlerini içeren eserlerdir.

Kütüphanelerdeki yazma nüshalarından halk arasında çok tutulduğu anlaşılan bazı Türkçe tıp kitaplarında genel bilgiler verilmekte, hastalıklar ve tedavileri sade bir dille ifade edilmektedir. Osmanlı medreselerinde ders kitabı olarak okutulan İbn Şerîf'in (Ali Çelebi) Yâdigâr fi't-tıbb'ında (828/1425 ?) koruyucu hekimliğe ait bilgilerle baştan ayağa hastalıklar ve

tedavileri anlatılır. Nidâî'nin Türkçe muhtasar kitabı Menâfiu'n-nâs da halk arasında çok tutulmuştur. Enmûzecü't-tıb adlı eserde klasik tıp bilgisiyle hastalıkları ve tedavilerini açıklayan Hekimbaşı Emîr Çelebi, anatominin öneminden ve anatominin seferlerde ölenlerin cesetlerinden öğrenilmesi gerektiğinden bahseder. Kitabın son bölümünde diğer bazı tıp kitaplarında olduğu gibi "Vesâyâ-i hükemâ-i selef ve etıbbâ-i halef" başlığı altında hekim ahlâkından söz edilir. Emîr Çelebi'nin yardımcısı için hazırladığı Netîcetü't-tıb bir el kitabı niteliği taşır. Zeynelâbidîn b. Halîl'in Fâtih Dârüşşifâsı başhekimliği sırasında yazıp II. Murad'a takdim ettiği Şifâü'l-fuâd li-Hazreti Sultân Murâd da çok tutulmuş ve iki buçuk asır sonra Batı tıbbının hâkim olduğu bir dönemde de baskısı yapılmıştır (İstanbul 1289; Bulak 1300).

Osmanlı hekimleri eczacılık konusuna büyük önem vermiş, genel tıp kitaplarında ilâç tedavilerine daima geniş yer ayırmış, basit ve birleşik ilâçlarla ilgili birçok telif ve çeviri kitap hazırlanmıştır. İbnü'l-Baytâr'ın el-Müfredât'ının tercümeleri Anadolu'nun bitki örtüsünü de kapsadığından çok önem taşır. Mahmûd b. İlyâs eş-Şîrâzî'nin el-Ḥâvî fî ʿilmi't-tedâvî'sinin çevirisi olan Mecmûatü'l-mücerrebât adlı eser organlara göre dâhilî ve hâricî hastalıklarla ateşli hastalıkların yanı sıra basit ve birleşik ilâçlara dair bilgiler içerir. Sabuncuoğlu Şerefeddin, İsmâil b. Hasan el-Cürcânî'nin Ẕaḫîre-i Ḫârizmşâhî'sinin "Akrâbâzîn" bölümünü Türkçe'ye çevirmiş ve ona iki fasıl eklemiştir. Sabuncuoğlu, meslekî tecrübelerine yer verdiği Mücerrebnâme (873/1468) adlı farmakoloji kitabında ilâçları hazırlanış şekline göre sınıflandırmış ve hangi rahatsızlıkta nasıl kullanılacaklarını yazmıştır. Mücerrebnâme Türkçe yazılan ilk tecrübî tıp eseri kabul edilir.

Hekimler veya hekim olmayanlarca yazılan Türkçe tıp ve ilâç terimleri sözlükleri Osmanlı tıp literatürünün bir başka dalını teşkil eder. XVII. yüzyılda ansiklopedist Osmanlı âlimi Hezarfen Hüseyin Efendi'nin

Lisânü'l-etıbbâ fî lugati'l-edviye (Fihrisü'l-ervâm fî lisâni'l-etıbbâ), Derviş Mustafa Siyâhî'nin Lugat-ı Müşkilât-ı Eczâ, Hekimbaşı Sakızlı Îsâ Çelebi'nin drogların Arapça, Farsça, Türkçe, Rumca, Süryânîce, Hintçe ve Frenkçe karşılıklarını verdiği Nizâmü'l-edviye adlı eserleri vardır. XVIII. yüzyılda Hayâtîzâde Şâkirdi diye tanınan Ebülfeyz Mustafa'nın Risâle-i Feyziyye fî lugāti'l-müfredâti't-tıbbiyye'sinde droglar alfabe sırasıyla

Türkçe ve Arapça olarak verilir; bazan da Farsça, Yunanca, Berberîce, Latince, Hintçe gibi dillerden karşılıkları zikredilir. Ebülfeyz Mustafa’nın müfret ve mürekkep devaları anlatan Düstûrü’t-tabîb fî ameli mîzâni’t-terâkîb adlı eseri ecza ölçülerinin tanıtılması bakımından ayrıca önemlidir. Muhammed Mü’min Hüseynî Tenkâbünî’nin Tuḥfetü’l-mü˒minîn adlı, basit ve mürekkep devaları anlatan Farsça eseri Gevrekzâde Ahmed-i Sânî tarafından Gunyetü’l-muhassılîn fî tercemeti Tuhfeti’l-mü’minîn ismiyle Türkçe’ye çevrilmiştir. Maddelerin Yunanca, Süryânîce, Arapça, Farsça, Hintçe, Türkçe karşılıklarının verildiği eser mütercimin şerhleri ve tenkitleri bakımından değerlidir. Hekim olmayan Yirmisekizçelebizâde Mehmed Said Paşa Ferâidü’l-müfredât adıyla bir ecza lugatı hazırlamış ve alfabetik sırayla verdiği Arapça, Farsça, Türkçe, az sayıda Latince, Yunanca, Süryânîce drog isimlerinin Farsça, Türkçe, Arapça, daha az sayıda Yunanca, Hintçe, Latince, İspanyolca, İtalyanca, Süryânîce karşılıklarını zikretmiştir. Fazlızâde Mehmed’in Müfredât-ı Tıbb’ında alfabe sırasıyla Arapça, Farsça, az sayıda Süryânîce drog adlarının Türkçe, Arapça, Farsça, az sayıda Frenk, Rum ve Mısır dillerinde karşılıkları ve droglar hakkında ayrıntılı bilgi verilir. Osman b. Abdurrahman, İslâm ve Osmanlı dönemi ecza bilgisinin başlıca kaynağı olan, Antikçağ Yunan hekimi Dioscorides’i temel alan Pietro Andrea Matthioli’nin Di Pedacio Dioscoride Anazarbeo della Materia Medicinale adlı kitabını Kitâbü’n-Nebât adıyla Türkçe’ye çevirmiştir (1184/1770). Çok geniş biçimde ele alınan drogların Frenkçe, Arapça ve Türkçe adlarının Latince, Türkçe, Arapça, Boşnakça, Yunanca ve az sayıda Nemçe dilinde karşılıkları yazılır.

Cerrahî kitapları arasında en önemlisi, Amasya Dârüşşifâsı’nda on dört yıl hekimlik yapan ve birçok öğrenci yetiştiren Sabuncuoğlu Şerefeddin’in Cerrâhiyyetü’l-Hâniyye adlı eseridir (870/1465). Türkçe en kapsamlı cerrahî kitabı olan eser, Endülüslü hekim Ebü’l-Kāsım ez-Zehrâvî’nin Kitâbü’t-Taṣrîf li-men ˓aceze ˓ani’t-te˒lîf adlı ansiklopedik tıp kitabının cerrahî bölümünün çevirisi olmakla birlikte Sabuncuoğlu’nun tecrübelerine ve farklı cerrahî alet çizimlerine de yer verilmiştir. Cerrâhiyyetü’l-Hâniyye’de hastanın durumunu ve ameliyat sırasında cerrahı gösteren tasvirlerin bulunması İslâm tıp tarihinde bir ilktir. Diğer cerrahî kitapları arasında Ebû Tâhir İbrâhim b. Muhammed el-Gaznevî’ye isnat edilen el-Ḫulâṣa fî fenni’l-cirâḥa isimli eserin Cerrah Mesud tarafından yapılan çevirisi, Muhammed b. Mahmûd eş-Şirvânî’nin Timurtaş Umur Bey’e ithaf

ettiği Cerrahnâme adlı eseri, cerrah İbrâhim b. Abdullah'ın Çintar adlı Yunanca/Süryânîce cerrahî kitabını tercüme ettiği Alâim-i Cerrâhîn'i dikkat çeker. Alâim-i Cerrâhîn'de ayrıca Şirvânî, Hacı Paşa, Sabuncuoğlu ve Akşemseddin gibi Türk hekimlerinin ilâç terkipleri bulunur. Yaralar, kırık çıkıklar, urlar, kanserler, şarbon, dolama, fıtık, apse ve frengi gibi konuların ele alındığı eser ateşli silâh yaralarından ve frengiden ilk defa söz eden kitap olarak bilinir. Bursalı Ali Münşî Efendi'nin Cerrahnâme'sinde de cerrahî rahatsızlıklar ve tedavileri anlatılır.

Osmanlı döneminin en kapsamlı göz hastalıkları ve tedavisi kitabı Muhammed b. Mahmûd eş-Şirvânî'nin Mürşid adlı eseridir (841/1438). Sinoplu Mü'min b. Mukbil'in Miftâhu'n-nûr ve hazâinü's-sürûr'unda başın yapısı ve hastalıklarının yanı sıra göz hastalıkları ve tedavileri ele alınır. Mü'min b. Mukbil, Zahîre-i Murâdiyye fi't-tıb adlı eserinde (841/1438) çeşitli hastalıkların yanı sıra göz ağrıları, göz kapağı ve göz tabakaları hastalıkları ve tedavilerini anlatır; ayrıca alet çizimleri verir ve kendi tecrübelerini aktarır. Geleneksel Osmanlı hekimliğinin son temsilcisi kabul edilen Gevrekzâde Hasan Efendi'nin (ö. 1216/1801), Sadaka b. İbrâhim'in göz hastalıklarına dair el-ʿUmdetü'l-küḥliyye adlı kitabının Zübdetü'l-kühliyye fî teşrîhi'l-basariyye adıyla çevirisinde modern göz anatomisi tasvirlerinin olması dikkat çekicidir. Doğum ve çocuk hastalıkları konusunda ilk Osmanlı eseri olan Şâbân-ı Şifâî'nin (ö. 1116/1705) Tedbîrü'l-mevlûd'ü klasik İslâm kaynaklarındaki bilgiler yanında yazarın kendi tecrübelerini de ihtiva eder. Gevrekzâde Hasan'ın Netîcetü'l-fikriyye fî tedbîri vilâdeti'l-bikriyye'si kadın ve çocuk hastalıkları

hakkında yazılan ikinci eserdir. Bahnâme adı verilen kitap türünde ise cinsel gücü arttırıcı afrodizyakların yanı sıra hamile kalma ve gebelikten korunma gibi konular ele alınır. Tîfâşî'den ve Nasîrüddîn-i Tûsî'den yararlanarak yazılan Türkçe bahnâmelerden Gelibolulu Mustafa Âlî'nin Râhatü'n nüfûs fi'l-bâh, Taşköprizâde'nin Bâhnâme-i Pâdişâhî, Ebülfeyz Mustafa'nın Tuhfe-i Müteehhilîn'i anılabilir. Bulaşıcı hastalıklarla ilgili olarak Nidâî'nin veba ve bundan korunma yollarına dair risâlesi Rebîu's-selâme klasik İslâm tıbbına ve yazarın kendi tecrübelerine dayanır. Osman b. Mûsâ Eskişehrî el-Mâûn fî mes'eleti't-tâûn adlı eserinde (1210/1795) bulaşıcı hastalıklarla veba hakkında bilgiler verir. Gevrekzâde Hasan Efendi, Abdüsselâm el-Mühtedî'nin (İliya/İlyâs b. Abram) II. Bayezid için kaleme aldığı

Micennetü'ṭ-ṭâʿûn ve'l-vebâ'yı Türkçe'ye çevirmiştir (1209/1795). İslâm tıbbına bağlı olan Gevrekzâde Hasan, Ebû Mansûr Hasan b. Nûh el-Kumrî'nin Sâmânî Hükümdarı II. Mansûr için yazdığı el-Ġınâ ve'l-münâ adlı dâhilî ve ateşli hastalıklara dair eserini Dürre mensûriyye fî tercemeti'l-Mansûriyye adıyla Türkçe'ye tercüme etmiştir.

Belirli bir konuyu ele alan monografi niteliğindeki eserler arasında Ahî Çelebi'nin (ö. 931/1524) kendi tecrübelerine de yer verdiği, böbrek ve mesâne taşlarının sebepleri, belirtileri ve tedavisine dair Risâle-i Hasâtü'l-kilye ve'l-mesâne adlı eseri çok önemlidir. Belirli konularla ilgili birden çok risâle kaleme alan hekimler de vardır. Bunlardan Kâtibzâde Mehmed Refî'nin İllet-i Sadr ve Rie, Evcâu'l-mefâsıl, İllet-i Mesâne ile Pâdzehr ve Anber ve Za'fü'l-bâh adlı risâleleri anılabilir. Gevrekzâde Hasan da Risâle-i Nikris'te gut hastalığı ve tedavisini, Risâle fî marazi'l-iskorbût'ta C vitamini eksikliğinden olan iskorbüt hastalığını, Risâletü'l-Mûsikıyye mine'd-devâi'r-rûhâniyye'de müzikle tedavi konusunu işlemiştir. Seyyid Mehmed Said Efendi'nin Mîzân-ı Nabz'ında nabızla teşhis üzerine klasik bilgiler verilir. Bazı hekimler bilgilerin kolay akılda tutulması için manzum tıp kitapları yazmıştır. Bunlardan Tutmacı lakaplı bir müellifin Aydınoğlu Umur Bey adına kaleme aldığı Tabîatnâme adlı risâle koruyucu hekimliğe dairdir. Sabuncuoğlu Şerefeddin'in öğrencisi Muhyiddin Mehî, Hacı Paşa'nın nazarî ve amelî tıp konularını ihtiva eden Teshîl'ini Nazmü't-Teshîl (Müfîd) adıyla manzum hale getirmiştir. Meşhur divan şairi Ahmedî dönemin tıbbına dair Tervîhu'l-ervâh adlı mesneviyi yazmış, Nidâî de II. Selim'e sunduğu Dürr-i Manzûm'u (Manzûme-i Tıb) kaleme almıştır. Derviş Mustafa Siyâhî Mecmau't-tıb ve Risâle fi't-tıb adlı manzum eserlerinde çeşitli konuları anlatır. Bazı kitaplar doğrudan tıpla ilgili olmamakla birlikte tıbba dair meseleleri de içerir. Muhammed b. Mahmûd eş-Şirvânî Cevhernâme'sinde bazı değerli taşların tıbbî etkilerini tanıtır. Tuhfe-i Murâdî'sinde ise taşların yanı sıra afrodizyaklar ve kokular ele alınır. Mustafa b. Seydî'nin Cevâhirnâme-i Murâdî'sinde taşlar ve güzel kokulardan, Zaîfî Pîr Mehmed b. Evrenos'un Risâle-i Cevâhirnâme'sinde taşlardan söz edilir. Şâbân-ı Şifâî'nin Şifâiyye fi't-tıb adlı eseri de kıymetli taşlar ve panzehirler üzerinedir.

Batılılaşma Dönemi. Avrupa dillerini bilen Osmanlı tebaası yahudi, Rum ve Ermeni tabip ve cerrahlarla Fransa, Hollanda, İtalya ve İspanya gibi Batı

ülkelerinden gelerek Osmanlı coğrafyasında hekimlik yapan yabancıların Avrupa tıbbındaki buluşlara âşina oldukları düşünülse de XIX. yüzyıl öncesinde Osmanlı hekimliğine etkilerini gösteren eserlere ulaşılamamıştır. XVII. yüzyıldan itibaren yazılı metinlerde Avrupa tıbbının etkisi görülmeye başlar. Şemseddîn-i Itâkī'nin Teşrîḥu'l-ebdân adlı anatomi çalışmasında (1041/1632) İslâm dönemine ait anatomi çizimlerinin yanı sıra Avrupa anatomi kitaplarından örnekler aktarılmakta, ayrıca müellifin kendi katkıları yer almaktadır. Yeni anatomi bilgisinin tam aktarımı ise Şânîzâde Atâullah Mehmed Efendi'nin Mir'âtü'l-ebdân fî teşrîhi a'zâi'l-insân adlı eseriyle gerçekleşmiştir (İstanbul 1235). XVII ve XVIII. yüzyıllarda Avrupa tıbbının Osmanlı toplumuna ilk yaygın, fakat olumsuz etkisi İsviçreli Paracelsus (T. B. von Hohenheim Paracelsus, ö. 1541) tıbbıyla gelmiştir. Avrupa tıbbını Osmanlı hekimlerine aktaran müelliflerden olan Hekimbaşı Sâlih b. Nasrullah (İbn Sellûm el-Halebî), İznikli Ömer b. Sinan, Ömer Şifâî Efendi, eski tıbba bağlı Gevrekzâde Hasan Efendi gibi Osmanlı hekimleri Paracelsus tıbbından çeviriler, alıntılar yapmış,

Avrupa'dan aktarılan bu yeni tıp "tıbb-ı cedîd" (tıbb-ı cedîd-i kimyevî) adıyla tanınmıştır. İnorganik ilâçlar ve özellikle minerallerle tedaviye önem veren, tıbbî kimya ile uğraşan ve "hükemâ-i kimyâiyyûn" diye anılan hekimlerin öncüsü olan Paracelsus'un Osmanlı tıbbına etkisi XIX. yüzyılın başlarına kadar sürmüştür. Ġâyetü'l-beyân fî tedbîri bedeni'l-insân adlı eserinde Salernolu Nicolaus Myrepsos'dan yararlanan Sâlih b. Nasrullah, inorganik birleşikleri kullanarak kimyasal tedaviye öncülük eden Paracelsus'un görüşlerine geniş yer verdiği eṭ-Ṭıbbü'l-cedîd el-kimyâʾî'yi yazmış, bu eser saray hekimi Hasan tarafından Gāyetü'l-münâ fî tedbîri'l-merdâ adıyla Türkçe'ye çevrilmiştir. Sâlih b. Nasrullah, Senartus'un farmakolojiye dair Latince kitabı ile anılan eserinin özetini hassa tabiplerinden Nikola ile birlikte Tercüme-i Akrâbâzîn-i Cedîd adıyla tercümeye başlamış, vefatı üzerine bu çalışma Hayâtîzâde Damadı Süleyman Efendi tarafından tamamlanmıştır. Yeni tıbbın aktarıldığı bu kitapların bir kısmında ilâç yapımında kullanılan araç ve gereçlerin çizimleri ve resimleri yer almakta, ham eczanın işlenmesi ve ilâç haline getirilmesiyle ilgili tanımlar ve bilgiler bulunmaktadır. Bir yahudi mühtedisi olan Hekimbaşı Hayâtîzâde Mustafa Feyzî Hamse-i Hayâtîzâde (er-Resâilü'l-müşfiye li'l-emrâzi'l-müşkile) adlı beş kitaptan oluşan eserinde J. Frenel, D. Sennert, H. Fabricus, Z. Lusitanus, R. Fonseca, F. Platter, Anton,

A. Benivieni, G. Fracastoro gibi Batılı yazarlara atıflarda bulunur.

Muhtemelen Giritli bir Rum mühtedisi olan Hekimbaşı Nûh b. Abdülmennân, Melchios isimli bir kişinin Yunanca eserinden oğlu Ömer Efendi'nin başladığı çeviriyi Tercüme-i Akrâbâzîn-i Melikyu adıyla tamamlamış ve kitaba kendi tecrübelerini de eklemiştir. Ömer Şifâî Efendi'nin Minhâcü'ş-şifâî fî tıbbi'l-kimyâî ve Mürşidü'l-muhtâr fî ilmi'l-esrâr adlı eserleri, başta Paracelsus olmak üzere Avrupalı hekimlerden aktarılan tıbbî kimya bilgilerini içerir. Şifâî'nin el-Cevherü'l-ferîd fî tıbbi'l-cedîd'inde yeni tıbba dayanan basit ve mürekkep ilâçlar ele alınır. Şifâî'nin talebesi Bursalı Ali Münşî Efendi'nin alfabe sırasıyla ilâç terkiplerini kaydettiği ve şifalı maden sularından söz ettiği Bidâatü'l-mübtedî, zehirlere karşı tedbirleri anlattığı Risâle-i Pâdzehir adlı eserlerinin yanı sıra Adrian von Mynsicht'den çevirdiği Tercüme-i Akrâbâzîn isimli kitapları yeni tıbbın ürünleridir. Ali Münşî Efendi monografi tarzında ele aldığı tıbbî bitkilerle ilgili risâleleriyle de tanınır. Abbas Vesim Efendi'nin Düstûru Vesîm fî tıbbi'l-cedîd ve'l-kadîm adlı hacimli eseri teorik ve uygulamalı bilgilere yer verilen, İslâm ve Avrupa tıbbının konu edildiği, kendi tecrübelerini de kaydettiği, eski tıptan yeni tıbba geçişi yansıtan çok önemli bir çalışmadır. Abbas Vesim'in Macar Georgios'tan çevirdiği Vesîletü'l-metâlib fî ilmi't-terâkib birleşik ilâçlara dairdir. Hekimbaşı Abdülaziz Efendi, Herman Boerhaave'nin Aphorismi de Cognoscendis et Curandis Morbis in Usum Doctrinae Domesticae Digesti adlı kitabını Kıtaâtü nekâve fî tercemeti kelimâti Boerhâve başlığıyla Türkçe'ye çevirmiştir (1709). Bu çeviri Latince birçok tıp teriminin aktarılması bakımından değerlidir. Avrupa tıbbının öğretildiği Tıbhâne-i Âmire ve Cerrahhâne-i Âmire'nin kurulmasını sağlayan Hekimbaşı Behcet Mustafa Efendi yaptığı tercümelerle Batı tıbbındaki gelişmeleri Osmanlı tıbbına aktarmıştır. Meselâ Antonio Caldani'nin fizyolojiye dair kitabını Vezâif-i A'zâ, Jenner'in çiçek aşısıyla ilgili eserini Risâle-i Telkīh-i Bakarî, Johannes von Plench'in frengiye ait kitabını Makāle fî emrâzi'l-firengiyye ismiyle tercüme etmiştir.

İlk basılan Türkçe tıp kitabı Mustafa Reşid Efendi ve Behcet Mustafa Efendi'nin birlikte hazırladığı Tertîb-i Eczâ'dır (İstanbul 1232). Batı tıbbını aktaran en önemli kitap ise modern tıbbın öncüsü Şânîzâde Mehmed Atâullah Efendi'nin Hamse-i Şânîzâde'sidir. Eser, Osmanlı döneminin ilk modern anatomi çalışması Mir'âtü'l-ebdân fî teşrîh-i a'zâi'l-insân, ilk

modern fizyoloji kitabı Usûlü't-tabîa, iç hastalıklarına dair Mi'yârü'l-etıbbâ (üç eser birlikte, İstanbul 1235), Kānûnü'l-cerrâhîn (Bulak 1244) ve farmakolojiyle ilgili basılamayan Mîzânü'l-edviye olmak üzere beş kitaptan meydana gelir. Behcet Mustafa'nın Almanca ve Arapça'ya da çevrilen Kolera Risâlesi (İstanbul 1247), Karslızâde Cemâleddin Mehmed'in sünnetle ilgili Me'debetü'l-hıtân'ı (İstanbul 1252), Reîsületıbbâ İsmâil Paşa'nın Kolera Risâlesi (İstanbul 1263) bunları izler. Osman Sâib Efendi'nin August François Chomel'in Elements de pathologie générale adlı kitabından Ahkâmü'l-emrâz adıyla (İstanbul 1252) yaptığı muhtasar çeviri stetoskop, oskültasyon ve perküsyondan söz eden ilk eserdir. İlk doktora tezi olan Reîsületıbbâ Hayrullah Efendi'nin Makālât-ı Tıbbiyye'sinde (İstanbul 1259) Karl Ambras Bernard'ın diseksiyonları aktarılarak ilk otopsi protokolleri verilir. Zeki Ali Bey'in Havâss-ı Biberiyye'si (İstanbul 1269), Mustafa Hâmi Paşa'nın Panzehirnâme (İstanbul 1271) ve Menâfiu'l-hüccâc'ı

(İstanbul 1272) bu dönemde basılmıştır. Eski tıbbın tamamen terkedilmediği XIX. yüzyılın ikinci yarısında çok az sayıda da olsa bu alanda kitaplar basılmıştır. Bunlardan biri İbn Sellûm'un Ġāyetü'l-itḳān fî tedbîri bedeni'l-insân'ın Ebülfeyz Mustafa tarafından Nüzhetü'l-ebdân fî tercüme-i Gāyeti'l-itkān adıyla yapılan şerh ve tercümesidir (İstanbul 1303).

İlk basılan tıp kitabı Tertîb-i Eczâ'dan sonra 1856 yılına kadar yirmi beş civarında eser neşredilmiştir. Bu tarihte tıp öğretiminin Türkçeleştirilmesi için tıp kitaplarını Türkçe'ye çevirecek bir sınıfın tıbbiyede açılması, 1866'da Cem'iyyet-i Tıbbiyye-i Osmâniyye'nin kurulmasıyla çeviri tıp kitaplarının yayımlanması, 1867'de açılan Mektebi Tıbbiyye-i Mülkiyye'de Türkçe öğretim yapılması ve 1870'te Askerî Tıbbiye'nin Türkçe tıp öğretimine geçmesiyle basılı tıp kitaplarının sayısı hızla artmıştır. 1844-1928 yılları arasında sadece Mektebi Tıbbiyye Matbaası'nda 256 kitap ve dokuz süreli yayının basıldığı belirlenmiştir. Tıbbiye kitaplarının çoğu ders kitabı niteliğinde temel tıp bilimleri ve cerrahî konularındadır. XX. yüzyılın başlarında bilimsel alt yapının oturmasıyla birlikte yayımlanan telif eser sayısı da hızla artmıştır. Mektebi Tıbbiyye-i Şâhâne tarafından çıkarılan ilk Türkçe tıp dergisi Vekāyi-i Tıbbiyye (1849) aynı zamanda ilk Türkçe bilim dergisidir. En uzun ömürlü tıp dergisi olan Cerîde-i Tıbbiyye-i Askeriyye

ile (1871-1921) Sıhhat-nümâ ve Mir'âtü'l-ebdân onu takip eden tıp dergileridir. Trabzon'da neşredilen Hekim (1910) İstanbul dışında basılan ilk tıp dergisidir.

BİBLİYOGRAFYA

İzzet Kumbaracızâde, Hekimbaşı Odası, İlk Eczane, Baş-Lala Kulesi, İstanbul 1933; A. Galanté, Médecins juifs au service de la Turquie, Istanbul 1938; Osman Nuri Ergin, İstanbul Tıp Mektepleri Enstitüleri ve Cemiyetleri, İstanbul 1940; Süheyl Ünver, "Osmanlı Tababeti ve Tanzimat Hakkında Yeni Notlar", Tanzimat I, İstanbul 1940, s. 932-967; Ekrem Kadri Unat, Osmanlı İmparatorluğunda Bakteriyoloji ve Viroloji, İstanbul 1970; Kemal Özbay, Türk Asker Hekimliği Tarihi ve Asker Hastahaneleri, İstanbul 1976; Nil Akdeniz (Sarı), Osmanlılarda Hekimlik ve Hekimlik Ahlakı, İstanbul 1977; a.mlf., "Osmanlı Hekimliği ve Tıp Bilimi", Osmanlı Devletinde Sağlık Hizmetleri Sempozyumu (haz. Adnan Ataç-Bilal Ak), Ankara 2000, s. 21-87; a.mlf., Türkiye'de Tarihi Sağlık Kurumları-Ülker Erke'nin Yorumu ve Fırçasıyla, İstanbul 2002; a.mlf., "Ottoman Music Therapy", 39th International Congress on the History of Medicine (Bari, 5-10 September 2004) (ed. A. M. Somma), Bari 2006, III, 145-151; a.mlf., "Osmanlı Tıbbında Besinlerle Tedavi ve Sağlıklı Yaşam (Food as Medicine)", Türk Mutfağı (ed. Arif Bilgin-Özge Samancı), Ankara 2008, s. 137-151; a.mlf., "Mektebi Tıbbiye (1827-1909)", Kuruluşundan Günümüze Cerrahpaşa Tıp Fakültesi: 1827-1967-2007 (ed. Nil Sarı v.dğr.), İstanbul 2009, s. 7-28; a.mlf., "Anadolu Darüşşifaları/Anatolian Darüşşifas", Tarihi Sağlık Kurumlarımız Darüşşifalar (ed. Nil Sarı), İstanbul 2010, I, 17-116; a.mlf., "Osmanlılarda Tıphanenin Kuruluşuna Kadar Tıp Eğitimi", TDA, sy. 22 (1983), s. 152-182; a.mlf., "Osmanlı Darüşşifalarına Tayin Edilecek Görevlilerde Aranan Nitelikler", Yeni Tıp Tarihi Araştırmaları, sy. 1, İstanbul 1995, s. 11-54; a.mlf., "Osmanlı Sağlık Hayatında Kadının Yeri", a.e., sy. 2-3 (1996-97), s. 11-64; a.mlf., "Turkey and its International Relations in the History of Medicine", Vesalius, VII/2 (2001), s. 86-93; a.mlf.-Zülfikar Bedizel, "The Paracelsusian Influence on Ottoman Medicine in the Seventeenth and Eighteenth Centuries", Transfer of Modern Science

and Technology to the Muslim World (ed. Ekmeleddin İhsanoğlu), İstanbul 1992, s. 157-179; Abdülhak Adnan Adıvar, Osmanlı Türklerinde İlim (haz. Aykut Kazancıgil-Sevim Tekeli), İstanbul 1982; Turhan Baytop, Türk Eczacılık Tarihi, İstanbul 1985; Gülten Dinç, Arap Harfleri İle Türkçe Basılmış Tıbbi Süreli Yayınlar Üzerine Bir İnceleme (yüksek lisans tezi, 1990), İÜ Sağlık Bilimleri Enstitüsü; Osman Şevki (Uludağ), Beşbuçuk Asırlık Türk Tabâbeti Tarihi (s.nşr. İlter Uzel), Ankara 1991; a.mlf., "Osmanlı Sarayının Yabancı Hekimleri", YT, IV/38 (1936), s. 190-194; Gönül Cantay, Anadolu Selçuklu ve Osmanlı Darüşşifaları, Ankara 1992; Esin Kâhya, "Tanzimatta Eski ve Yeni Tıp", 150. Yılında Tanzimat (haz. Hakkı Dursun Yıldız), Ankara 1992, s. 289-302; a.mlf.-Ayşegül Demirhan Erdemir, Medicine in the Ottoman Empire, İstanbul 1997; Tuncay Zorlu, Süleymaniye Tıp Medresesi (yüksek lisans tezi, 1998), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Aydın Bedizel, 18'inci Yüzyıla Ait Türkçe Müfredat Kitapları ve Türk Tıp Tarihindeki Yeri (doktora tezi, 1998), İÜ Sağlık Bilimleri Enstitüsü; Ali Haydar Bayat, Osmanlı Devletinde Hekimbaşılık Kurumu ve Hekimbaşılar, Ankara 1999; a.mlf., "Şer'iye Sicilleri ve Tıp Tarihimizde Rıza Senetleri", TDA, sy. 79 (1992), s. 9-19; a.mlf.-Necdet Okumuş, "Osmanlı Eczacılığının İlk Telif Eseri Ravzatü'l-ıtr (-1430)", Tıp Tarihi Araştırmaları, sy. 10, İstanbul 2001, s. 221-225; Ekmeleddin İhsanoğlu, Suriye'de Modern Osmanlı Sağlık Müesseseleri: Hastahaneler ve Şam Tıp Fakültesi, Ankara 1999; a.mlf. v.dğr., Osmanlı Tıbbi Bilimler Literatürü Tarihi, İstanbul 2008, I-IV; Nil Sarı-Zuhal Özaydın, "Osmanlı Devletinde Sağlık ve Sosyal Cemiyetler ve Hemşirelik", Osmanlı Devletinde Sağlık Hizmetleri Sempozyumu (haz. Adnan Ataç-Bilal Ak), Ankara 2000, s. 233-248; Gül Akdeniz-Nil Sarı-Ramazan Tuğ, "Topkapı Sarayı Mektebi ve Galata Sarayı Mektebi Hastaneleri", IV. Türk Tıp Tarihi Kongresi (İstanbul, 18-20 Eylül 1996), Kongreye Sunulan Bildiriler, Ankara 2003, s. 187-202; Erhan Afyoncu, "Osmanlı Hekimbaşıları ve Hassa Hekimleri", Osmanlılarda Sağlık (haz. Coşkun Yılmaz-Necdet Yılmaz), İstanbul 2006, I, 85-97; Abdülkadir Özcan, "Osmanlı Ordusunda Sağlık Hizmetlerine Genel Bir Bakış", a.e., I, 99-109; Ahmet Ağırakça, "Osmanlı Tıbbının Kaynakları", a.e., I, 133-163; Mahmut Tokaç, "Osmanlı Dönemi Türkçe Tıp Yazmaları", a.e., I, 165-195; Osman Çetin-Mefail Hızlı-M. Asım Yediyıldız, "Osmanlı Kadı Sicillerinin Tıp Tarihi Araştırmalarındaki Önemi", a.e., I, 321-333; Nuran Yıldırım, "Tıp Eğitimimizin Tarihsel Sürecinde Eğitim Modellerine Bakış (1827-1933)", Türkiye'de Üniversite

Anlayışının Gelişimi: 1861-1961 (ed. Namık Kemal Aras v.dğr.), Ankara 2007, s. 237-287; a.mlf., A Tour of the History of Medicine in Istanbul: Taksim, Beyoğlu, Üsküdar, Istanbul 2008; a.mlf., İstanbul'un Sağlık Tarihi, İstanbul 2010; a.mlf., "Türkçe Basılı İlk Tıp Kitapları Hakkında", TUBA, III (1979), s. 443-459; Rıfkı Melûl Meriç, "Osmanlı Tabâbeti Tarihine Ait Vesikalar I: Cerrahlar-Kehhâller", TV, I/1 [16] (1955), s. 27-36; I/2 [17] (1958), s. 266-293; Ali İhsan Gencer, "İstanbul Tersanesinde Açılan İlk Tıb Mektebi", İÜ Tıp Fakültesi Mecmuası, XLI, İstanbul 1978, s. 732-747; Emine Atabek, "Hollandalı Hekim H. Boerhaave'nin 'Aphorisma'larının Türk Tıp Tarihindeki Yeri", Tıp Tarihi Araştırmaları, sy. 1, İstanbul 1986, s. 25-44; Kenan Süveren-Uzel İlter, "İlk Türkçe Tıp Yazmalarına Genel Bir Bakış", a.e., sy. 2 (1988), s. 126-142; Rengin Dramur, "Topkapı Sarayı Eczanesi İçin 18. ve 19. yy'da Miskçibaşı Tarafından Verilen Ecza Listeleri", a.e., sy. 4 (1990), s. 107-113; Ramazan Şeşen, "Ortaçağ İslâm Tıbbının Kaynakları ve XV'inci Yüzyılda Türkçeye Tercüme Edilen Tıp Kitapları", a.e., sy. 5 (1993), s. 11-20; Ayten Altıntaş, "Tıphane-i Âmire ve 14 Mart Tıp Bayramı", TT, XX/117 (1993), s. 45-56; Halil Sahillioğlu, "Üsküdar'ın Mamure (Cedide) Mahallesi Fıtık Cerrahları", Yeni Tıp Tarihi Araştırmaları, sy. 4, İstanbul 1998, s. 59-66; a.mlf., "1700 Yılında İstanbul'da Muayenehane Açma İzni Olan Tabip ve Cerrahlar", Türk Dünyası Tarih Dergisi, sy. 136, İstanbul 1998, s. 10-14; Nil Sarı-Ali Haydar Bayat, "The Medical Organization at the Ottoman Court", Studies in History of Medicine and Science, XVI/1-2, New Delhi 1999-2000, s. 37-51; Abdullah Köşe, "Devleti Aliyye-i Osmâniye'de Karantina Yani Usûl-i Tahaffuzun Tarihçesi", Osmanlı Bilimi Araştırmaları, V/1, İstanbul 2003, s. 89-119.

Nil Sarı

TIRÂD ez-ZEYNEBÎ

(طراد الزينبي)

Ebü’l-Fevâris el-Kâmil Tırâd b. Muhammed b. Alî ez-Zeynebî el-Hâşimî (ö. 491/1098)

Iraklı muhaddis ve nakībü’n-nükabâ.

Şevval 398’de (Haziran 1008) doğdu. Abdullah b. Abbas’ın oğlu Ali’nin torunu Zeyneb bint Süleyman’ın (ö. 218/833 [?]) soyundan gelen ailesi Zeynebî nisbesiyle anılmıştır. Abbasoğulları’nın nakibliğini yapan aile ilim ve faziletiyle tanınır. Dedesi Ali ve muhaddis olan babası Muhammed de nakiblik yapmışlardı. Hepsi de âlim olan beş erkek kardeşinden dördü doksan yıldan fazla yaşadığı için âlî isnad sahibiydi. En büyükleri Ebû Temmâm Muhammed’dir. Ebû Mansûr Muhammed, Vezir Îsâ b. Ali’nin öğrencisiydi. Ebû Nasr Muhammed “zâhid, müsnidü Bağdâd ve müsnidü’l-vakt” olarak anılıyordu. Kardeşlerinden Ebû

Ya‘lâ Hamza, Abbasoğulları’nın reisiydi. En küçük kardeşi Ebû Tâlib Nûrülhüdâ ise Irak Hanefîleri’nin önde gelen fakihlerinden olup aynı zamanda Buhârî’nin el-Câmiʿu’ṣ-ṣaḥîḥ’inin Kerîme bint Ahmed nüshasının o devirdeki en son râvisiydi.

Tırâd ez-Zeynebî birçok âlimden hadis dinledi. Uzun yaşadığı için ömrünün son yıllarında aralarında Ebû Nasr b. Hasnûn en-Nersî ve Hüseyin b. Ömer el-Gazzâl gibi muhaddislerin bulunduğu birçok hocasının hayatta kalan tek râvisi olup âlî isnadlara sahipti. Hocaları arasında Ebü’l-Hasan İbn Rizkaveyh, Ebü’l-Ferec İbnü’l-Müslime, Hilâl el-Haffâr, Hüseyin b. Berhân, Ebü’l-Hasan İbnü’l-Hammâmî ve Ebü’l-Hüseyin İbn Bişrân gibi muhaddisler sayılabilir. Tırâd’ın talebeleri içinde oğulları Şerefeddin Ali ve Muhammed’in yanı sıra Muhammed b. Abdülmelik el-Hemedânî, İbn Nâsır es-Selâmî, Ömer b. Abdullah el-Harbî, Ahmed b. Mukarreb, Yahyâ b. Sâbit, Teymî, Şühde el-Kâtibe, Sıbtu’l-Hayyât ve Hibetullah b. Tâvûs gibi âlimler vardır. En son vefat eden talebesi Musul hatibi Ebü’l-Fazl Abdullah b. Ali

et-Tûsî’dir. Hanefî mezhebine mensup olan Tırâd hadis ilminde “sika-sebt” ve “sadûk” diye nitelenmiştir. İlmî faaliyetleri yanında yöneticiler katında da tanınan bir kişiydi ve halifenin en çok değer verdiği âlimlerdendi. Kardeşi Nûrülhüdâ’dan sonra 452’de (1060) Abbasoğulları’nın nakibliğini üstlendi; önce Basra’da, ardından Bağdat’ta nakiblik yaptı ve Nakībü’n-nükabâ unvanını aldı. Bir dönem Bağdat’ta divan kâtipliği görevinde bulundu. Halifeyi temsilen İsfahan’a gönderildi. 481’de (1089) hac farîzasını ifa etmek üzere Bağdat’tan ayrılan Abbâsî Veziri Ebû Şücâ‘ er-Rûzrâverî’ye onun oğlu Rebîbüddevle ile birlikte vekâlet etti (DİA, XXXIV, 501). Nakiblik görevi kendisinden oğulları Ali’ye ve Muhammed’e geçti. Müsterşid-Billâh ve Muktefî-Liemrillâh dönemlerinde önde gelen devlet adamlarından olan oğlu Şerefeddin Ali 523’te (1129) vezirlik görevine getirildi.

Yaşlılığında da zihnî melekeleri yerinde olan Tırâd âlî isnad arayan talebelere vefatına kadar rivayete devam etti. Onun Bağdat’taki ilim meclisleri, Ahmed b. Hanbel’in el-Müsned’inin meşhur râvisi Katîî’nin derslerinden sonra en kalabalık meclislerdi. Yıllarca Bağdat’ta Mansûr Camii’nde imlâ meclisleri kurdu; bunlardan yirmi beşi özellikle meşhur oldu (İbn Hacer, s. 315). Tırâd’ın bu meclislerinde müstemlî sıfatıyla hadis hâfızı ve Hanbelî fakihi Ebû Ali Ahmed b. Muhammed elBeredânî görev yapıyordu. Derslerine her kesimden, farklı şehirlerden birçok talebe, âlim ve devlet adamı katılır, âlî isnadlı hadisler rivayet edebilmek ve kendisinden icâzet almak için çalışırlardı. Bağdat Kādılkudâtı Dâmegānî bunlardan biridir. İsfahan’da, Mekke ve Medine’de de imlâ meclisleri kuran Tırâd ez-Zeynebî Şevval 491’de (Eylül 1098) vefat etti. Bağdat’ta Basra Kapısı mevkiindeki evine defnedilen naaşı Zilhicce 492’de (Ekim 1099) şehidler kabristanına nakledildi. Tırâd’a el-ʿAvâlî (İbn Hacer, s. 315; Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1178), el-Fevâʾid (Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 1584), Feżâʾilü’ṣ-ṣaḥâbe (İbn Hacer, s. 121) ve el-Emâlî (İbn Hacer, s. 315) gibi eserler nisbet edilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Sem‘ânî, el-Ensâb, VI, 345-347; İbnü’l-Esîr, el-Lübâb, Kahire 1386, I, 518; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, X, 238; XIX, 37-39, 352-355; XX, 149-151; a.mlf., Teẕkiretü’l-ḥuffâẓ, IV, 1228; Ahmed b. Aybek ed-Dimyâtî, el-Müstefâd min Ẕeyli Târîḫi Baġdâd (nşr. Kayser Ebû Ferah, Târîḫu Baġdâd içinde), Beyrut 1978, XIX, 132-133; Ebü’l-Fidâ İbn Kesîr, el-Bidâye ve’n-nihâye (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî), Cîze 1419/1998, XVI, 165; İbn Hacer el-Askalânî, el-Muʿcemü’l-müfehres (nşr. M. Şekkûr el-Meyâdînî), Beyrut 1418/1998, s. 121, 315; Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1178; Abdülkerim Özaydın, “Rebîbüddevle”, DİA, XXXIV, 501.

Ayhan Tekineş

TIRÂZ

(الطراز)

Halife, hükümdar ve devlet adamlarının unvanlarını, lakaplarını taşıyan sırma işleme ve yazılarla süslenmiş elbise, bunların dokunduğu atölye.

Sözlükte "süslemek, bezemek" anlamına gelen tırâz Arapça'ya Farsça'dan geçmiştir. Kelime "her şeyin iyisi ve güzeli" anlamında da kullanılır. Araplar zekice güzel söze tırâz derlerdi. Taş, maden ve ahşap üzerine işlenmiş veya mozaik, cam ve çini ile oluşturulmuş yazı kuşakları ve şeritler için de tırâz kelimesinin kullanıldığı görülmektedir. Makrîzî'nin el-Ḫıṭaṭ'ında (II, 79), "taşa işlenmiş tırâz motifi" ifadesine rastlanmaktadır. Güzel bir yer için "yeryüzünün tırâzı" denilmiştir. İbnü'l-Esîr aslında iyi kumaş dokunan yere tırâz adı verildiğini kaydetmektedir (en-Nihâye, III, 266). Tırâz "tarz, alâmet, işaret, sembol, damga, nakış, iz" gibi anlamlarda kullanılmıştır. Bunlar bina, eşya ve evrak üzerinde olabilirdi. Bir devletin veya bir kurumun amblemine de tırâz denilmiştir. Tırâz geleneğinin Mısır firavunlarına kadar uzandığı söylenebilir. Günümüze ulaşan örneklerden Mısır'da Tinnîs'te hükümdarın hazinesine bağlı tırâz imalâthanesinin yanında halka ait bir imalâthanenin de bulunduğu anlaşılmaktadır. Mısır'ın delta bölgesinde dokunan kumaşlar Tinnîsî, Dimyatî veya Tırâz-ı Tinnîs, Tırâz-ı Dimyat gibi yapıldığı yerin adına nisbetle anılmakta, Tinnîs'te 5000 kadar tezgâhta kumaş üretimi yapılmaktaydı. Bunlar arasında halifeye ait bir kumaş atölyesi de bulunmaktaydı (İbn Abdürrabbih, VII, 282; İA, XII/1, s. 240). Tûne, Şetâ, İskenderiye, Debîk, Behnesâ, Feremâ ve Kahire gibi merkezlerde tırâzlı kumaş dokunmaktaydı. Mısır'dan papa için Vatikan'a değerli kumaş gönderilmekteydi. Firavunlar, kendilerine sadık kimselere altın gerdanlık ve kıymetli eşyanın yanında değerli elbiseler de hediye ederdi. Bu döneme ait mezarların duvar resimlerinde, buralardan çıkarılan elbise, lahit ve papirüslerde şerit halindeki yazılara çokça rastlanmaktadır.

Çok değerli kumaşlardan yapılan elbiselerin yaka kenarlarına, yenlerine, ön veya arkalarına işlenen, genellikle kûfî bir yazı şeridi biçimindeki süslere tırâz, üzerine tırâz işlenmiş kumaşa mutarraz, bu kumaşın üretildiği

imalâthanelere dârüttırâz/turuz adı verilir (Hilâl b. Muhassin es-Sâbî, s. 26). Hilâl es-Sâbî Ahvaz, Tüster, Cehrem ve Dârâbcird'i dârüttırâzların bulunduğu şehirler arasında kaydeder (a.g.e., a.y.). Bu imalâthaneler için İran'da tırâz-hâne/kârgâh kelimeleri de kullanılmıştır. Emevîler ve Abbâsîler'de, daha sonra Türk-İslâm devletlerinde yazı ve alâmetleri kumaşa işlemek üzere bu tür imalâthaneler kurulmuştur. Hârûnürreşîd'in, içinde Horasan eyaletinin Me'mûn'a tevcihinden söz edilen vasiyetnâmesinde tırâz imalâthanesinden de bahsedilmesi (Ezrakī, I, 236, 239) ve Dîvânü't-tırâz'ın mevcudiyeti daha ilk dönemlerden itibaren İslâm devletlerinde tırâzın kazandığı önemi göstermektedir. Halifelere mahsus sembol ve yazılar taşıyan tırâzlar değerli kumaşlar üzerine işlenirdi. İbn Haldûn hükümdarların ipek, dîbâ ve ibrişimden elbiselerinin veya kaftanlarının üzerindeki sırma şeklindeki işlemeleri (tırâz) mülk, saltanat ve hânedanlarla ilgili geleneklerde görülen ihtişam ve debdebelerden biri olarak zikretmektedir (Mukaddime, I, 673).

Eski İran ve Bizans'ta hükümdarlar elbiselik kumaşları dokunurken üzerine isim, resim veya özel alâmetlerini işletirlerdi. Bunların daha belirgin şekilde görülmesi için altın sırma veya kumaşın hâkim rengine zıt renklerde ipek iplikler kullanılırdı.

Hilâfetin veya hükümdarlığın alâmetleri arasında sayılan özel işlemeli, tırâzlı giysilerin İran ve Bizans kültüründen müslümanlara geçtiği anlaşılmaktadır. Resmi zemmeden bazı rivayetlerin etkisiyle İslâm devletlerinde tırâz sembolik şekillerle isimlere, hayır ve bereket duaları ihtiva eden kûfî yazılara dönüşmüştür. İslâm dünyasında bu geleneği başlatan Emevî halifelerinin tırâzlarında hıristiyan Bizans'ın etkisi açıkça görülmektedir.

Dokumacılığın gelişmiş olduğu Mısır'da İslâm fethinden sonra hıristiyan dokuma ustaları kumaşların üzerine Grekçe tırâzlar işlemeye devam etmiştir. Halife Abdülmelik, Mısır'a vali olan kardeşi Abdülazîz b. Mervân'a mektup göndererek kumaşların üzerine Grekçe yazılan tırâzların terkedilmesini, teslîs yerine kelime-i tevhidin işlenmesini ve tırâzların İslâm'a uygun hale getirilmesini istemiş, eski geleneği sürdürenlerin cezalandırılacağını bildirmiştir. Bizans imparatoru bunu haber alınca karardan vazgeçilmesini talep etmiş, aksi halde sikkeler üzerine Hz.

Peygamber’e hakaret içeren ifadeler konulacağını söylemiştir. Bu tehdit İslâm devletini kendi sikkesini darbetmeye, halife, devlet ricâli ve askerlerin elbisesine hilâfet alâmeti olarak tırâz koymaya yöneltmiştir. Böylece İslâm devletlerinde tırâz geleneği başlamış, sonraları tırâz hâkimiyetin en önemli sembollerinden biri durumuna gelmiştir. Devlete baş kaldıran valiler halifenin egemenliğini tanımadıklarını göstermek için adını hutbeden ve tırâzdan çıkarırlardı. Abbâsîler’de bunun bir örneği Me’mûn ile kardeşi Emîn arasındaki hilâfet mücadelesinde görülmektedir. Me’mûn kardeşi Emîn’e isyan ettiğinde tırâzlardan ismini ve halife unvanını çıkarmıştı (İbn Tağrî-berdî, II, 175).

İçlerinde VIII. yüzyılın ilk yarısına ait bazı dokumaların bulunduğu çok sayıda tırâz günümüze ulaşmıştır. Bugün dünya müzelerinde muhafaza edilen tırâzların enleri 1 cm. ile 55 cm. arasında değişmektedir. Tırâzlarda genellikle besmele, kelime-i tevhid, hükümdarın adı, aile efradı, ömrünün ve saltanatının uzun olması için dua ibareleri yer alır. Ayrıca tırâzın imal yeri, atölyeden sorumlu vezir ve memurun adı, nâdiren dokumayı yapan sanatkârın adı da zikredilir. Bazı tırâzlarda sultanın ismi yer almadan resmî unvanı ve “hallede mülkehû, azze nasruhû” gibi dua cümleleri veya “el-mülkü lillâh” gibi ifadeler yer almaktadır. Hükümdarlara ait tırâzlar büyük bir titizlikle hazırlanır ve mühürlenerek tırâz reisi tarafından halifeye arzedilirdi. Müslüman hükümdarların tırâzları Batı dünyasına örnek olmuştur. Sicilya’da tırâz geleneği müslümanların buradaki egemenliğini kaybetmesinden sonra bir müddet devam etmiştir. Sicilya’ya hâkim olan Norman kralları uzun bir süre tırâzlardaki Arapça kûfî hatları ve muhtevayı değiştirmeden müslüman hükümdarlar gibi giyinmişlerdi.

Halifelerin kumaş imali için saraylarında ve diğer yerlerde kurdukları dârüttırâzlar “sâhibü’t-tırâz” denilen görevliler tarafından yönetilirdi. Sâhibü’t-tırâz dokuma ustaları ve kuyumculara nezaret eder, kullanılan araç gereci saklar ve dârüttırâzın düzgün çalışmasını sağlardı. Bu görevlere umumiyetle hânedanın önde gelenleri ve onlara sadık âzatlılardan seçilen kişiler tayin edilirdi (Makrîzî, I, 469). Endülüs Emevîleri ve Fâtımîler dârüttırâzlara büyük önem vermiştir. Fâtımîler’de “dârü’d-dîbâc” adıyla da anılan atölyelerde dokunan kumaşlar “dârü’l-kisve” denilen atölyelere nakledilir, buralarda her tür elbise biçilip dikilirdi. O dönemde atölyelerde bir yılda dikilen elbiselerin değeri 600.000 dinara kadar ulaşmıştı. Fâtımî

halifelerinin kumandanlara verdikleri altın sırmalı elbise ve sarığın değeri 500 dinarı bulmaktaydı. Tinnîs, Dimyat ve İskenderiye'deki dârüttırâzlarda dokunan çok değerli kumaşlar, bunlardan yapılan elbiseler "hızânetü'l-kisve" denilen özel depolarda muhafaza edilmekteydi. Yüksek memurlar arasında özel dokuma atölyelerine sahip olanlar da vardı. Muktedir-Billâh devrinde vali sıfatıyla bir taraftan Vâsıt'la Cündişâpûr'a, diğer taraftan Sûs'tan Şehrizor'a kadar olan bölgeyi yöneten ve ölümünde (301/913-14) büyük bir servet bırakan Emîr Ali b. Ahmed er-Râsibî'nin, içinde kendisine ait kumaşların dokunduğu seksen tırâz atölyesi vardı (İbn Tağrî-berdî, III, 203).

Endülüs'te ilk tırâzlı elbise II. Abdurrahman zamanında giyilmeye başlanmıştır (Süyûtî, s. 522). Meriye (Almeria), Mürsiye (Murcia), İşbîliye (Sevilla), Gırnata ve Mâleka (Malaga) bu alanda önde gelen şehirlerdi. İran'da Fars eyaletlerinde, el-Cezîre'de, Irak ve Yemen'de birçok tırâz imalâthanesi mevcuttu.

Kâbe örtüleri Abbâsîler döneminde Bağdat'ta dokunurken sonraları Mısır'da dokunmaya başlanmıştır. Daha çok Tinnîs'te dokunan tırâzlı Kâbe örtülerinin üzerinde besmele, halifenin adı, saltanatı için dua cümlesi, halife adına yaptıran kişinin ve dokunduğu yerin adı yer alıyordu. Fâtımî Devleti'nin güçlü zamanlarında dârüttırâzlardan bazı günlerde 200.000 dinara kadar yükselen önemli bir gelir elde edildiği kaydedilmektedir. Fâtımîler zayıflayınca dârüttırâzlar eski önemini yitirerek yavaş yavaş kapanmakla birlikte tırâzlı giysiden vazgeçilmemiş, tırâzlar bu defa esnaftan temin edilmiştir. Endülüs Emevî Devleti ve mülûkü't-tavâifte, Fâtımîler'de ve Doğu'da hüküm süren İslâm devletlerindeki tırâz geleneği benzerlikler göstermektedir. İbn Haldûn'un verdiği bilgiye göre VI. (XII.) yüzyılın başlarında Mağrib'e hâkim olan Muvahhidler tırâz ve altın işlemeli ipek semboller kullanmamıştır, ancak hânedanın sonuna doğru tıraza meyledenler olmuştur. İbn Haldûn, kendi döneminde Mısır ve Suriye'de hüküm süren Türk hânedanlarının güzel bir tırâz şekline sahip olduklarını ve bunların zerkeş adı verilen sanatkârlar tarafından imal edildiğini belirtmektedir. Eyyûbîler devrinde başta Kahire olmak üzere Dımaşk, Halep ve Musul gibi merkezlerde saray ve devlet adamları için simli, yaldızlı, ipekli, yünlü, pamuklu ve keten kumaşlar üretilirdi. Hil'at ve teşrifler

burada hazırlanır, parası Dîvânü’l-mâl’den ödenirdi. Dârüttırâzlarda nâzır, müşrif, âmil ve şahit adı verilen

görevliler vardı (Şeşen, s. 200-201). Memlükler’de tırâz geleneği sürdürülmüş, el-Melikü’n-Nâsır Hasan’ın birinci saltanatı döneminde 749 (1348) yılındaki büyük veba salgınından sonra usta bulunamadığından İskenderiye Dârüttırâzı kapanmıştır (İbn Tağrîberdî, X, 159).

Tırâz geleneğinin Doğu’da hüküm süren İslâm devletlerinde de devam ettiği görülmektedir. Sâmânîler döneminde Buhara’daki beytü’t-tırâzda Abbâsî halifeleri adına kumaş dokunup elbise dikildiği bilinmektedir. Her yıl Bağdat’tan gelen bir âmil Buhara haracı karşılığında bunları hilâfet merkezine götürmekteydi. Aynı gelenek bölgede daha sonra kurulan Gazneliler, Büyük Selçuklular ve Hârizmşahlar gibi Türk-İslâm devletlerinde devam etmiştir. Katvân savaşından (1141) sonra Horasan’ı istilâ eden Hârizmşah Atsız b. Muhammed’in Nîşâbur halkına hitaben kaleme aldığı bir mektupta hutbe, sikke ve tırâzın kendi adıyla süslenmesini emrettiği nakledilmekte, böylece onun hükümdarlığını resmen ilân ettiği anlaşılmaktadır.

Tırâz üretimi Türk-İslâm devletlerinde genelde saray yerine hususi imalâthanelerde yapılırdı. Büyük Selçuklular’da tırâz bir hâkimiyet alâmeti olup hükümdarın adının, lakap ve unvanlarının yazılı olduğu kırmızı renkte bir elbisedir. Bu elbise hükümdar tarafından tâbi hükümdarlara, devlet erkânına, yabancı hükümdarlara verilen hediyelerin (hil‘at) en önemli unsuruydu. Anadolu Selçuklu Devleti’nde XIII. yüzyılda sarayda bir tırâz imalâthanesinin bulunduğu bilinmektedir. Burada dokunan, üzerine Sultan I. Alâeddin Keykubad’ın adının işlendiği bir kumaş günümüzde Lyon Dokuma Müzesi’nde saklanmaktadır. Osmanlılar’da tırâz yerine serâser üst hil‘ati veya teşrif kaftanı kullanılmıştır (bk. SİMKEŞHÂNE). Tırâz geleneğinin İlhanlı Devleti’nde de sürdüğü anlaşılmaktadır. Eflâkî, Gāzân Han’ın Mevlânâ’nın bir gazelini altın sırma ile elbisesine işlettiğini, tahta oturduğu zaman bu elbiseyi iftiharla giydiğini kaydeder. Üzerine İlhanlı Hükümdarı Ebû Saîd Han’ın adı ve unvanlarının altın sırma ile işlendiği bir kumaş zamanımıza ulaşmıştır. Tırâz geleneği kumaşlarıyla ünlü Hindistan bölgesinde de görülmektedir. Delhi Türk Sultanlığı’nda hâkimiyet sembollerinden biri olmasından dolayı devrin tarihçileri tırâzı

“hükümdarlara mahsus elbise” diye tanımlamışlardır. Tuğluklu hânedanının kurucusu Muhammed Şah Tuğluk zamanında sultanın Delhi’deki dârüttırâzında 4000 ipekli kumaş ustasının, 4000 kuyumcunun çalıştığı kaydedilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü’l-Esîr, en-Nihâye, III, 266; Lisânü’l-ʿArab, “ṭrz” md.; Ezrakī, Aḫbâru Mekke (Melhas), I, 236, 239; İbn Abdürrabbih, el-ʿİḳdü’l-ferîd (nşr. Abdülmecîd et-Terhînî), Beyrut 1403/1983, VII, 282; Hilâl b. Muhassin es-Sâbî, Rüsûmü dâri’l-ḫilâfe (nşr. Mîhâil Avvâd), Beyrut 1406/1986, s. 26; Muhammed b. Hüseyin el-Beyhakī, Târîḫ (nşr. Ali Ekber Feyyâz), Meşhed 1375 hş., s. 92, 172, 190, 763, 814, 823; Serahsî, Şerḥu’s-Siyeri’l-kebîr (nşr. Selâhaddin el-Müneccid), Kahire 1971, I, 282; Ahmed Eflâkî, Menâḳıbü’l-ʿârifîn (nşr. Tahsin Yazıcı), Ankara 1980, II, 848; İbn Haldûn, Mukaddime (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1982, I, 673, 675, 676; Kalkaşendî, Ṣubḥu’l-aʿşâ (Şemseddin), tür.yer.; Makrîzî, el-Ḫıṭaṭ, tür.yer.; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü’z-zâhire (nşr. M. Hüseyin Şemseddin), Beyrut 1413/1992, II, 175; III, 203; X, 159; Süyûtî, Târîḫu’l-ḫulefâʾ (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1389/1969, s. 522; E. Kühnel, Catalogue of Dated Tiraz Fabrics: Umayyad, Abbasid, Fatimid, Washington 1952; Uzunçarşılı, Medhal, s. 1, 2, 309, 332, 372, 457; C. Zeydân, İslâm Medeniyeti Tarihi (trc. Mümin Çevik), İstanbul 1976, I, 185, 186, 187, 188, 189; Ramazan Şeşen, Salâhaddîn Devrinde Eyyûbîler Devleti, İstanbul 1983, s. 200-201; Özden Süslü, Tasvirlere Göre Anadolu Selçuklu Kıyafetleri, Ankara 1989, s. 171-176; Abdülkerim Özaydın, Sultan Berkyaruk Devri Selçuklu Tarihi (485-498/1092-1104), İstanbul 2001, s. 189-190; S. Haluk Kortel, Delhi Türk Sultanlığı’nda Teşkilât (1206-1414), Ankara 2006, s. 50-58; Erdoğan Merçil, Selçuklular’da Hükümdarlık Alâmetleri, Ankara 2007, s. 139-142; R. B. Serjeant, “Indices to Material for a History of Islamic Textiles up to the Mongol Conquest”, AI, XV-XVI (1951), s. 303; Pakalın, III, 494-495; A. Grohmann, “Tırâz”, İA, XII/1, s. 235-249; Yedida K. Stillman-Paula Sanders, “Ṭirāz”, EI² (İng.), X, 534-538; Nasser Rabbat, “Ṭirāz (Architecture)”, a.e., X, 538; Priscilla P.

Soucek, “Kārgāh”, Dictionary of the Middle Ages (ed. J. R. Strayer), New York 1989, VII, 214; Irene A. Bierman, “Tiraz”, a.e., XII, 61-62.

Nebi Bozkurt

TIRÂZÎ, Mübeşşir

(bk. MÜBEŞŞİR et-TIRÂZÎ).

TIRHALA

Yunanistan’ın Tesalya bölgesinde tarihî bir şehir.

Yunanca Trikkala/Trikala adıyla bilinmekte olup Orta Yunanistan’da aynı adla anılan idarî birimin (nomos) merkezidir. Tesalya’nın batı kesimindeki büyük ovanın kuzeybatı ucunda yer alır. Tırhala, küçük Trikkalinos nehrinin kenarında deniz seviyesinden 150 m. yükseklikte iyi korunmuş Ortaçağ ve Osmanlı kalesinin eteklerinde bulunur. Antik dönemde Trikka denilen Tırhala, Yunanistan’ın en eski şehirlerinden biridir. Kalede yapılan arkeolojik çalışmalarda erken dönem Bronz çağından günümüze kadar gelen malzemelere rastlanmıştır. Burası milâttan önce 352’de Makedonya Kralı Filip tarafından ele geçirildi. Milâttan önce 146’da Tırhala ve bütün Tesalya bölgesi Roma İmparatorluğu’na dahil oldu. Eski Tırhala V. yüzyılda ve VI. yüzyılın başında Barbar kavimlerinin istilâları sırasında yıkıldı ve Bizans İmparatoru Iustinianos idaresinde (527-565) tekrar inşa edildi. Anna Comnena’nın eserinde Trikala adı, 1082-1083’teki Normandiya işgali vesilesiyle zikredilir. XIII ve XIV. asırlardaki karışık, savaşlarla dolu yıllarda Tırhala yarı bağımsız Bizans despotlukları, Katalanlar, Epir’deki Franklar ve Bizans İmparatorluğu arasında sık sık el değiştirdi. 1349’da bütün kaleleriyle birlikte Batı Tesalya, Sırp Çarı Stefan Dušan tarafından ilhak edildi. 1355’te Dušan’ın ölümünün ardından iç karışıklıklar çıktı. Üç yıl sonra Dušan’ın üvey kardeşi Prens Simeon, Tırhala’da imparator ilân edildi. 1359-1393 yıllarında burası Batı Tesalya’daki küçük Sırp beyliğinin ikametgâhı idi. Bizans-Sırp Tırhalası büyük bir kale ile kuşatılmıştı; bu kalenin eteklerinin güney tarafında surla çevrili olmayan bir mahalle bulunmaktaydı.

I. Bayezid ve Gazi Evrenos kumandasındaki Osmanlı birlikleri Batı Tesalya ve Tırhala’yı 795 (1393) sonu ile 796 (1394) başlarındaki bir sefer sırasında fethetti. Şehir zorla değil muhtemelen, mahallî hıristiyan nüfusunun yerlerinde kalması ve kiliselerinin muhafazası karşılığında teslim olmaları sonucu ele geçirilmiştir. Bundan ötürü fetih sonrasında Kalambaka manastırlarındaki rahiplere önemli imtiyazlar

verildi, bu imtiyazlar daha sonraki padişahlar tarafından da sürekli biçimde yenilendi. Osmanlı idaresi altında Tesalya'nın en güçlü kalesine sahip olan Tırhala bütün Tesalya'yı içine alacak biçimde büyük bir sancağın merkezi haline geldi. 827'de (1424) bu sancak İzdin (Zitouni/Lamia) ve Badracık'la (Neopatras/Ypate) verimli Sperchios ovasını içine alarak güney yönünde genişledi.

1402'de Ankara Savaşı'ndan sonra Tesalya'nın bazı bölümleri kısa bir süre için de olsa elden çıktı. Bir kısım eski tarihçiler, bölgenin 1430'da II. Murad'ın Selânik'i kuşatması sırasında Gazi Turahan/Turhan Bey kumandasındaki Osmanlı kuvvetlerince tekrar zaptedildiğini yazar, ancak bu bilgi yanlış olmalıdır. Zira bu döneme ait Tocco Kroniği'nde ifade edildiği gibi 1410'da Narda'nın (Arta) Arnavut hâkimi Muriki Shpata, akrabası olan Paul Shpata ve Carlo Tocco ile savaştığında Tesalya'daki Osmanlı askerlerinden yardım sözü almıştı. 859 (1455) tarihli bir tahrir defterinde babaları veya dedeleri Gazi Evrenos'tan (ö. 820/1417) timar almış olan pek çok sipahinin adı geçer (BA, MAD, nr. 10). Osmanlı tarihçisi Kemalpaşazâde, Turahan Bey'in 1394'te Gazi Evrenos'un mîrâhuru olarak faaliyet gösterdiğini ve şehrin ilk dönemdeki fâtihleri arasında yer aldığını zikreder.

857-858 (1453-1454) tahririne göre Tırhala şehri sekiz müslüman ve altı hıristiyan mahallesine sahipti (BA, MAD, nr. 10, vr. 1a-7b). Hıristiyan mahalleleri içinde Arnavutlar'ın oturduğu bir mahalle de vardı. Bu sırada şehrin 251 müslüman, 212 hıristiyan hânesi bulunmaktaydı. Müslüman mahalleleri Trikkalinos nehri boyunca uzanan düzlükte ortaya çıkmıştı ve eski Bizans yerleşmesinin aşağısında kalıyordu. Müslüman nüfusun çoğunluğu dokumacı, deri işçisi, ayakkabı imalâtçısı, çömlekçi, sabuncu, kasap ve kuyumcu olarak kaydedilmişti. Tırhala'nın bir ticaret merkezi halinde öne çıktığına dair şehirden tahsil edilen vergilerin çeşitliliği ve hacmi önemli bir ölçüdür. Bütün verginin (41.939 akçe) üçte ikisi pazar vergilerinden oluşmaktaydı. Şehirde ayrıca koyun yetiştirenlerin bulunduğu ve toplam koyun sayısının 13.800'e ulaştığı kayıtlıdır. Bu durumda hemen her hâneye ortalama otuz koyun düşmektedir. Şehrin tarımsal ürünleriyle ilgili vergileri içinde (10.089 akçe) şarap üretiminin %74'e tekabül ettiği görülür.

XV ve XVI. yüzyıllarda Tırhala yavaş bir büyüme gösterdi, 1570'te nüfusu iki katına çıktı. Bu süreçte nüfusun gelişme seyri şöyledir: 871'de (1466-67) 317 müslüman, 205 hıristiyan, toplam 522 hâne (%62'si müslüman toplam 2300 kişi) kaydedilmişti (BA, MAD, nr. 66, vr. 9a-b). Ayrıca kalede bir dizdar ve on iki askerden meydana gelen bir garnizon mevcuttu. 912 (1506) tarihli deftere göre müslüman nüfus bir öncesine nisbetle düşüş gösterdi ve 260 hâneye indi. Buna karşılık hıristiyanlar 318 hâneye çıktı. İspanya'dan gelen ve kendilerine özel bir statü tanınan on dokuz hâne yahudi de burada yaşıyordu (BA, TD, nr. 36). Şehir bu durumda yaklaşık 2600-2700 arası bir nüfusa sahipti ve bu rakamlara göre Tesalya bölgesinin en büyük yerleşme yeriydi. XVI. yüzyılın ilk çeyreğinde nüfusta büyüme oldu. 1530 tarihli olup 1521 tarihli bir tahrir defterine dayanan icmal kayıtlarında müslümanların 322, hıristiyanların 278 ve yahudilerin 181 hâne olduğu dikkati çeker (toplam 781 hâne). Bu hızlı büyüme yine İspanya'dan sığınmacı olarak gelen yeni bir yahudi yerleşimci dalgasının neticesiydi. Böylece nüfus, garnizondaki askerler dahil %43'ü müslüman olmak üzere tahminen 3600 kişiye ulaşmıştı (BA, TD, nr. 167, s. 230-231). Bu sırada Tırhala'da 1520'lerde camiye çevrilen eski bir mescid, zâviye ve Gazi Turahan Bey Hamamı'nın kaydına rastlanır. 112 dükkânın ve birkaç büyük su değirmeninin kira gelirleri buralara vakfedilmişti.

Tırhala'da İslâmî hayatın gerçek kurumları ve buna bağlı fizikî dış görünüm, Turahanoğlu Ömer Bey ve oğulları ile onların voyvodalarının uzun süreli idaresinde oluştu. Turahanoğlu Ömer Bey, Tırhala'da bir medrese, bir muallimhâne, iki tekke, bir imaret, üç mescid, bir hamam, iki kervansaray ve bir bedesten yaptırdı. Bunlara bedestendeki dükkânlarla diğer 141 dükkânın ve otuz yedi su değirmeninin kira gelirlerini vakfetti. 924'te (1518) Ömer Bey'in oğlu Mustafa Bey bir cami ve bir imaret, kızı Fatma Hatun bir mescid, Ömer Bey'in diğer oğlu Hamza Bey bir cami inşa ettirdi. Diğer cami Lala Hamza'nın oğlu Mehmed tarafından yaptırıldı. Ömer Bey'in âzatlı kölesi olan Cevher Ağa iki mescid, bir okul ve Trikkalinos üzerinde bir köprü, Ömer Bey'in eski çaşnigîri Ayas bir mescid ve diğer bir köprü, Hacı Saruca b. Abdullah bir mescid ve bir kervansaray inşa ettirdi. Giderleri daha çok su değirmenlerinin ve dükkânların kiralarıyla karşılanan diğer mescidler Ali b. Hârid, Baba Muhyiddin, Hacı Ömer Bey, Dizdar Hoşkadem, İlyas Subaşı, Kara Doğan ve Karagöz Bey tarafından yaptırıldı. Böylece 927'de (1521) Tırhala'da üç cami, on yedi

mescid, üç kervansaray, bir bedesten, bir medrese, dört muallimhâne, iki hamam, dört zâviye ve Trikkalinos üzerinde dört köprü mevcuttu.

977 (1569-70) tarihli kayıtlara göre Tırhala'nın nüfusu biraz daha arttı. Müslümanlar 333 hâneye yükseldi, yahudiler ise 111 hâneye geriledi. Ancak hıristiyan unsurlar gözle görülür bir şekilde artış gösterdi (1521'de 278 hâne iken 1570'te 354 hâne). Şehir, aralarında bazı müslüman ve yahudi ailelerinin müşterek oturduğu mahallelerin de bulunduğu, yirmi beş müslüman, sekiz hıristiyan ve iki yahudi mahallesine bölünmüştü (BA, TD, nr. 695). Mahallelerin adlarından 1521-1570 yılları arasında iki yeni caminin (İbrâhim Bey ve İskender Voyvoda) ve en azından beş yeni mescidin inşa edildiği anlaşılır. 1570'ten hemen önce Osmanlı Balkanları'nın en büyük külliyelerinden biri burada yaptırıldı. Bu külliye Kanûnî Sultan Süleyman'ın yeğeni olan, uzun süre Tırhala'nın ve Mora yarımadasının valiliğini yapan Osman Şah Bey'in külliyesidir. Külliyede büyük kubbeli bir cami, bir medrese, imaret, han, hamam, mektep, yedi kemerli taş köprü ve kurucusunun âbidevî türbesi bulunmaktadır. Osman Şah Bey'in 1571 Eylülünde

Mora'nın sancak beyi sıfatıyla görev yaptığı dikkati çekmektedir (BA, KK, nr. 665, s. 13). Osman Şah Bey bu tarihten az sonra ölmüş olmalıdır. XVI ve XVII. yüzyıllarda Tırhala Baharî (ö. 958/1551), Veysî (ö. 1037/1628), Pâre Pârezâde Ahmed Efendi gibi pek çok şair ve müellifin doğduğu ya da yaşadığı şehirdi. Nev'izâde Atâî de iki defa Tırhala kadılığı yapmıştır.

XVII. yüzyıl Osmanlı Tırhalası'na ait en iyi tasviri, Kandiye kuşatmasına katılmak için Edirne'den Girit'e giderken 1668 Mayısında yolu üzerindeki bu şehre uğrayan Evliya Çelebi yapmıştır. Tırhala Kalesi'ni ayrıntılı biçimde anlatan Evliya Çelebi burada bahçeli ve taştan 2300 evin bulunduğunu yazar. Tırhala'nın on altı müslüman ve sekiz hıristiyan mahallesine ayrıldığını belirtirse de yahudilerden söz etmez. Şehirdeki sekiz cuma camisinin adını verir (Mimar Sinan'ın yaptırdığını söylediği Osman Şah Bey Camii, Mustafa Paşa Camii, Gazi Turahan Bey Camii, Lala Paşa Camii, İskender Bey'in Alaca Camii ve Turahanoğlu Ömer Bey Camii). Ayrıca altı medrese, üç hamam, beş han ve en büyüğü Osman Şah Bey'e ait üç imareti zikreder. Evliya Çelebi şehrin sekiz tekkesi arasında meşhur Nûreddinzâde'nin bir müridi olan Mehmed Efendi'nin Halvetî

Tekkesi'nden bahseder.

Evliya Çelebi, Turahanoğlu Ömer Bey Bedesteni ile Tırhala'nın kiliselerini anlatmaz. XIV. yüzyılın ortalarından kalma St. Stefanos Kilisesi hariç diğer altı kilise kalenin aşağısındaki yukarı şehirde yer almaktaydı. Bunlar XVI ve XVII. yüzyıllardan kalma, çoğu kıymetli duvar resimleriyle boyanmış ve ahşap oymacılıkla süslenmiştir. XVII ve XVIII. yüzyıllarda şehrin gelişmesini sürdürdüğü anlaşılmaktadır. 1749'daki yangın Tırhala'nın büyük bir bölümünü imha etmiş olsa da şehir hızla yeniden eski halini aldı. 1770 yılının felâketli günlerinde Mora'da Ruslar'la savaşmaya giden 4000 kişilik düzensiz Arnavut birliği 3000'e yakın kişinin ölümüne yol açtı. Bu olay sırasında Tırhala tamamen talan edildi; yarı yarıya yıkıldı, ancak daha sonra yeniden toparlandı.

XIX. yüzyılın ilk dönemleri için Tırhala'ya dair birkaç seyyahın verdiği bilgiler birbiriyle çelişse de bazı tesbitler yapılabilmektedir. 1806'da İngiliz seyyahı Martin Leake, Tırhala'nın 1200 ile 1500 evi ve yedi sekiz camisi, pek çok kilisesi ve iki sinagogunun bulunduğunu, Tepedelenli Ali Paşa idaresinde hızlı bir çöküşe geçmekle birlikte hâlâ Yunanistan'ın en büyük şehirlerinden biri olduğunu bildirir. Leake burada 1000 Türk, 200 Yunan ve elli yahudi ailesinin yaşadığını da belirtir. Kış aylarında Ulah çobanlar sürüleriyle dağlardan inerek şehrin civarındaki alanlarda kışlar, el sanatları ve ticaretle uğraşırlardı. İlkbahar ve yaz aylarında şehir kış aylarına oranla daha az bir nüfusa sahipti. Şehir yöresinde yine burada işlenen oldukça yüksek kalitede pamuk yetiştirilmekteydi. Yünlülerle ipek de üretiliyordu. Şehir kaliteli kırmızı keçi deri imalâtıyla da meşhurdu. 1813'te İngiliz seyyahı Henry Holland 2000 ev ve 10.000 ile 12.000 nüfustan söz eder; yedi cami, on kilise, iki sinagogun, 600 ile 700 arası Yunan ailesi bulunduğunu yazar (3500 Yunan ile 7500 civarında Türk nüfusu). Nüfusun büyük bir bölümü Türk'tür. Ayrıca Holland da ovada oldukça yaygın olan pamuk yetiştiriciliğini zikreder. Martin Leake Tepedelenli Ali Paşa'nın yeni bir tekke yaptırdığını yazar. 1249 (1833-34) tarihli bir Osmanlı vakıf defteri (BA, EV, nr. 9442), Ali Paşa'nın Sa'dî dervişleri için büyük bir tekke kurduğunu ve burayı zengin eşyalarla donattığını gösterir. Aynı defter, Tırhala şehrinde bir cami ile Bekirzâde Ali Medresesi, Gülşeniyye, Nakşibendiyye, Kādiriyye ve Sa'diyye tarikatlarına bağlı altı tekke/zâviyenin yer aldığına işaret eder. 1836'da Ioannis Anastasios

Leonardos şehirde 1500 ev, on kilise, yedi cami, Yunanlılar, Türkler ve yahudilerden oluşan 12.000 kişilik nüfus bulunduğunu belirtir. 1288 (1871) tarihli Yanya Vilâyeti Salnâmesi bir bütün halinde Tırhala kazasının erkek nüfusunu verir. Buna göre 44.544 erkek nüfusunun sadece 1869'u (3740 kişi) müslümandı. Kazada on beş cami, yedi tekke ve türbe, buna karşılık 440 kilise ve manastır, birkaç sinagog mevcuttu.

1881'de Osmanlılar, Alasonya (Elasson) hariç bütün Tesalya'yı yeni Yunan Krallığı'na vermeye zorlandı. Alman etnografı Gustav Weigand 1880 yılında Tırhala'nın 2000 kişilik Türk nüfusunun bulunduğunu, ancak 1889'da bunun otuz aileye indiğini belirtir. Şehrin İslâmî eserleri de aynı hızla ortadan kaldırıldı. Âbidevî Ömer Bey Bedesteni 1900'den kısa bir süre sonra yıkıldı. 1930'larda bütün şehir Avrupa planlarına göre tekrar inşa edildi. Sadece büyük cami ile Osman Şah Bey Türbesi ayakta kaldı; Franz Babinger ve Anastasis K. Orlandos'un girişimleri neticesinde bunların yıkımı önlendi. 1990'larda her iki eser onarımdan geçirildi. Kısmen Sırp-Bizans, kısmen Osmanlı yapımı olan kale de bugüne ulaşmıştır. 2001'de 51.900 nüfusa sahip olan şehir bir Ortodoks piskoposluk merkezi durumundadır. Sanayi kuruluşu olarak tekstil ve tütün işletmeleri vardır.

BİBLİYOGRAFYA

Hicrî 859 Tarihli Sûret-i Defteri Sancak-ı Tırhala (nşr. Melek Delilbaşı-Muzaffer Arıkan), Ankara 2001, I-II, tür.yer.; İbn Kemal, Tevârîh-i Âl-i Osman, IV, s. 220-227; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, VIII, 201-208; H. Holland, Travels in the Ionian Islands, Thessaly, Macedonia *etc.* 1812 and 1813, London 1815, s. 246-248; W. M. Leake, Travels in Northern Greece, London 1830-35, I, 427; IV, 279-287; I. A. Leonardos, Neotati tis Thessalias Chorografia, Pest 1836 → Larissa 1992, s. 58; G. Weigand, Die Aromunen, Leipzig 1895, s. 172-175; Gibb, HOP, III, 208-218, 232-242; Fr. Babinger, Aufsätze und Abhandlungen zur Geschichte Südosteuropas und der Levante, München 1966, II, 96-98; a.mlf.-[T. Gökbilgin], "Tırhala", İA, XII/1, s. 249-251; J. Koder-F. Hild, Tabula Imperii Byzantini I: Hellas und Thessalien, Wien 1976, s. 277-278; S. Lauffer, Griechenland, Lexikon der

historischen Stätten, München 1989, s. 690-691; Gülru Necipoğlu, The Age of Sinan: Architectural Culture in the Ottoman Empire, London 2005, s. 442-444; A. K. Orlandos, "I Arhitektonikí tou tsamíou Osmàn Sáh ton Trikkàlon", Praktikà tis Akademías Athinon, IV, Atina 1929, s. 319-325; N. Beldiceanu, "Un acte sur le status de la communauté juive de Trikala", REI, XL/1 (1972), s. 129-138; a.mlf.-P. Nasturel, "La Thessalie entre 1454-55 et 1506", Byzantion, LIII/1, Bruxelles 1983, s. 104-106; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, "Yavuz Sultan Selim'in Kızı Hanım Sultan ve Torunu Kara Osman Şah Bey Vakfiyeleri", TTK Belleten, XL/159 (1976), s. 467-478; Alexandra Yerolimpos, "Tirḥāla", EI² (İng.), X, 539-540.

Machıel Kıel

TIRIMMÂH

(الطرمّاح)

Ebû Nefr (Ebû Dubeybe) et-Tırımmâh el-Hakem b. Hakîm b. el-Hakem b. Nefr et-Tâî (ö. 125/743 [?])

Emevîler devri şairi.

50 (670) yılı civarında kültürlü bir ailenin çocuğu olarak Dımaşk'ta doğdu ve burada yetişti. Başını kaldırıp kendini beğenen bir eda ile yürüdüğünden "Tırımmâh" (uzun ve yüksek) lakabıyla tanınmıştır. Ancak Tırımmâh'ın onun asıl adı olduğunu belirten kaynaklar da vardır. Tırımmâh b. Adî el-Ekber'den ayrılması için Tırımmâh el-Asgar diye de anılır. Büyük dedesi Nefr şairdi. Onun babası sahâbî Kays b. Cahder b. Sa'lebe, Hâtim et-Tâî'nin teyzesinin oğludur. Tırımmâh askerlik yaşına gelince Emevî ordusuna katıldı. Kûfe'ye intikal eden askerlerle birlikte 70 (689-90) yılından sonra Kûfe'ye göç etti ve Benî Teymullah b. Sa'lebe kabilesi arasında kaldı. Burada yaşlı

bir Hâricî'nin etkisiyle Hâricî inancını benimsedi. Diğer Hâricî şairlerinin aksine şiirlerinde savaştan söz etmemesi, savaş tahriki yapmaması, Hâricîler dışındaki müslümanları tekfir etmemesi, özellikle bir Adnânî olan Şiî şairi Kümeyt el-Esedî ile dostluk kurması gibi hususlar onun Hâricîler'in ılımlı kolu Sufriyye'ye mensup bulunduğu görüşünü güçlendirmektedir. Bunun yanında Ezârika'dan olduğunu ileri süren kaynaklar da vardır. Divanında Hâricî inancını yansıtan şiirleri, beyit sayısı on yediyi geçmeyen bir kaside ile iki kıtadan ibarettir. Bu sebeple bazıları onun Hâricî sayılmaması gerektiğini söyler. Hâricîler'de kabile değil mezhep asabiyeti bulunmasına rağmen Tırımmâh'ın Adnânîler'e karşı Kahtânîler'i savunması da bu iddiayı teyit etmektedir. Kûfe'de ordudan ayrılıp kendini ilim tahsiline verdi; özellikle dil, nahiv, edebiyat ve şiirle meşgul oldu. Başta Kûfe Camii olmak üzere çeşitli yerlerde birçok âlim ve şairle görüşüp onlardan faydalandı. Recez şairi Accâc gibi fasih bedevîlerden fasih lugatlara, garîb ve nâdir kelimelere dair bilgiler öğrendi.

Şu‘be b. Haccâc uzunca bir süre şiir konusunda ondan ders aldı. Kendisi hazarî bir şair olduğundan çöl hayatını bizzat yaşamadığı için kadîm çöl şairlerine özenerek çöl tasvirlerinde garîb kelime ve tabirleri çokça kullanmasını Ebû Ubeyde et-Teymî ile Asmaî yersiz bulmuştur. Tırımmâh ile Kümeyt'in bedevî şiirine, garîb ve nâdir kullanımlara ilgisinin sebebi yazdıkları şiirlerin başkaları tarafından şâhid olarak gösterilmesi arzusudur. Tırımmâh Kûfe'de Selmâ adlı bir hanımla evlendi, ondan Dubeybe, Samsâme ve Nefr adında üç oğlu oldu. İbnü't-Tırımmâh diye tanınan torunu Ebû Mâlik Emân b. Samsâme şair, dil ve edebiyat âlimi olup Mühellebîler'in yanında kâtip sıfatıyla çalıştı. Ailesini Kûfe'de bırakıp geçimini sağlamak için veya başka sebeplerle uzak İran şehirleri Kirman, Kazvin ve Rey'e giderek bir süre buralarda kalan Tırımmâh'ın Rey'de çocuklara verdiği dil ve edebiyat derslerinin ilgiyle izlendiğinden söz edilir. Bu dönemde aile, çocuk, vatan özlemini dile getiren şiirler yazdı (Dîvân, s. 94, 98, 100-103). Basra'ya giden Tırımmâh, Hişâm b. Abdülmelik'in Irak valisi Hâlid b. Abdullah el-Kasrî'ye sunduğu bir methiye karşılığında 20.000 dirhem aldı (Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, X, 152). Abdülmelik b. Mervân'ın Horasan valisi Yezîd b. Mühelleb el-Ezdî ile Horasan'da görüştü; onu öven, savaş ve fetihlerini tasvir eden şiirler kaleme aldı (Dîvân, neşredenin girişi, s. 17). Bu gezilerden sonra Kûfe'ye döndü ve hayli yaşlanmış olarak burada vefat etti.

Tırımmâh asabî ve gururlu bir kişiydi, kendisinde büyüklük ve üstünlük görüyordu (a.g.e., s. 246). Ayrıca soylu Tay kabilesinin itibarlı bir ailesine mensuptu. Fahr konusundaki şiirlerinde Tay kabilesinin erdemleri önemli bir yer tutmaktadır. Şair Zürrumme ile Hammâd er-Râviye, Asmaî ve Ebû Ubeyde et-Teymî gibi dil ve edebiyat âlimleri onun şiirlerinden övgüyle söz etmiştir. Erken İslâm döneminin önde gelen şairlerinden olan Tırımmâh'ın şiirlerinin çoğunu fahr ve hicviyeleri teşkil eder. Fahriyelerinde Kahtân ile onun kolları olan Tay ve Ezd kabilelerine bağlılığını dile getirmiş, onların cömertlikleri, üstünlükleri, erdemleri, Câhiliye ve İslâm dönemindeki etkinlikleriyle övünmüştür. Hicivleri arasında Ferezdak ve kabilesi Temîm için yazdıkları önemli bir yer tutmaktadır. Dönemin iki önemli şahsiyeti olan, kendilerinden destek gördüğü Yezîd b. Mühelleb el-Ezdî ile Hâlid b. Abdullah el-Kasrî'yi övmüş, onların yiğitliklerini dile getirmiştir (a.g.e., s. 219-220, 223). Ancak bundan maddî bir karşılık beklemediği anlaşılmaktadır (a.g.e., neşredenin girişi, s. 30). Tırımmâh'ın şiirlerinde

çokça yer verdiği diğer bir konu tasvirdir. Özellikle çöl hayvanları ve çöl manzaraları, ova, vadi ve tabiat olaylarıyla ilgili tasvirleri önemli bir yer tutmaktadır. Zühd ve hikmet konusunda on civarında beyti vardır. Şiirlerinde kulağa hoş gelen bir mûsiki âhengi hissedilmektedir.

Birçok âlim Tırımmâh'ın şiirlerinin derlenmesi ve şerhi konusunda çalışma yapmıştır. Bunların başında Ebû Saîd es-Sükkerî ve Ebü'l-Hasan Ali b. Abdullah et-Tûsî gelmektedir. İbnü'n-Nedîm çok sayıda âlimin bu konuda çalıştığını söylemekte, fakat isim vermemektedir (el-Fihrist, s. 84). Tırımmâh'ın divanı 328 (940) yılında Ebû Ali el-Kālî'nin kütüphanesi içinde Endülüs'e götürülmüştür (İbn Hayr, s. 396). Divanın ilk neşri, önemli bir kısmı eksik olan British Museum'da kayıtlı nüsha esas alınarak Fritz Krenkow tarafından gerçekleştirilmiştir (London 1927). Krenkow ayrıca çeşitli kaynaklarda rastladığı ona ait şiirleri toplamış ve esere ilâve etmiştir. Bu ilâveye rağmen söz konusu neşir Tırımmâh'ın şiirlerinin ancak yarısını içermektedir. Krenkow esere bir girişle çeşitli dizinler eklemiş ve divanı İngilizce'ye tercüme etmiştir. Divanın ilmî bir neşrini Çorum İl Halk Kütüphanesi'ndeki nüsha ile (nr. 2262) Krenkow neşrini esas alıp giriş, indeksler ve notlarla birlikte İzzet Hasan yapmıştır (Dımaşk 1968; Beyrut 1994). İzzet Hasan ayrıca Tırımmâh'ın kaynaklarda bulunan şiirlerini toplayarak uygun yerlere yerleştirmiş veya divanın sonuna eklemiştir (s. 305-321). Tırımmâh'ın hayatı ve şiirleriyle ilgili olarak Ali M. Ali el-Hubûbî (eṭ-Ṭırımmâḥ b. Ḥakîm: Ḥayâtühû ve şiʿruh, 1969, İskenderiye Üniversitesi Edebiyat Fakültesi), Cemâl Abdülhâfız Mansûr (eṭ-Ṭırımmâḥ b. Ḥakîm: Ḥayâtühû ve şiʿruh, 1972, Kahire Üniversitesi Edebiyat Fakültesi), Ali Abdurrahman Hüseyin Fethî (et-Teşbîh fî şiʿri'ṭ-Ṭırımmâḥ, 1991, Ezher Üniversitesi Arap Dili Fakültesi) ve Mustafa M. E. Tâhûn (Şiʿru'ṭ-Ṭırımmâḥ: Dirâse üslûbiyye, 1995, Menûfiye Üniversitesi Edebiyat Fakültesi) yüksek lisans tezi hazırlamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Tırımmâh, Dîvân (nşr. İzzet Hasan), Beyrut 1414/1994, tür.yer.; ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 5-41; İbn Kuteybe, eş-Şiʿr ve'ş-şuʿarâʾ, s. 585-590;

Saʻleb, Mecâlis (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire 1949, s. 158, 216; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, el-Eġānî (nşr. Ahmed eş-Şinkītî), Kahire, ts., X, 148-153; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Flügel), s. 78, 84, 158, 234; İbn Hayr, Fehrese, s. 396; Süyûtî, Buġyetü'l-vuʿât, s. 200; Süheyr el-Kalemâvî, Edebü'l-Ḫavâric, Kahire 1945, s. 1, 99, 120-122, 125; Sezgin, GAS, II, 351-352; IX, 280; İhsan Abbas, Şiʿru'l-Ḫavâric, Beyrut, ts. (Dârü's-sekāfe), s. 235-239; Şevkī Dayf, Târîḫu'l-edeb, II, 311-314; Abdürrezzâk Hüseyin, Şâʿirü'l-Ḫavâric, Amman 1986, s. 143-156; Halîl Merdem Bek, "eṭ-Ṭırımmâḥ b. Ḥakîm eṭ-Ṭâʾî", MMİADm., XVII (1942), s. 49 vd.; F. Krenkow-[Taïeb el-Achèche], "al-Ṭirimmāḥ", EI² (İng.), X, 541-542.

Zülfikar Tüccar

TIRNOVA

Yunanistan'ın Tesalya bölgesinde tarihî bir kasaba.

Yunanistan'ın Tesalya bölgesindeki Larissa (Yenişehir) idarî bölümünün sınırları içinde bulunmaktadır; bugünkü adı Tyrnavos'tur. XV. yüzyılın ikinci yarısında Osmanlılar tarafından Tesalya ovasının kuzey kenarındaki Milona geçidine yakın bir mevkide yeniden kuruldu ve Osmanlı döneminde Tesalya'nın en büyük kasabası haline geldi. XVIII. yüzyılda İslâmî hayatın etkili olduğu bir yer durumundaydı. Bu gelişmede Turahanoğlu Ömer Bey'in büyük vakfının bir parçası şeklinde imtiyazlı bir statüye sahip bulunması rol oynadı.

XVIII. yüzyıla ait Gazi Turahan Bey'in yarı efsanevî Menâkıbnâme'sinden hareketle Tırnova kasabasının 1420 yılı civarında Gazi Turahan Bey tarafından Tesalyalı Yunanlılar için güvenli bir sığınak halinde kurulduğu belirtilir; Turahan Bey de

Tesalya'nın fâtihi olarak kabul edilir. Buna göre büyük Tesalya ovasının kuzey dağlarında yaşayan savaşçı Ulahlar ve Bulgarlar'ın saldırılarına karşı Turahan Bey, Konya'dan gelen savaşçı Türk göçebelerinden (Konyar) meydana gelen on iki köyden ibaret bir dizi köy kurdu (Çaylar, Deliler, Dereli, Karacaoğlan, Kara Demirli, Kazaklar, Kufala/Kulfallar, Ligara, Misallar, Palamut, Radgun ve Tatar). Bunlara Turahan Bey tarafından verilen önemli imtiyazları II. Murad onaylamıştır. Anadolu menşeli üstün kaliteli dokumacılık ve kumaş boyamacılığı sayesinde yeni yerleşim yeri büyüyüp Tesalya'nın en müreffeh kasabası haline gelmiş, yeni kasaba kızlar ağasının yönetimi ve koruması altına alınmıştır. Gazi Turahan Bey, Tırnova'da bir cami ve hıristiyanlar için Agios Nikolaos Tourahan adlı bir kilise yaptırmıştır.

Ancak Tırnova'nın gerçek tarihi daha farklıdır. Özellikle Osmanlı tahrir kayıtları buranın gelişmesiyle ilgili önemli bilgiler sunar. Kasabanın ismi Türkçe'de "dikenlik" anlamına gelen Slavca "tırnovo" kelimesinden gelmektedir. Bizans kaynakları 950 yılı civarında ve 1277'de Tırnova'dan

bir köy diye söz eder. Kazılarda bulunan Bizans ve Frank seramikleri, XIV. yüzyılın erken dönemlerinde yıkılan ve boşaltılan bu bölgenin XII ve XIII. yüzyıllardaki varlığını kanıtlar. Tırnova yeniden kurulan bir köy olarak ilk defa 859 (1455) tahririnde zikredilmiş olup bundan önce mevcut değildi. Buna göre elli bir hânesi bulunmaktadır ve sancak beyi Turahanoğlu Ömer Bey hassının bir parçasıdır. 887 Zilhicce ayı ortalarında (1483 Ocak sonları) II. Bayezid, Tırnova köylerini ve Tatarlar'ı Turahanoğlu Ömer Bey Vakfı'na bıraktı.

912 (1506) yılı tahriri Tırnova'da sadece yeni imtiyazlarla açıklanabilecek olan 384 hânelik bir artışı gösterir. Bu vakıf defterinde Tırnova'da herhangi bir müslüman nüfustan, camiden, mescidden ve kiliseden söz edilmemektedir. Defterde zikredilen bedesten ise başka bir Ömer Bey tarafından yaptırılmıştı. Yine Larissa'nın meşhur taş köprüsü de Gazi Turahan değil onun torunu Hasan Bey tarafından XVI. yüzyılda inşa ettirilmişti. Nitekim ilk Osmanlı kaynakları da burada herhangi bir Bizans köprüsünden bahsetmez. Yalnız dar bir ahşap köprüden Henry de Valenciennes 1209'da söz etmiş, daha sonra burası ortadan kalkmıştır. 1484'te seyyahlar Ömer Bey Vakfı tarafından tedarik edilen sandallarla karşıya geçebilmişti. XVI. yüzyılın ikinci yarısına ait mühimme defterleri, Tesalya'nın Turahanoğulları'na mensup üç sancak beyinin büyük vakıflarının şartlarının değiştirildiğini gösteren çeşitli notları ihtiva eder. Bu sebeple vakıflar kızlar ağasının gözetimine verildi. 1506, 1521 ve 1570 tahrirlerinde burada Konyar diye adlandırılan on iki göçebe köyü hakkında bilgi yer almaz. Bu durum söz konusu köylerin bu yüzyılda mevcut olmadığını ortaya koyar. 1506-1570 yılları arasında Tırnova'daki hâne sayısı 384'ten 1290'a (ya da 2000 dolayından 6500'e) çıktı. Bu sonuncu rakam Tırnova'nın, o sırada 800 hâneye sahip sancak merkezi Tırhala'dan ve Yenişehir'den (Larissa) daha büyük bir yerleşme haline geldiğine işaret eder. Şehirde camileri bulunmasa da bu tarihte altı hâneden meydana gelen küçük bir müslüman cemaati ortaya çıkmıştı. XVII. yüzyılda Osmanlı Balkanı'ndaki pek çok şehrin ortadan kaybolduğu dönemde Tırnova büyümeyi sürdürdü.

1668'de Evliya Çelebi, Tırnova'yı 3500 evi bulunan (oldukça abartılı bir rakam), kiliseler, manastırlar ve dindar hıristiyanlarla dolu bir yer diye tasvir eder. Ona göre Tırnova'daki müslümanlar sadece bir camisi ve

hamamları olan, İslâmiyet'i seçmiş bölge halkına mensup kişilerdir. Evliya Çelebi'den az önce Edward Browne, Tırnova'yı büyük ve hoş bir şehir olarak anmıştır. 1092 (1681) tarihli Avârız Defteri 1529 hıristiyan hânesi (tahminen 7500 kişi) halkını zikreder (BA, KK, nr. 2716). 1691-1692 tarihli bir cizye kaydında Tırnova'da 2284 yetişkin erkekten ve 279 "nefer perakende"den söz edilir. Bu rakamlar yaklaşık 7800 kişiye tekabül eder. XVIII. yüzyılda Tırnova gerek fizikî gerekse nüfus yönünden biraz daha fazla İslâmî bir özellik kazanmaya başlar. XVIII. yüzyılın son çeyreğinde makine yapımı ucuz tekstil ürünlerinin ithalâtı Tesalya pazarlarının canlanmasına yol açmakla beraber Tırnova ve Tesalya'nın tekstil üretimi yapan diğer yerlerini (Aghia, Ambelakia vb.) olumsuz etkiledi. Bunun sonucunda eşkıya grupları ortaya çıktı, güvenlik sarsıldı.

1806'da Leake, Tırnova'da yetmişi müslüman 1500 ailenin varlığından söz eder. Bununla birlikte şehirde geçmişte daha büyük müslüman cemaatin varlığına işaret eden altı cami bulunmaktaydı. Nitekim kendisine daha önce şehrin 4000 evi bulunduğunun söylendiğini yazar. Pek çok kalıntı, boş ve insansız ev gören Leake bu sayının doğru olabileceği kanaatini belirtir. Johannes Oikonomou-Larissaios 1817'de Tırnova'da on dört-on beş kilisenin, iki manastırın ve dört beş caminin yanında 1000 ev bulunduğunu yazar.

1239 (1823-24) tarihli Cizye Defteri Tırnova'da 1143 yetişkin erkeğin varlığını kaydeder. Yunanistan'ın bağımsızlığını kazanmasından (1830) ve kuzey sınırlarının Tesalya'ya ulaşmasından sonra Tırnova'nın askerî önemi arttı. Buraya kalabalık bir Osmanlı askerî garnizonu yerleştirildi. Bu garnizon şehrin hemen dışında nehrin güneyindeki geniş kışlaya konuşlandı. Tesalya'nın Yunanistan'a terkedilmesinden hemen önce 1880 tarihli bir Yunan askerî raporunda yer alan bilgiye göre Tırnova'da 950 müslümanın yanında 4500 Yunanlı ahali bulunmaktaydı. 1882'de Türkler Tırnova'yı terketti, geride kalan camiler ise hiçbir iz bırakılmadan ortadan kaldırıldı. 1881'den itibaren 1981'e kadar geçen yüzyılda Tırnova'nın nüfusu 4337'den 11.118'e ancak ulaştı. 2002'de çoğunluğu şarap ve peynir üretiminden geçimini sağlayan 15.000 kişilik bir nüfus kaydedilir. Önceden zikredilen bütün kiliseler hâlâ ayakta olup hepsi XVII. yüzyılda inşa edilmiş, zengin freskler, yaldızlarla süslenmiştir. Şehrin dışındaki kışlanın

hamam kısmı 1990’lı yıllarda restore edildi.

BİBLİYOGRAFYA

Hicrî 859 Tarihli Sûret-i Defteri Sancak-ı Tırhala (nşr. Melek Delilbaşı-Muzaffer Arıkan), Ankara 2001, I, 9; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, VIII, 192; Odoiporikà Ipeírou kaì Thessalías parà tõn Stratiotikõn, Athens 1880; S. Sdrolia, “Oi metavyzantinoì naoì tou Tyrnávou”, Praktikà tis prótou synedríou Tyrnavitiõn spoudõn, Tirnavos 1991, s. 75-92; A. Petronotis, “Ottoman Structures in Thessalian Tirnavos”, a.e., s. 217-228; M. Kiel, “Das Türkische Thessalien, Etabliertes Geschichtbild versus Osmanische Quellen, Ein Beitrag zur Entmythologisierung der Geschichte Griechenlands”, Die Kultur Griechenlands in Mittelalter und Neuzeit (ed. R. Lauer-P. Schreiner), Göttingen 1996, s. 109-196; Guide to the Prefecture of Larissa 2002 (ed. V. Panagou), Larissa 2002, s. 202-206; E. Kanetaki, Othomanika Loutra Ston Elladiko Horo, Athens 2004, s. 126, 180-181.

Machıel Kıel

TIRNOVA

Bulgaristan’da tarihî bir şehir.

Bulgaristan’ın kuzeydoğusunda Balkan dağlarının kuzey yamaçlarından çıkarak Tuna nehrine ulaşan Yantra suyunun taraçalı yamaçları üzerinde kurulmuştur. 1965 yılından beri adı Veliko Tărnovo’dur. Konumu bakımından Tırnova bütün Bulgaristan’ın en çarpıcı ve en ilgi çekici şehri durumundadır. Burası Osmanlı döneminde (1393-1878) Niğbolu sancağına bağlı bir kaza merkezi olup XVII ve XVIII. yüzyıllarda kalabalık müslüman Türk nüfusuna

sahipti. XX. yüzyılın ikinci yarısına ait literatürde Ortaçağ Bulgar şehri olarak Bulgar milliyetçiliği için “kutsal” bir yere dönüştürülmüş ve çok fazla yüceltilmiştir. Tırnova’nın tarihi, Roma dönemine kadar iner. Ancak şehir VII. yüzyılın başlarında ortadan kalkmıştır. 1946’dan beri yapılan kazı çalışmalarından çıkan ilk Bizans sikkelerinin üzerindeki tarihler İmparator Herakleios döneminde (610-641) sona erer. Bulunan Aleksios Komnenos’a (1081-1118) ait paraların çokluğu, buradaki yerleşmenin 400 yıldan daha eskiye gittiğine işaret eder.

Ortaçağ’larda Tırnova küçük, fakat kanlı bir geçmişe sahip bir devlet olan II. Bulgar İmparatorluğu’nun merkezi idi. XI. yüzyılda Yantra suyunun sarp kayalık ve kademeli yamaçları üzerinde etrafı çevrili, saldırıya uğraması imkânsız derin uçurumlardan oluşan bir istihkâm halindeydi. Bulgar çarlarının yaşadığı, Bulgar patriğinin oturduğu, önde gelen asillerin evlerinin bulunduğu kültürel bir merkez durumundaki şehir diğer Avrupa başşehirlerine oranla oldukça küçük kalıyordu. Burası üç parçaya bölünmüştü. Bunlar 12,80 hektarlık bir alanı kapsayan Tsarevets tepesi, 7,7 hektarlık Trapezitsa tepesi ve Yantra suyunun her iki yakasında bulunan bu tepeliklerin eteklerindeki dar bir alanda yer alan aşağı kasaba bölümleriydi. Her üç parça toplam 26,5 hektarlık bir alanı kaplıyordu. Her hektara 130 ile 150 kişilik bir nüfus düşeceği kabul edilirse toplam nüfusu 3800 ile 4200 arasında tahmin edilebilir (Köln veya Novgrad’da 45.000). XV ve XVI. yüzyıl Osmanlı Tırnovası daha da küçüktü, ancak 1580’de tekrar XIV.

yüzyıldaki seviyesini yakalamıştır.

Tırnova, 790-791 (1388-1389) yıllarında Vezîriâzam Çandarlı Ali Paşa kumandasındaki Osmanlı ordusunun kış seferi sırasında çatışma olmadan ele geçirildi. Osmanlı vasalı Çar Şişman Ivan'ın affedilmesinin ardından Tırnova tekrar kendisine teslim edildi. Bununla birlikte dört yıl sonra Yıldırım Bayezid uzun ve şiddetli geçen bir kuşatmanın arkasından şehri tekrar zaptetti (17 Haziran 1393). Bu olay esnasında Tsarevets tepesindeki pek çok bina yıkıldı ve asilzadelerin bir bölümü ortadan kaldırıldı. Bulgar kilisesinin başı olan Patrik Evtimi, öğrencisi Grigori Tsamblak'ın belirttiğine göre padişahtan büyük itibar gördü, ancak daha sonra sürgün edildi. Aynı şekilde Tırnova nüfusunun bir bölümü şehirden çıkarıldı, yerlerine Türk göçmenleriyle Rumlar yerleştirildi. Yıldırım Bayezid, Tsarevets Kalesi'nde küçük bir askerî birlik bıraktı. Burada yer alan kilise camiye dönüştürüldü, şehirde bir zâviye (ardından medrese) inşa ettirildi. Pek çok Bulgar sanatçısı, kilise önderi ve yazarı şehri terketti. Bir bölümü Tuna nehrini geçerek sığındığı Eflak'ta resim, edebiyat ve mimarinin gelişimine büyük katkıda bulundu.

Bulgar tarihçiliğinde Osmanlı fethinden sonra Ortaçağ Bulgar Krallığı'nı hatırlatır şekilde her şeyin acımasızca ve sistemli biçimde ortadan kaldırıldığından söz edilir, böylece Bulgar millî kimliğinin yok edilmesinin hedeflendiği belirtilir. Tsarevets tepesindeki saraylar, evler ve kiliseler gerçekten yıkılmıştı. Ancak 1185'te II. Bulgar İmparatorluğu'nun ilân edildiği yerdeki Aziz Demetrios Kilisesi, 1230'da Büyük Çar II. Ivan Asen'in Klokotnitsa'da Bizanslılar'a karşı elde ettiği zaferin anısına inşa ettirdiği Yantra'daki Kırk Şehid Kilisesi Manastırı iç sütunlarındaki oldukça önemli kitâbelerle birlikte günümüze kadar ayakta kaldı. Ayrıca tahta geçmesi ve tanınması sebebiyle Çar Kaloyan (1195-1206) tarafından yaptırılan Aziz Peter ve Paul kiliseleri de mevcuttur. Peter ve Paul kiliselerini Yıldırım Bayezid katedral vazifesi görmeleri için Patrik Evtimi'e verdi ve Osmanlılar'ın son dönemine kadar Bulgarlar'ın elinde kaldı. Aziz Georg Kilisesi gibi Çar Ivan Aleksander'ın inşa ettirdiği Aziz Demetrios Kilisesi de hıristiyanlara bırakıldı. Kırk Şehid Kilisesi Manastırı XVIII. yüzyılın sonuna kadar varlığını korudu. Eğer Osmanlı Devleti Bulgar kimliğine ve kültürüne karşı gerçekten imha planı yürütmüş olsaydı son derece önemli olan bu millî sembollerin ayakta kalması imkânsızlaşırdı.

XV. yüzyılın ilk yarısında Yıldırım Bayezid'in oğulları arasındaki iç savaştan sonra Tırnova yeniden imar edildi ve İslâmî bir şehir niteliğine büründü. Bu süreç II. Murad zamanından kalma güçlü devşirme beylerinden biri olan, 1435'te tek kubbeli zarif bir cami, iki mescid, imaret, medrese, mektep, hamam, kervansaray, Yantra üzerine bir köprüyle pek çok dükkân ve su değirmeni yaptıran Fîruz Bey b. Abdullah tarafından hızlandırıldı. Bu binaların tamamı Tırnova yakınlarında ikisi Türkler, ikisi Bulgarlar'la meskûn dört zengin köyün vergi geliriyle desteklenmişti. Kaledeki cami dışında diğer bütün binalar eski kalenin güneyinde Yantra nehri boyunca uzanan açık alanda yer almıştır. Şehrin gelişmesi 1444'te Haçlı ordusunun bir bölümünce Tırnova'ya yapılan saldırı neticesinde durakladı, ancak Haçlılar Tsarevets Kalesi'ni alamadılar. Bu hadiseye şahit olan Hans Mehrgast, Macar Kralı Vladislav'ın Tırnova'yı yağmalaması için 500 kişilik bir müfreze gönderdiğini, fakat müfrezenin Türk savunmacıları tarafından büyük bir kayba uğratıldığını belirtir. Aynı şekilde bu döneme ait Gazavât-ı Sultân Murâd b. Mehmed Hân'da kralın Tırnova Kalesi'nin kuşatılması ve acımasızca ele geçirilmesi yolunda emir verdiği, bu amaçla iki birlik gönderdiği anlatılır. 1444 yılından itibaren şehirde bir buçuk asırdan daha fazla bir süre huzur ve refah hâkim oldu.

Tırnova'nın nüfusuna ve yapılarına dair ilk bilgiler 884 (1479) tarihinden kalma bir defterde yer alır. Buna göre şehirde yirmi sekizi kalenin içerisinde olan 132 müslüman hânesi bulunmaktadır; hıristiyanlar ise 372 hânedir. Toplam 504 hânede %26'sı müslüman olan 2300 kişi civarındaki nüfusuyla Tırnova 1393 yılındaki durumuna henüz ulaşmamıştı. 922 (1516) tarihli tahrir defteri 1479 tahririne göre müslüman nüfusunda önemli miktarda bir artışı göstermektedir (BA, MAD, nr. 11, vr. 272b-279b). Buna karşılık hıristiyan hâne sayısında çok az bir yükselme oldu. Bu tarihte iki camisi ve altı mescidi bulunan dokuz müslüman mahallesi mevcuttu. Müslüman hâne sayısı 257, Ortodoks hıristiyanların hâne sayısı on bir papazla birlikte 397 idi. Bu durumda %36'sı müslüman 3300 ile 3500 arasında bir nüfusu vardı. Şehirde ayrıca Dubrovnik'ten gelmiş tüccarlardan yirmi beş kişilik bir Katolik grup bulunuyordu. Bu durum Tırnova'nın bir ticaret merkezi olarak önemini ortaya koyar.

1540'ta Tırnova, Hadım Süleyman Paşa'nın haslarına dahil edildi. Burada

beş cami, on bir mahalle, altı mescid, bir imaret ve yine imareti olan Kavak Baba Zâviyesi vardı. 270 müslüman, 309 hıristiyan ve on sekizi Dubrovnikli tüccardan meydana gelen 847 hâne yaklaşık 4400 kişilik bir nüfusa sahipti (BA, TD, nr. 416, s. 511-524). Müslümanların sayısı kendi içindeki artış yanında mahallî Bulgar nüfusunun İslâmlaşmasıyla da yükselmişti. Bu şekilde müslüman olanların oranı %24 dolayındaydı. Yerli müslümanlar Tırnova'nın İslâmî yaşamına iyi uyum sağladı; pek çoğu iki imarette ya aşçı ya fırıncı ya müezzin ya da bir vakfın nâzırı olarak görev yaptı. 987'de (1579) Tırnova'daki müslüman ve hıristiyan nüfusu daha da arttı. Müslümanlar 294, hıristiyanlar 425 hâneye ulaştı; bununla birlikte müslümanların oranı %45'ten %36'ya geriledi (TK, TD, nr. 58, vr. 274a-279b). XVI. yüzyılın sonlarındaki

savaşların etkisiyle 1598'de Tırnova'daki hıristiyanlar isyan etti. Resmî Bulgar tarihlerine göre bu isyan kanlı bir şekilde bastırıldı, hıristiyanların üçte ikisi Osmanlı ordusu tarafından öldürüldü ve mahalleleri yerle bir edildi. Aslında, Tırnova'da kalan Niğbolu sancak beyi Hâfız Ahmed Paşa kumandasındaki Osmanlı vilâyet askerleri, isyan için değil âsi Eflak Voyvodası Mihal'in saldırısına karşı burayı korumak için şehirde bulunuyordu. Bunun yanında 1008 (1599-1600) tarihli Mufassal Cizye Defteri'ndeki kayıtlar herhangi bir isyan veya katliam olmadığını gösterir (BA, MAD, nr. 14290). Nitekim Tırnova'da cizye ödeyen 374 hıristiyan hânesi mevcuttu. 1580'de adı geçen mahalleler hâlâ yerindeydi ve meskûn durumdaydı. Onların dışında iki yeni hıristiyan mahallesi kurulmuştu. XVI. yüzyılın sonlarında cereyan eden bunalımların ardından kaledeki camiden (daha önce katedral) artık fazla söz edilmemektedir. Tsarevets'in eski kalesi terkedildi ve nüfusun çoğunluğu aşağıdaki yeni müslüman bölgelerine taşınmak zorunda kaldı.

1027 (1618) tarihli Sofya Cizye Defteri'nde şehirde 340 hıristiyan hânesinin bulunduğu kayıtlıdır. Hıristiyan nüfustaki bu yavaş düşüş, şehirde giderek büyüyen müslüman varlığın baskısından dolayıdır. 1640'ta bir Katolik piskoposu, Tırnova'nın Yunanca ve Bulgarca konuşan 2000 Ortodoks hıristiyan hânesine sahip olduğunu ve nüfuslarının 10.000'e ulaştığını belirtir. Ayrıca bunların sekiz kilisesi ve bir manastırlarının mevcut bulunduğunu ifade eder. Şehrin güneyindeki düz alanda kurulmuş Marnopole mahallesinde ikinci bir Katolik kilisesi ve 860 kişiden meydana

gelen bir cemaat vardır. Bunların yanında 10.000 nüfusa sahip 2000 Türk hânesi ve yedi büyük cami mevcuttu. Bu rakamlar oldukça abartılı görünmekle birlikte şehirdeki müslüman-hıristiyan dengesi hakkında bir fikir verir. 1659'da Niğbolu'nun Katolik piskoposu olan Philip Stanislavov, Tarnovium Civitas adıyla kaydettiği Tırnova'yı ziyaret ederek burada Ortodoks kilisesinin bir başpiskoposluk makamı, bir Katolik kilisesinin yanında üç Ortodoks kilisesinin daha bulunduğunu yazar. Bulgarlar'ın hâne sayısı 700, Katolikler'in sadece on yedi idi ve bu sonuncuları Dubrovnik'ten gelen tüccarlardı. Yedi camisi olan Türkler 3000 kişiydi. 1071 (1660-61) tarihli bir rûznâmede Tırnova'nın Kavak Baba, Yıldırım Han, Seyyid Halil Kadı (ilk defa 1540 tarihli vakıf defterinden zikredilmiştir), Ali Paşa ve İlyas Kethüdâ adlı beş medresenin olduğu kayıtlıdır.

Aziz Georg Kilisesi ile Aziz Peter ve Paul Katedrali'nde mevcut yüksek kalitedeki freskler Tırnova'daki hıristiyan nüfusunun kültürel düzeylerini gösteren işaretlerdir. Fakat bu durum Tırnova'ya birkaç kilometre mesafede platodaki Arbanassi'nin (Arnavutköy) görkemli gelişimi sebebiyle gerilemiştir. Bulgar tarihlerine göre daha önce önemli bir kasaba olan bu yerde Arnavutluk'tan gelen Bulgarlar oturuyordu ve Bulgar çarlarının yazın dinlenme yerleriydi; bu mülkiyet daha sonra doğrudan padişah haslarına çevrildi. Gerçekte Arnavutköy, 1500 yılından kısa bir süre sonra Arnavutluk'tan gelen küçük bir yerleşimci grup tarafından kurulmuştu. 1516 tahririnde buranın hepsi Arnavut adı taşıyan dokuz hânelik bir köy olduğu dikkati çeker. Kasaba, Güney Arnavutluk'tan buraya pek çok yerleşimci getiren Vezîriâzam Rüstem Paşa'nın mülkü haline geldi. 1540 tarihli Vakıf Defteri'ne göre Arnavut adları taşıyanların hâne sayısı altmış üçe ulaşmıştı. Rüstem Paşa burayı imtiyazlı bir statü vererek derbentçi köyü yaptı ve ardından vakıf statüsüne geçirdi. Değişen statünün etkisiyle nüfusu arttı. 1540'ta toplam 166 hânesi varken 1579'da 271 ve 1642'de 408 hâneye yükseldi. 1770'te 1000 evin varlığından söz edilir. O tarihten itibaren burası Tırnova, Lofça, Rusçuk piskoposları ve Mısır'daki Sînâ dağında meşhur Saint Katerina'dan gelen temsilciler için yazlık durumundaydı. Arnavutköy'ün tüccarları İtalya, Polonya, Macaristan ve Rusya ile ticaret yapıyordu. 1787-1792 Türk-Rus savaşını izleyen karışık dönemde Kırcali âsileri tarafından yağmalandı ve kısmen tahrip edildi (1798). Günümüzde pek çok eski evin ve köşkün yanında XVI-XVII. yüzyıllar arasında inşa

edilen ve genişletilen altı kilisesi, iki manastırı bulunmaktadır.

Arnavutköy’de olduğu gibi Tırnova civarında da çevre yerleşim birimleri gelişti ya da yeniden kuruldu. 1516’da Ljaskovets, Dolna Orjahovitsa ve Gorna Orjahovitsa adlı üç köyde toplam seksen iki hâne vardı. Ramazan 972’de (Nisan 1565) Kanûnî Sultan Süleyman üç köyü hass-ı hümâyun olarak kızı Mihrimah Sultan’a verdi. Bu köylerin nüfusu 1579’da âniden yükseldi, hâne sayısı 493’e çıktı. 1642’de 559 hâneye ulaştı. Pek çok hâne sahibi Arnavut adı taşımaktaydı. Yaylak-Arbanassi ile birlikte dört köy “Arnavut karyeleri” şeklinde tanındı. 1873’te bu üç vakıf köyü 1840 hâne ve 8977 kişilik nüfusuyla gerçek kasabalara dönüştü (Tuna Vilâyeti Salnâmesi 1290, s. 247). Tırnova’nın hemen güneyindeki Kilifarevo köyü de hızla gelişti (1516 yılında otuz üç, 1642’de 256, 1873’te 918 hâne). XVI. yüzyılın son çeyreğinde II. Selim Türbesi için (daha sonra III. Murad ve III. Mehmed) tahsis edilen zengin vakfın

parçası oldu ve imtiyazlı statüye kavuştu. Trjavna kasabası derbend köyü olarak sultanın emriyle 1565 Nisanında kuruldu (BA, MD, nr. 6, s. 453); 1579’da kırk hâne nüfusu vardı. Kilifarevo gibi burası da türbelerin vakfına dahil edildi ve hızlı bir gelişme gösterdi. 1607’de 123, 1647’de 341 hâneye sahipti. Yarım yüzyıl içerisinde büyüyerek nüfusu 260’tan 1700’e çıktı. Tırnova civarında Osmanlı zamanında yeni inşa edilen, Bulgar kültür ve edebiyatı açısından önemli bir merkez hüviyetinde Kilifarevski, Preobraaenski ve Azize Troitsa adlı üç büyük manastır bulunuyordu.

1686’da Osmanlılar’ın Macaristan’ı ve Erdel’i kaybettiği, hıristiyan müttefik ordusunun Balkanlar’ın içlerine doğru girmeye çalıştığı dönemlerde Tırnova’daki hıristiyanların Osmanlılar’a karşı ikinci bir isyan düzenledikleri kabul edilmiştir. Bu isyan gerçek bir eylem olmaktan ziyade birtakım plan ve komploların ürünüdür. 1102 (1691) tarihli bir kayıtta hıristiyan nüfusu 348 nefer diye gösterilmiş, ancak Tırnova’daki 234 neferin orada yerleşik nüfusa ait bulunmadığına dair notlar düşülmüştür. Nitekim en az yirmi beş nefer Tuna boyundaki Rahova köyünden, bir düzine Vidin’den, yine aynı miktarda Lofça’dan (Lovets) ve sancak merkezi Semendire’den gelmişti. Birkaç kişi güneydeki Filibe’den buraya ulaşmıştı (BA, MAD, nr. 4023). Nüfus hareketliliği buranın ekonomik gücüne işaret eder. Bu kayıtta şehirde çoğu tüccar olan on üç neferlik bir

Ermeni grubu gösterilmiş, bunların cemaatleri zamanla büyümüştür.

1710'da hazırlanan bir vakıf tahrir defterine göre Tırnova II. Mustafa ve III. Ahmed'in annesi Gülnûş Emetullah Sultan vakfı durumundaydı. Bu sırada Tırnova'da 506 müslüman, 411 hıristiyan erkek nüfusu vardı, her iki grubun aile ölçeği ise çok küçüktü. Bu rakamlara göre şehrin %55'i müslüman olan 3000 ile 3200 civarında bir nüfusu bulunmaktaydı. XVIII. yüzyılda Tırnova'da nüfus daha da arttı. 1164 (1751) tarihli Mufassal Avârız Defteri'nde 886 hânesi olan on dört müslüman, 314 hânesi bulunan yedi hıristiyan mahallesi kaydedilmişti. Nüfus 5500 ile 5700 civarındaydı (BA, KK, nr. 2813). Defterdeki kayıtlar mahallî hıristiyan nüfusu içinde İslâmlaşma eğilimine de işaret eder. Tırnova müslümanlarının %15'inin mühtedi olduğu tahmin edilebilir. Aynı yüzyılda Tırnova şehri ve civarında ipekçilik yapılmaya başlandı. 1710'da Tırnova'da ve şehir yöresindeki yayla köylerinin çoğunda ipek üretimi yaygınlaştı. Ayrıca şarap üretimi şehrin ekonomisinin temelini teşkil ediyordu. Öte yandan 1178 (1765) yılından kısa bir süre önce Ali Efendi, Tırnova'da yeni bir kütüphane kurdu (BA, Cevdet-Maarif, nr. 402). Bu yüzyılın sonunda Kırk Şehid adlı meşhur kilise kullanılmaz hale gelince zâviyeye dönüştürüldü. 1851 yılına ait bir belge burasının Halvetî dervişlerine tahsis edildiğini göstermektedir.

1828'de Max Thielen'in el kitabında "Tirnava" şeklinde belirtilen şehrin Niğbolu sancağına bağlı olup bir tarafı müslüman-Türk, diğer tarafı Rum, Ermeni ve yahudilerden meydana gelen iki mahalleye ayrıldığı, sekiz camisi, birkaç Rum kilisesi, sinagogları ve hamamları bulunan bir kasaba olduğu ifade edilir. Şehir 8000 kişilik bir nüfusa sahipti. 1800 yılında Hacı Ali Ağa şehrin Türk tarafının merkezine avlusunda yedi hücresi, ayrı bir kütüphanesi olan kubbeli bir cami inşa ettirdi. Bu yüzyılda şehir daha büyük bir hızla gelişti ve üstün bir refaha ulaştı. Vilâyet idaresinin yeniden düzenlenmesi esnasında Tırnova, Tuna vilâyetine bağlı sancak merkezi haline getirildi. Yeni kiliselerin ve köşklerin yanında yeni yapılan pek çok idarî bina ortaya çıktı. 1286 (1869) tarihli Tuna Vilâyeti Salnâmesi, Tırnova'yı 453 köyü ve %41'i müslüman 175.900 nüfusu bulunan bir sancak şeklinde tasvir eder. Şehirde ise 3091 hâne, yirmi bir cami, on dört kilise, yedi medrese, dört tekke, üç hamam ve 1056 dükkân mevcuttu. 1290 (1873) salnâmesi şehrin nüfusunu %45'i müslüman 15.000 kişi civarında gösterir. 1875 yılının ilk yarısında Tırnova-Yanbolu demiryolu hattı

tamamlandı. 24 Haziran 1877 tarihinde Doksanüç Harbi esnasında Rus ordusu Tırnova'yı ele geçirdi. Türk nüfusunun büyük bölümü şehirden kaçtı. Dağ köylerindeki pek çok Bulgar'ın şehre yerleşmesine rağmen nüfustaki düşüş sürdü. 1877'de sadece 688'i Türk olan 11.314 kişilik nüfusa geriledi. 1895'te Kurşunlu Cami Külliyesi yıktırıldı, kütüphanesindeki zengin kitap koleksiyonu ortadan kayboldu. 1913'te korkunç bir deprem şehri yerle bir etti ve pek çok tarihî bina ciddi şekilde zarar gördü, camiler yıkıldı. Ortaçağ'dan kalma Aziz Demetrios ile Aziz Peter ve Paul kiliseleri, yarım yüzyıldan fazla bir zamanda muhteşem duvar resimli süslemeleriyle birlikte çürümeye terkedildi.

Özellikle 1960'tan sonra Tırnova çok geniş arkeolojik kazılara, çok kötü yenileme çalışmalarına yahut Tsarevets tepesindeki kalıntıları bir "Ortaçağ Disneylandı"na ve Bulgar milliyetçiliğinin mâbedine çevirecek olan çok kaba restorasyonlara şahit oldu. Buna karşılık Osmanlı mirası bu ideolojik ortamda kendine hiç yer bulamadı. Kalıntıları tamamen ortadan kaldırıldığı gibi kitaplarda da göz ardı edildi. 1990'ların sonlarında yetişen genç Bulgar şarkiyatçıları şehrin geçmişindeki mânevî hayatla ilgili pek çok önemli çalışma yayımladı. Sadece şehrin eski banliyölerinde kerpiçten ve ahşaptan mütevazi bir cami bugüne kadar ayakta kalabildi ve az sayıdaki müslüman-Türk cemaatine hizmet vermeye devam etti. Günümüzde Bulgaristan'ın önemli bir turizm merkezi olan Tırnova aynı zamanda el sanatları, ticaret ve sanayi merkezi niteliğindedir.

BİBLİYOGRAFYA

Gazavât-ı Sultân Murâd b. Mehemmed Hân (nşr. Halil İnalcık-Mevlûd Oğuz), Ankara 1978, s. 46-47; M. F. Thielen, Die Europäische Turkey, Ein Handwörterbuch, Wien 1828, s. 284; Tuna Vilâyeti Salnâmesi 1290, s. 247; C. Jireček, Das Fürstenthum Bulgarien, Wien 1891, s. 398-406; B. Filov, Die Altbulgarische Kunst, Bern 1919, s. tür.yer.; Ž. Čankov, Geografski Rečnik na Balgarija, Sofia 1939, s. 464-466; E. Turdeanu, La littérature bulgare du XIVe siècle et sa diffusion dans les pays roumains, Paris 1947, tür.yer.; S. Bossilkov, Tarnovo, gradat i negovoto izkusstvo, Sofia 1960;

a.mlf., Tarnovo, Die Stadt und ihre Kunst, Sofia 1960; Antike und Mittelalter in Bulgarien (ed. J. Irmscher-V. Beševliev), Berlin 1960, s. 272-278; Tsarevgrad Tarnov, Dvoretsat na balgarskite tsare prez vtorata balgarska daržava (ed. K. Miyatev v.dğr.), Sofia 1973; K. Miyatev, Die Mittelalterliche Baukunst in Bulgarien, Sofia 1974, s. 124-144; G. Čavrăkov-K. Tančev, Balgarski Manastiri, Sofia 1978, s. 104-112, 138-139, 142-149; Lyuben Praškov, Tsarkvata Roždestvo Hristovo v Arbanasi, Sofia 1979; M. Staynova, Osmanskite biblioteki v Balgarskite zemi XV-XIX vek, Sofia 1982, s. 143-147; A. Popov-Velizar Velkov, Kulturata na srednovekovniya Tarnovo, Sofia 1985; G. Tsamblak, “Eulogy to Euthemeios, Patriarch of Turnovo by Gregory, Archbishop of Russia”, Monumenta Bulgarica: A Bilingual Anthology (trc. Thomas Butler), Ann Arbor 1996, s. 281-285; S. Părveva, “Žaviyeto Kavak Baba i čărkvata Sv. Četiridešet Măčenitsi”, Mjusjulmanskata Kultura po Balgarskite Zemi (ed. R. Gradeva-S. Ivanova), Sofia 1999, s. 324-408; K. Mutafova, “Središte na Islamskiya Mistitsizăm v Starata Stolitsa Tărnovo”, a.e., s. 409-450; Z. Genova, “Ošte Vednăž za Tsărkvata Sv. Četirideset Măčenitsi i nejnata sădba prez stoletiyata na Osmansko vladičestvo”, a.e., s. 451-458; K. Škorpil, “Plan na starata bălgarska stolitsa V. Tărnovo”, Izvestiya na Balgarskoto Arheologičesko Družestvo, I, Sofia 1910, s. 120-146; P. Miyatev, “Les monuments Osmanlis en Bulgarie”, RO, XXIII (1959), s. 7-28; A. Zajaczkowski, “Materialy do epigrafiki osmánsko-Tureckiej z Bulgarii”, a.e., XXXVI/2 (1963), s. 7-47; N. Angelov, “Srednovekoviyat grad Tărnovo spored izvorite ot 12-14 vek i dosegašnite arheologičeski razkopki”, Izvestiya na Muzeya v Tarnovo, II, Sofia 1964, s. 1-18; M. Kemal Özergin, “Eski Bir Rûznâme’ye Göre İstanbul ve Rumeli

Medreseleri”, TED, sy. 4-5 (1973-74), s. 263-290; A. Popov, “Obitelite na Tsarevets prez XII-XIV v.”, Vekove, V (1977), s. 35-40; V. A. Mutafov, “Za etničeskiya, socialniya i stopanskiya oblik na selo Arbanassi prez 17. vek”, Glasnik Etnografskog Muzeja u Beogradu, V, Beograd 1979, s. 83-95; M. Kiel, “Zur Gründung und Frühgeschichte der Stadt Trjavna in Bulgarien”, Münchner Zeitschrift für Balkankünde, VII-VIII, München 1991, s. 191-218; K. Totev-I. Čokoev, “Istorija na proučavaneto na nekropol na Tarnovskata tsarkva Sv. Četiridešet Măčenitsi”, Izvestiya na Istoričeski Muzej Veliko Tarnovo, XI, Veliko Tarnovo 1996, s. 165-174; Ayşe Kayapınar, “İki Balkan Şehri Tırnova ve Vidin’de Türkler”, Abant İzzet

Baysal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, sy. 9, Bolu 2004, s. 117-141; Svetlana Ivanova, “Tirnowa”, EI² (İng.), X, 547.

Machıel Kıel

TITVÂN

(تطوان)

Fas’ın kuzeyinde Akdeniz sahiline yakın tarihî bir şehir.

Fas’ın kuzeyinde Akdeniz’e paralel uzanan Rîf dağları sırasına ait Derse dağının eteğinde, milâttan önce III. yüzyılda Kartacalılar’ın bir ticaret merkezi olan ve daha sonra Romalılar tarafından tahrip edilen tarihî Tamûda şehrine 8 km. mesafede düz bir plato üzerinde bu platoyu yaran Martîl ırmağı kıyısında kurulmuştur. Batı dillerinde Tetuan, Tétouan, Tetteguin biçiminde geçer. Arapça kaynaklarda genellikle Tıtvân şeklinde yazılmakla beraber Tîttâvân (Bekrî, II, 776) ve Tittâvin (Şerîf el-İdrîsî, II, 531) olarak da kaydedildiği görülmektedir. Kelime “su kaynakları” (uyûnü’l-mâ’) anlamında olup bugün şehrin batısındaki bir mahalle Hayyüluyûn adını taşımaktadır. Tıtvân’ın kuruluşu II. (VIII.) yüzyılın ikinci yarısına kadar çıkarılmaktadır. Martîl ırmağının denize döküldüğü yerdeki Tıtvân Limanı korunaklı bir limandır. Akdeniz sahiline 10 km. uzaklıktaki şehir Cebelitârık Boğazı’na yakın stratejik bir noktada bulunması sebebiyle tarih boyunca, bilhassa Sebte ve civarındaki sahil şehirlerinin İspanyol ve Portekizliler’in eline geçmesinden sonra ticarî ve askerî bakımdan önemli rol oynadı. Müslüman tarihçiler bu şehrin adını ilk defa İdrîsîler’in ilk dönemleriyle ilgili olarak anmaktadır. İbn Ebû Zer‘, II. İdrîs’in ölümünün (213/828) ardından ülkenin oğulları arasında paylaşılması sırasında Kāsım’a düşen Sebte, Tanca gibi şehirlerin arasında Tıtvân’ı da sayar (el-Enîsü’l-muṭrib, s. 51). Daha sonra Ebû Ubeyd el-Bekrî, Masmûde’den Benî Sükeyn’in merkezi olan Tıtvân’ı dağın eteğinde bol suları ve değirmenleriyle ünlü müstahkem bir şehir diye tanıtır (el-Mesâlik, II, 814).

Tıtvân 338 (949) yılında Endülüs Emevîleri’nin hâkimiyetine girdi. Bölgeye sefer düzenleyen Fâtımî kumandanı Bulukkîn b. Zîrî, Endülüs Emevî kuvvetleri karşısında geri çekilmek zorunda kaldı (369/979). Ardından şehir Murâbıtlar’ın hâkimiyetine geçti. Sultan Tâşfîn b. Ali’nin hıristiyan birliklerinin kumandanı İspanyol asıllı Reverter, Muvahhidler’in önünden kaçarken Tıtvân’a sığındı, bu sırada onu kabul eden şehir

halkından 800 kişi öldürüldü (544/1150). Tıtvân, Merînîler zamanında müstahkem bir şehir haline getirildi. Ebû Ya'kūb Yûsuf b. Ya'kūb en-Nâsır, 685'te (1286) Câmiulkasba denilen mevkide şehir merkezini (kasaba) inşa ettirdi. Sultan Ebû Sâbit Âmir, 707'de (1308) Sebte fethi hazırlıkları sırasında Tıtvân'da büyük bir kale yaptırdı. İslâm tarihçileri onun zamanında şehrin büyük bir imara tâbi tutulduğunu ve âdeta yeniden kurulduğunu zikreder. Kaynaklarda, Tıtvân Limanı'nda üstlenen denizcilerin Kastilya gemilerinin Akdeniz'de dolaşımını engellemeleri ve ülkesi için bir tehdit oluşturmaları gerekçesiyle Kral III. Henri'nin 1400 yılı civarında Tıtvân Limanı'na saldırdığı, bu sırada şehrin tahrip edildiği, büyük bir katliamın ardından çok sayıda müslümanın esir alındığı, bu tahribat dolayısıyla ölü bir şehir haline gelen Tıtvân'ın doksan yıl kadar ıssız kaldığı belirtilmektedir (Selâvî, IV, 89-90). Ancak Portekizli tarihçiler Gomes de Azurara ve Baltazar de Osorio, bu tahribatın 839'da (1435) Portekiz egemenliğindeki Sebte hâkiminin gönderdiği büyük bir ordu tarafından gerçekleştirildiğini, şehrin surlarının ve güvenliğini sağlayacak bütün yapılarının bu sırada yıkıldığını belirtir (Muhammed b. Azzûz Hakîm, VII, 2401-2402).

Gırnata'nın düşüşünden sekiz yıl kadar önce 888 veya 889 (1483 veya 1484) yılında Endülüs'ten Kuzey Afrika'ya göç eden kafileler Tıtvân'ı ıssız halde buldular. Onların gelişinden itibaren şehir tekrar imar edildi; Vattâsîler'in hâkimiyetindeki şehir bu sırada yeniden kuruldu. Gırnata'nın 1492'de düşmesinin ardından Runde (Ronda) ve Besta (Baza) gibi Endülüs şehrinden pek çok göçmenin Tıtvân ve civarına geldiği bilinmektedir. Bunların arasında bulunan Ebü'l-Hasan Muhammed b. Ali el-Manzarî, Vattâsîler'in Şefşâven Emîri Ali b. Râşid tarafından 898'den itibaren (1493) Tıtvân'a kumandan tayin edildi. Burada kendisine katılan yerli halkla birlikte gücünü arttıran Manzarî önce şehrin imarını ele alarak Endülüs tarzı camiler ve binalar yaptırdı, şehri kale ve surlarla tahkim edip bir kale-şehir haline getirdi. Ardından Portekizliler'in elindeki Sebte ve Tanca'ya karşı seferler düzenlemeye başladı. Onun Portekizliler'e karşı elde ettiği başarılar, 1500'lü yılların başında Endülüs'ten göç etmek zorunda kalan müslümanlardan önemli bir kısmını Tıtvân'a yönlendirdi. Binalarla donatılan ve Gırnata'ya benzeyen Tıtvân bölgenin önemli şehirlerinden biri haline geldi. Buraya Endülüs yahudilerinden de gelenler oldu. Ebü'l-Hasan el-Manzarî'nin vefatının ardından yerine geçen yeğeninin 924'te (1518)

ölümünden yedi yıl sonra şehrin yönetimi Şefşâven Emîri İbrâhim b. Râşid'in kız kardeşi Sittülhürre'ye verildi. 931-949 (1525-1542) yıllarında Sittülhürre tarafından yönetilen Tıtvân 949-975 (1542-1567) arasında tekrar Manzarî ailesinin elinde kaldı. Ardından Sa'dîler'in hâkimiyetinde bir kültür ve sanat merkezi olarak bir müddet daha barış ve sükûn içinde yaşayan şehir 1600'lü yıllardan sonra kabileler arasındaki mücadelelere sahne oldu. 1041-1051 (1631-1641) arasında Ayyâşî'nin elinde kaldı. 1642'de Dilâiyye Zâviyesi'nin, 1072 (1662) yılında Hızır b. Gaylân'ın eline geçti. 1078'den (1667) itibaren Filâlî egemenliğine girdi ve Mevlây İsmâil zamanında kuzey bölgesi ordu merkezi haline getirildi. 1830'lu yıllarda Fransa tarafından işgal

edilen Tilimsân ve Vehrân halkı yoğun biçimde Tıtvân'a göç etti. 1860'ta Tıtvân'ı işgal eden İspanyollar 1862 yılında yapılan antlaşmayla şehri boşalttılar. İspanya 1913'te Tıtvân dahil bölgeyi tekrar işgal etti. Aynı yıl içinde kralın Kuzey Mağrib vekili sıfatıyla görevlendirdiği Mevlây Mehdî b. İsmâil ve ardından onun oğlu tarafından idare edilen şehir İspanya'nın Nisan 1956'da Mağrib'in istiklâlini tanımasıyla birlikte Fas'a ilhak edildi. Ebü'l-Abbas Ahmed b. Muhammed er-Ruhûnî ʿUmdetü'r-râvîn fî târîḫi Tıṭṭâvîn, Muhammed Dâvûd Târîḫu Tıṭvân (Tıtvân 1959) ve Abdülazîz es-Suûd Tıṭvân ḫilâle'l-ḳarni't-tâsiʿ ʿaşer (Tıtvân 1996) adıyla birer eser kaleme almışlardır.

Tıtvân'da bugün daha çok Arapça konuşan Berberîler, Araplar ve az sayıda İspanyol ve yahudi yaşamaktadır. Eski şehri üç taraftan çeviren ve yedi kapısı bulunan, 5 km. uzunluğunda ve 1,20 m. yüksekliğindeki bir sur kuşatır. Tıtvân, Endülüs/Gırnata tarzı tarihî binaları ve muhteşem süslemeleriyle 1998'de dünya insanlık kültür mirası olarak kabul edilmiştir. Şehirde bir üniversite (Câmiatü Abdilmelik es-Sa'dî) ve havaalanı bulunmaktadır; ayrıca Fas'ın en zengin kütüphanelere sahip şehirlerinden biridir. Tıtvân'da deniz ticareti yanında sanayi de gelişmiştir (kâğıt, çimento sanayii). Martîl nehrinin suladığı şehrin çevresindeki verimli arazileriyle (portakal, badem ve nar bahçeleri) önemli bir tarım ticaret merkezi olan Tıtvân, Fas'ın büyük şehirlerinden olup nüfusu 2004 yılında 320.539 olarak tesbit edilmiştir. Bu nüfus 2010 yılının başlarında 352.000 civarında tahmin edilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Bekrî, el-Mesâlik, II, 776-777, 784, 814; Şerîf el-İdrîsî, Nüzhetü'l-müştâḳ, Beyrut 1409/1989, II, 531; İbn İzârî, el-Beyânü'l-muġrib, I, 222; İbn Ebû Zer', el-Enîsü'l-muṭrib, Rabat 1973, s. 51, 392-393, 407; Hasan el-Vezzân, Vaṣfü İfrîḳıyye, I, 318, 322-323; Selâvî, el-İstiḳṣâ, I, 172; III, 96-97; IV, 89-90, 124-125; VI, 22-23; IX, 84-94; ayrıca bk. İndeks; A. Joly, "Tétouan", Archives marocaines, Paris 1906, VII, 161-264; Muhammed Dâvûd, Târîḫu Tıṭvân, Tıtvân 1379/1959, I, 37-129; Seyyid Abdülazîz Sâlim-Ahmed Muhtâr el-Abbâdî, Târîḫu'l-baḥriyyeti'l-İslâmiyye fi'l-Maġrib ve'l-Endelüs, Beyrut 1969, tür.yer.; G. S. Colin, "Tetuan", İA, XII/1, s. 202-204; Halima Ferhat, "Tīṭṭāwīn", EI² (İng.), X, 549-550; Ahmed Kadûr, "Tıṭvân", Maʿlemetü'l-Maġrib, Rabat 1415/1995, VII, 2399-2400; Muhammed b. Azzûz Hakîm, "Târîḫu Tıṭvân", a.e., VII, 2400-2405; Mustafa Hâc İbrâhim, "Tıṭvân", el-Mevsûʿatü'l-ʿArabiyye, Dımaşk 2002, VI, 570-571; Pervîz Emîn, "Tıṭvân", DMBİ, XV, 562-563.

Nadir Özkuyumcu

TIYERE

(bk. UĞURSUZLUK).

TİBET

Çin sınırları içinde özerk bölge.

I. FİZİKÎ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

II. TARİH

III. BÖLGEDE İSLÂMİYET

Tibet (Xizang), aslında coğrafî bir mekân (plato) adı olup bugün Çin Halk Cumhuriyeti'nin güneybatı sınırında yer alan özerk bölgenin ismidir. Yüzölçümü 2.200.000 km², nüfusu 2000 yılı sayımına göre 2.616.329 idi. Toplam nüfusları 4.590.000 (1990) olan Tibetliler'in büyük kısmı dağınık halde başka idarî bölgelerde, bir kısmı da yurt dışında (350.000'i Hindistan'da) yaşamaktadır. Tibet'in başşehri denizden 3630 m. yükseklikteki Lhasa'dır (Lasa, 2000 yılında nüfusu 109.936 idi). Diğer önemli şehirleri Xigatze (Shigatse), Gyantse, Qamdo (Chamdo) ve Nedong'dur.

I. FİZİKÎ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

Üzerinde yer yer dağlar yükselen Tibet yeryüzünün en yüksek platosudur (ortalama 4000 m.) ve Himalaya, Karakurum, Kuenlun gibi yine yeryüzünün en yüksek dağlarıyla çevrilmiştir. Everest zirvesi (8842 m.) Nepal sınırı üzerinde bulunur. Bundan dolayı bölgeye coğrafya literatüründe "dünyanın çatısı" denilmektedir. Kurak ve az yağışlı bir bölge olan Tibet'te yağışın yıllık ortalaması batıda 200 mm., güneyde 400 mm. civarındadır. Kışın şiddetli soğuk ve kar fırtınaları, yazın kum fırtınaları ile dünyanın en zor yaşanılan iklimine sahiptir; bu sebeple nüfus yoğunluğu çok azdır. Tibet platosunun kuzeyinde herhangi bir ağaçsı bitki görülmez. Yazın bir miktar otsu bitki çıkar; kara arpa, buğday ve fasulye yetişir. Doğu kısmını vahşi ormanlar kaplar. Tibet'in en büyük ırmağı dBus Gtsang bölgesinde, Himalaya ve Kailas dağları arasındaki dar uzun bir vadiyi takip ederek platonun güney kısmını doğu-batı istikametinde kesip geçen Ya Lu

Gtsang Po’dur. Ayrıca buradan İndus nehrinin kaynağı olan Sengge ve Glang Po ırmakları akar. Asya’nın en büyük üç nehri olan Yangçe, Mekong ve Saluen’in kaynakları sayılan Bri Chu, Lancangjiang ve Nujiang da Tibet’in doğusundan çıkar. Tibet bir göller ülkesidir. En çok bilinen göller arasında Gnam Mtsho (Namuhu), Yar Drog Gyu Mtsho ve Ma Pham Mtsho başta gelir. Halkın kullandığı dil Çin-Tibet dillerinin Tibet-Birman grubuna dahil Tibetçe’dir. Bazı Sanskrit hece işaretleri örnek alınarak VII. yüzyılın ilk yarısında icat edilen ve sonradan üç defa düzeltilen Tibet yazısı soldan sağa doğru yazılır. Tibetliler, Budizm’in Mahayana mezhebine bağlıdır. Bütün bölgede çok miktarda Budist manastırı bulunmaktadır. İktisadî faaliyetlere hem tarım hem hayvancılık hâkimdir; tarım başlıca Ya Lu Gtsang Po havzasında yoğunlaşmıştır. Hayvancılıkta Tibet’e has, şiddetli soğuğa dayanıklı yak (bir öküz türü) ve Tibet koyunları egemendir. Yak derisinden çadır, ayakkabı ve giysi yapımında yararlanılır. Sanayi üretimi gıda, tekstil, deri, kereste, kimya, inşaat malzemeleri ve taş kömürü sektörlerine dağılmıştır. Ticaret pek gelişmiş değildir. Çin sınırlarındaki en fakir bölge sayılan Tibet her yıl hükümetin büyük miktarda yardımına muhtaç kalmaktadır.

II. TARİH

VII. yüzyılda Srong Btsan Sgam Po adında yetenekli bir kral ve onun çok bilgili veziri mGar Stong Btsan’ın gayretleriyle Sanskritçe öğrenmek üzere Hindistan’a öğrenciler gönderildi. Bu öğrenciler döndükten sonra Tibet yazısını icat ettiler, kültürel ve askerî konularda çeşitli yenilikler yaptılar. Sonuçta Tibet dönemin Asya’sında

kuvvetli ülkelerden biri durumuna geldi; başşehir Lhasa kuruldu. Bir konfederasyon olan devletin sınırları batıda Amur havzasına, doğuda Çin’in T’ang sülâlesinin (618-906) sınırını oluşturan Long dağlarına, güneyde İndus nehrine ve kuzeyde Çungar havzasına ulaştı. Kral Khri Srong Lde Btsan döneminde (742-797) Budizm ülkenin resmî dini olarak kabul edildi. Sonraki krallar da büyük sayıda manastır yaptırdılar ve Budizm’in kutsal kitaplarını Tibetçe’ye çevirttiler; sürekli biçimde Budistler’in siyasî mevkiini yükseltmeye çalıştılar. Bu çabalar sonucunda yerli din Bon-Po ile Budizm arasında hem siyasî hem dinî yönde şiddetli çatışmalar meydana geldi. Aristokratlarla kral ailesinin ayrı dinleri desteklemeleri neticesinde

IX. yüzyılın ortalarında konfederasyonu ayakta tutan hânedan yıkıldı ve Tibet karanlık bir döneme girdi. Ülkenin bütün dinî inançları tahrip oldu, siyaseti istikrarsızlık içinde kaldı. Toplum çektiği sarsıntıları atlatmaya çalışırken savaşlar sürüp gidiyordu. Çarpışmalar sırasında devlete ait bütün kayıtlar, arşivler ve kral mezarları zarar gördü. XI. yüzyılın ortalarında meşhur Hintli rahip Atisa'nın Tibet'e davet edilmesinin ardından Budizm tekrar canlanmaya başladı ve çeşitli mezhepler ortaya çıktı. Bunlar, XIII. yüzyılın ikinci yarısında Moğollar'ın siyasî nüfuzu yayılıncaya kadar birbiriyle rekabet etti. Bu dönemde Tibet, Çin İmparatorluğu'nun bir parçası halinde doğrudan doğruya Yuan (Kubilay) hânedanı tarafından idare edildi.

Bir asır sonra Yuan hânedanı zayıflayınca Budist mezhepleri tekrar iç savaş başlattılar. Çatışmalar neticesinde merkezi dBus bölgesinde olan Phag Mo Gru Pa mezhebi galip geldi ve idarenin başına geçti (1354). dBus bölgesinin Ne'u Gdong şehrini başkent edinen yeni yönetim iktidarda uzun süre kalamadı. Bu dönemde tamamıyla Tibet Budizmi'ni benimseyen Moğollar, Dge Lugs Pa mezhebini desteklediler. Bu mezhep önce Doğu Türkistan'da, ardından Çinghai bölgesine yerleşen Moğol Koshot kabilesi sayesinde Tibet üzerinde egemenlik kurdu; fakat ülke sonuçta Moğol idaresi altına girdi. 1720'de Ch'ing hânedanı yönetimindeki Çin bölgeyi ele geçirdi ve askerlerini yerleştirerek ülkeyi doğrudan yönetmeye başladı. 1751'de bir mahallî hükümet organize etti; kurduğu bu vasal devlet aracılığıyla bilhassa 1893'ten itibaren Tibet üzerinde çok daha geniş boyutta egemenlik sağladı.

XIX. yüzyılın sonunda Batılı emperyalist güçler Tibet içinde yayılmaya başladı. 1904'te İngiliz kuvvetleri Lhasa'ya girdi ve çok sayıda Tibetli öldürüldü. 1908'de İngilizler'in çekilmesinin ardından Çinliler ülkeyi işgal ettiler. II. Dünya Savaşı sırasında Tibetliler, İngilizler'in de yardımıyla Çin imparatorluk askerlerini ülkeden çıkardılar. Fakat 1950'de Çin Halk Cumhuriyeti topraklarının ayrılmaz bir parçası saydığı Tibet'i işgal edip resmen ilhak etti; ertesi yıl yerel bir devlet olarak tanıyıp özerklik verdi (23 Mayıs 1951). Özerkliğin kâğıt üzerinde kaldığını gören Tibetliler, halen sığındığı Hindistan'da ikamet eden on dördüncü dalai-lama Tenzin Gyatso'nun örgütlediği, zaman zaman çok kanlı çarpışmaların meydana geldiği bir bağımsızlık mücadelesi başlattılar. 1959-1985 yılları arasında

dalai-lamaya göre 1.200.000, Çin hükümetine göre ise 87.000 kişi hayatını kaybetti.

III. BÖLGEDE İSLÂMİYET

Tibet ismi İslâm coğrafya kitaplarında Tubbet (İbn Hurdâzbih, s. 17; Kazvînî, s. 79) ve Tibbet (Yâkūt, II, 10) şeklinde geçer. Ömer b. Abdülazîz'in hilâfeti döneminde (717-720) Tibetli elçiler, Horasan Valisi Cerrâh b. Abdullah'a gelerek kendilerine İslâm'ı öğretmesi için birinin gönderilmesini istediler, vali de Selît b. Abdullah el-Hanefî'yi görevlendirdi (Ya'kūbî, Kitâbü'l-Büldân, s. 77). Ya'kūbî'ye göre Abbâsî Halifesi Mehdî-Billâh (775-785), Tibet Kralı Ha Horn ile iyi ilişkiler içerisindeydi. Çin'in T'ang hânedanının (618-906) ilk dönemlerine ait kaynaklar da Araplar'ın Tibetliler'le iyi ilişkiler kurduğunu doğrulamaktadır. Ancak 785'te Orta Asya'da Araplar'la Tibetliler arasında sınır çatışmaları meydana geldi (Ya'kūbî, Târîḫ, II, 397-398). 805 yılı civarında Semerkant Emîri Râfi' b. Leys, Halife Hârûnürreşîd'e karşı ayaklandığında topladığı ordunun içinde Tibetli askerler de bulunuyordu (a.g.e., II, 420, 435, 436). Ya'kūbî'ye göre Halife Me'mûn zamanındaki (813-833) Tibet kralı İslâm'ı kabul etti ve bunu kanıtlamak için sarayındaki altından yapılmış Buda heykelini halifeye gönderdi; halife de onun müslüman olduğunu halka göstermek amacıyla heykeli sergiledi. 372'de (982-83) yazılan Ḥudûdü'l-ʿâlem'den başşehir Lhasa'da bir mescidin bulunduğu öğrenilmektedir. Müslümanların kökenlerine dair elde kesin bilgiler bulunmamakla birlikte dışarıdan gelenlerin çoğunun XII. yüzyılda Keşmir ve Ladakh'dan gelen tüccarlar olduğu sanılmaktadır. İslâm tebliğlerinin,

gerçekleşen evliliklerin ve sosyal etkileşimlerin müslüman nüfusun başşehir Lhasa civarında artmasında rol oynadığı anlaşılmaktadır (Arnold, s. 296). Sosyal etkileşimler arasında Tibet'in klasik müzik türlerinden "nangma"nın bölgeye müslümanlar tarafından getirildiğine inanılmaktadır.

Yuan hânedanının çöküşü sırasında başlayan iç savaştan galip çıkan Koshot Moğolları ülkeyi beşinci dalai-lamanın (1617-1682) yönetimine bıraktılar. Kendilerine hoşgörüyle yaklaşan ve yapmak istedikleri bir mescidin arsasını veren beşinci dalai-lama döneminde müslümanlar büyük bir rahatlığa kavuştular, sayıları da hızla arttı. Topluluk genişledikçe çocukların

din eğitimi için medreseler açıldı. Eğitim dili olarak Urduca'yı kullanan müslümanların o dönemde Lhasa ve Shigatse'de iki medresesi bulunuyordu. Tibetli müslümanlar beşinci dalai-lamanın dönemini izleyen asırlarda da herhangi bir sıkıntı yaşamadılar. Fakat Komünist Çin işgaliyle birlikte durum değişti ve pek çok müslüman ülkeden ayrılmak zorunda kaldı. Hindistan'a geçmeyi başaranlar önce Kalimpong, Darjeeling ve Gangtok gibi sınır şehirlerine yerleşip sonradan aşamalı biçimde atalarının geldiği Keşmir'e taşındılar.

Bu dönemde dışarıdaki müslümanlar teşkilâtlanarak bir araya gelmeye başladılar. Dalai-lama onlarla ilişkilerini sürdürdü ve 1975'te Srinagar'ı ziyaret ettiğinde bir mülteci yardımlaşma örgütü kurmalarına destek verdi. Bu örgüt, mülteci müslümanların ekonomik ve sosyal bakımdan gelişmesi için projeler yapmaya başladı. Bu arada geri dönmek isteyenlerin yeniden Tibet'e yerleşmesi için 1985 yılında tamamlanan 144 ev ve bir caminin yapımı gerçekleştirildi. Tibet'te kalan müslümanların sayısı kesin olmamakla birlikte 1990'larda 3000, dışarıdakilerin sayısı 2000 civarında idi. Çoğu Sünnî olan müslümanlar Hanefî mezhebine mensuptur. Halen Tibet'te dördü Lhasa'da olmak üzere (diğerlerinden biri Tsetany, ikisi Shigatse kentindedir) toplam yedi cami bulunmaktadır. Müslümanların Budistler'in kutsal aylarında uygulanan et yasağından muaf tutulması ayrıcalığı devam etmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Ya'kūbî, Târîẖ, II, 397-398, 420, 435, 436; a.mlf., Kitâbü'l-Büldân (Âyetî), s. 4, 7, 64, 77, 145-147; İbn Hurdâzbih, el-Mesâlik ve'l-memâlik, Tahran 1991, s. 17; Ḥudûdü'l-ʿâlem (Minorsky), s. 24-25, 34-35, 92-94; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, II,10-12; Zekeriyyâ b. Muhammed el-Kazvînî, Âs̱ârü'l-bilâd, Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), s. 79-80; W. D. Shakabpa, Tibet: A Political History, New Haven 1967; Ali Tanoğlu, Beşerî Coğrafya: Nüfus ve Yerleşme, İstanbul 1969, s. 123; R. A. Stein, Tibetan Civilization, Stanford 1972; H. Hoffmann, Tibet: A Handbook, Bloomington 1975; T. W. Arnold, The Preaching of Islam, Lahore 1979, s. 296; G. Tucci, The Religion of

Tibet, London 1980; K. Lin, A Study on Khri Srong Ide Btsan, Taipei 1989; Abdul Waid Radhu, Islam in Tibet: [and] Tibetan Caravans, Louisville 1997; A. H. Francke, “Islam Among the Tibetans”, MW, XIX (1929), s. 134-140; D. M. Dunlop, “Arab Relations with Tibet in the 8th and 9th Centuries A.D.”, İTED, V/1-4 (1973), s. 301-318; Christopher I. Beckwith, “Tibet and the Early Medieval Florissance in Eurasia”, CAJ, XXI/2 (1977), s. 89-104; Triloki N. Sharma, “The Predicament of Lhasa Muslims in Tibet”, JIMMA, X/1 (1989), s. 21-27; Christopher Beckwith, “The Location and Population of Tibet According to Early Islamic Sources”, AOH, XLIII (1989), s. 163-170; Th. Zarcone, “Sufism from Central Asia Among the Tibetan in 16-17th Centuries”, The Tibet Journal, XX/3, Dharamsala 1995, s. 96-114; W. Barthold, “Tibet”, İA, XII/1, s. 252-255; a.mlf.-[C. E. Bosworth], “Tubbat”, EI^{2} (İng.), X, 576-578; M. Gaborieu, “Tubbat”, a.e., X, 578-580.

N. Chang-Kuan Lın

TÎBÎ

(الطيبي)

Ebû Muhammed Şerefüddîn Hüseyn b. Abdillâh b. Muhammed et-Tîbî (ö. 743/1343)

Müfessir, muhaddis, dil ve edebiyat âlimi.

Aslen İranlı olup Vâsıt ile Hûzistan arasında bulunan (Yâkūt, IV, 53) ve muhtemelen doğum yeri olan Tîb kasabasına nisbetle Tîbî diye anılır. Ticaretle uğraşan varlıklı bir aileden gelmektedir. Hayatına dair İbn Hacer'in ed-Dürerü'l-kâmine'sinde yer alan sınırlı bilgiler sonraki müelliflerin çoğu tarafından tekrar edilmiştir. Tîbî, Şâfiî fakihi ve dil âlimi Çârperdî'den ders aldı. Öğrencileri arasında Mişkâtü'l-Meṣâbîḥ müellifi Hatîb et-Tebrîzî ile kendisine ait et-Tibyân fi'l-meʿânî ve'l-beyân'ı Ḥadâʾiḳu'l-beyân fî şerḥi't-Tibyân adıyla şerheden Ali b. Îsâ el-Erdebîlî bulunmaktadır (Tîbî, et-Tibyân, neşredenin girişi, s. 21-24). Ömrü boyunca öğrenim ve öğretimle meşgul olan Tîbî tanımadığı kişilere dahi kıymetli kitaplarını ödünç verecek kadar cömertti. Ailesinden kalan serveti öğrencilerine ve ihtiyaç sahiplerine harcadı; bu sebeple ömrünün sonlarında muhtaç duruma düştü. Yaşlılığında gözleri iyice zayıfladı. Tîbî hayâ sahibi, cömert, mütevazi biri olarak tanındı (İbn Hacer, II, 68-69).

Kendisinin de yaşadığı Tebriz'i merkez edinen İlhanlılar'ın desteğiyle revaç bulan felsefî akımlara ve bid'at ehline karşı Ehl-i sünnet'in görüşlerini savundu. Tefsir, hadis ve Arap dili alanlarında ileri gelen bir âlim kabul edilen Tîbî, Kur'an'da ve hadislerdeki dil inceliklerini farketmesiyle şöhret buldu. Sabahtan öğleye kadar tefsir, öğleden ikindiye kadar hadis dersleri verdi, derslerini hayatının sonuna kadar hiç aksatmadı. Kalabalık bir grup tarafından takip edilen hadis derslerinde Buhârî'nin el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'ini okuttu (a.g.e., II, 69). Kendisine ait bazı eserler üzerine ihtisar ve şerh türü çalışmalar yapmaları için öğrencilerine tâlimat verdiği gibi bazı öğrencilerinin eserlerini bizzat şerhetti. Muhtasar bir hadis usulü telif etti. Aynı zamanda kudsî hadisi terim anlamında tanımlayan ilk kişi olarak

bilinir (DİA, XXVI, 318). 13 Şâban 743 (11 Ocak 1343) tarihinde vefat eden Tîbî'nin nerede öldüğüne dair açık bilgi bulunmamakla birlikte Tebriz'de yaşadığına göre burada vefat etmiş olmalıdır. Her gün yaptığı gibi sabahleyin tefsir dersi verdikten sonra Buhârî'nin el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'ini okutmak üzere evinin yakınındaki camiye gittiği ve öğle namazını beklerken âniden öldüğü kaydedilmektedir (İbn Hacer, II, 69).

Eserleri. 1. el-Kâşif ʿan ḥaḳāʾiḳi's-sünen (Şerḥu/Ḥâşiyetü Mişkâti'l-Meṣâbîḥ). Tîbî, talebesi Hatîb et-Tebrîzî'yi Ferrâ el-Begavî'nin Meṣâbîḥu's-sünne'de eksik bıraktığı bazı kısımları tamamlaması için görevlendirmiş, bunun üzerine Hatîb et-Tebrîzî, Begavî'nin sahih ve hasen başlıkları altında tasnif ettiği hadisleri yeniden düzenledikten sonra kitaba onun şartlarına

uygun üçüncü bir bölüm eklemek suretiyle Mişkâtü'l-Meṣâbîḥ'i kaleme almıştır. Tîbî de bu eser üzerine el-Kâşif ʿan ḥaḳāʾiḳi's-sünen adlı şerhini yazmış, hâşiye olarak da anılan eser Şerḥu'ṭ-Ṭîbî ʿalâ Mişkâti'l-Meṣâbîḥ adıyla şöhret bulmuştur (nşr. Naîm Eşref Şebbîr Ahmed v.dğr., I-XII, Karaçi 1413/1992; nşr. Abdülhamîd Hindâvî, I-XIII, Riyad 1417/1997; her iki neşirde görülen eksiklikler hakkında Muhammed Rifʿat Zencîr tarafından kaleme alınan tenkitler için bk. bibl.). Eseri hazırlarken daha çok Nevevî'nin el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ şerhinden faydalandığını söyleyen Tîbî şerhte alıntı yaptığı kaynakları kısaltmalarla göstermiştir. Meṣâbîḥu's-sünne'de görülen ve ona göre Arapça'yı ve hadis rivayetini yeterince bilmeyen râvilerin tasarrufundan kaynaklanan ifade bozukluklarını da düzelten Tîbî eserin mukaddimesine hadis usulüne dair bir muhtasar dercetmiştir (Tîbî, el-Kâşif, I, 35-36). Bu muhtasar onun el-Ḫulâṣa fî uṣûli'l-ḥadîs̱ adlı eseriyle büyük oranda benzerlik göstermektedir. Şerḥu'ṭ-Ṭîbî ʿalâ Mişkâti'l-Meṣâbîḥ üzerine Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin bir telhis yaptığı kaydedilmektedir (Leknevî, s. 559-561, ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 6). Muhammed Rifʿat Zencîr, el-Fünûnü'l-beyâniyye fi'l-Kâşif ʿan ḥaḳāʾiḳi's-sünen li'l-İmâmi'ṭ-Ṭîbî başlığıyla hazırladığı yüksek lisans tezini (1410, Câmiatü Ümmi'l-kurâ) genişletip neşretmiştir (Kuala Lumpur 1998). 2. el-Ḫulâṣa fî uṣûli'l-ḥadîs̱. İbnü's-Salâh'ın Muḳaddime'si, Nevevî'nin et-Taḳrîb ve't-teysîr'i, Bedreddin İbn Cemâa'nın el-Menhelü'r-revî'si gibi eserlerden özetlenip İbnü'l-Esîr'in Câmiʿu'l-uṣûl'ünden bazı bilgilerin ilâvesiyle oluşturulmuştur (nşr. Subhî es-Sâmerrâî, Bağdat 1971; Beyrut 1985). Hibetullah b. Atâ b. Ahmed el-Hüseynî Şâhmîr tarafından şerhedilen

eseri (Brockelmann, VI, 238) Seyyid Şerîf el-Cürcânî el-Muḫtaṣar fî uṣûli'l-ḥadîs̱ (ed-Dîbâcü'l-müẕheb) adıyla ihtisar etmiştir (nşr. Abdülgaffâr Süleyman, Kahire, ts.; nşr. Fuâd Abdülmün'im Ahmed, İskenderiye 1983; Kâfiyecî'nin el-Muḫtaṣar'ıyla birlikte Risâletân fî muṣṭalaḥi'l-ḥadîs̱ adıyla nşr. Ali Zevîn, Riyad 1987; nşr. Akīl b. Muhammed b. Zeyd, Beyrut 1413). Cürcânî el-Ḫulâṣa'daki mevzû hadislerle ilgili örnekleri, râvi isimlerini, künyeleri ve lakapları hazfetmiş, bazı konularda kendi görüşlerini ekleyerek esere aynı zamanda bir hâşiye niteliği kazandırmıştır. Cürcânî'nin muhtasarı Abdurrahman b. Muhammed el-Hanefî, Şemseddin Muhammed el-Hanefî et-Tebrîzî ve Leknevî tarafından şerhedilmiş olup bunların en meşhuru, Leknevî'nin Ẓaferü'l-emânî bi-şerḥi Muḫtaṣari's-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî fî muṣṭalaḥi'l-ḥadîs̱'idir (nşr. Takıyyüddin Nedvî, Luknov 1304; Dübey 1995; Cürcânî'nin muhtasarıyla ve Nedvî neşrine dair tenkitlerle birlikte nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde, Beyrut 1416). 3. Fütûḥu'l-ġayb fi (ve)'l-keşf ʿan ḳınâʿi'r-reyb (Şerḥu/Ḥâşiyetü'l-Keşşâf). Henüz yayımlanmayan bu altı ciltlik eser (yazmaları için bk. el-Fihrisü'ş-şâmil, I, 389-394), Zemahşerî'nin el-Keşşâf'ının en güzel hâşiyelerinden sayılmaktadır. Kıraat vecihlerinin zikredilmesi, hadislerin ve rivayetlerin doğru biçimleriyle verilmesi, kelimelerin anlamlarındaki ince noktaların dikkatle ele alınması gibi konularda beğenilen ve meseleleri ele alış tarzı başarılı bulunan eser, özellikle beyân ilmine dair inceliklere gerektiğinden fazla ağırlık verdiği gerekçesiyle eleştirilmiştir (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1478). Öte yandan İbn Haldûn'a (Muḳaddime, II, 366) ve İbn Hacer'e (ed-Dürerü'l-kâmine, II, 69) göre Tîbî bu eserde Zemahşerî'nin Mu'tezilî görüşlerini tenkit etmekte, Kur'an'ın beyân özelliklerinin Ehl-i sünnet'in prensiplerine göre yorumlanması gerektiğini söylemektedir. Kutbüddin er-Râzî eseri Tuḥfetü'l-eşrâf fî şerḥi'l-Keşşâf adıyla ihtisar etmiş (el-Fihrisü'ş-şâmil, I, 417), bu ihtisar üzerine Cemâleddin Aksarâyî bir hâşiye yazmıştır (a.g.e., I, 423). Fütûḥu'l-ġayb'ın Feth sûresine kadar olan kısmı Sa'deddin et-Teftâzânî tarafından özetlenmiş olup (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1478) bu özet Telḫîṣu Fütûḥi'l-ġayb fi'l-keşf ʿan ḳınâʿi'r-rayb adını taşımaktadır (el-Fihrisü'ş-şâmil, I, 394). Fütûḥu'l-ġayb'ın çeşitli bölümleri Arap ülkelerindeki üniversitelerde yüksek lisans ve doktora tezi olarak yayıma hazırlanmıştır (örnekler için bk. Zeyd b. Abdülmuhsin Âlü Hüseyin, II, 150). 4. et-Tibyân fi'l-meʿânî ve'l-beyân. Tîbî'nin 725 (1325) yılında yazdığı bu eseri 737'de (1337) şerhettiği kaydedilmiş (Brockelmann, VI, 239; ayrıca bk. İbn Hacer, II, 69), bugün herhangi bir nüshası bilinmeyen bu

şerhten Taşköprizâde alıntı yapmıştır. et-Tibyân üzerine Tîbî'nin talebesi Ali b. Îsâ el-Erdebîlî Ḥadâʾiḳu'l-beyân fî şerḥi't-Tibyân (Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 1839; Çorlulu Ali Paşa, nr. 387; Esad Efendi, nr. 2986; Fâtih, nr. 4602, 4604; Şehid Ali Paşa, nr. 2235; Yozgat, nr. 782) ve Abdüllatîf el-Kirmânî el-Hanefî Şerḥu't-Tibyân li'ṭ-Ṭîbî (Abdullah Muhammed el-Habeşî, I, 528-529) adıyla birer şerh yazmıştır. Abdüssettâr Hüseyin Mebrûk Zemmût tarafından hakkında bir doktora tezi hazırlanan eserin (1977, Ezher Üniversitesi) muhtelif neşirleri vardır (nşr. Tevfîk el-Fîl-Abdüllatîf Lutfullah, Küveyt 1986; Abdüssettâr Hüseyin Mebrûk Zemmût, Beyrut 1996; nşr. Hâdî Atıyye Matar el-Hilâlî, Beyrut 1407/1987; nşr. Abdülhamîd Ahmed Yûsuf Hindâvî, Mekke, ts.). 5. Leṭâʾifü't-tibyân fî ʿilmeyi'l-meʿânî ve'l-beyân. Hindâvî'ye göre (Tîbî, et-Tibyân, neşredenin girişi, s. 49) et-Tibyân'ın şerhi değil ayrı bir kitap olan eser, Sekkâkî'nin Miftâḥu'l-ʿulûm'unun ve Fahreddin er-Râzî'nin Nihâyetü'l-îcâz'ının özeti mahiyetindedir (nşr. Abdülhamîd Ahmed Yûsuf Hindâvî, Mekke, ts.; nşr. Halîfe Hasan Halîfe, Kahire 1990). 6. Muḳaddime fî ʿilmi ḥisâbi'l-yed. Tîbî'ye nisbet edilen eser (Sâlih Zeki, II, 279-280; Kadrî Hâfız Tûkān, s. 434-435) matematiğin temel işlemlerine dair otuz dört sayfalık bir risâledir (Beyazıt Devlet Ktp., Bayezid, nr. 4503). 7. Tefsîr. İbn Hacer, Tîbî'nin bir tefsir yazmaya başladığını söylemekte, ancak eserin tamamlanıp tamamlanmadığına dair bilgi bulunmamakta, Süyûtî de Tîbî'nin bir tefsir kaleme aldığını zikretmektedir. 8. Ḳaṣîde. 727'de (1327) yazılmış olup ahlâk ilmine dairdir (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2446). 9. Şerḥu esmâʾillâhi'l-ḥüsnâ (Nuruosmaniye Ktp., nr. 2206, 2880). 10. Tefsîru âyeti "hel yenẓurûne illâ en teʾtiyehümü'l-melâʾike". Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Şehid Ali Paşa, nr. 2725) Taʿlîḳa ʿalâ Tefsîri "hel yenẓurûne illâ en teʾtiyehümü'l-melâʾike" başlığıyla Derviş Muhammed el-Kirmânî adına kayıtlı olan bu risâle bazı kaynaklarda Tîbî'ye nisbet edilmektedir (el-Fihrisü'ş-şâmil, I, 389). Bazı kaynaklarda Tîbî'ye izâfe edilen Esmâʾü ricâli'l-Mişkât adlı eser ona değil talebesi Hatîb et-Tebrîzî'ye aittir.

Abdülhamîd Ahmed Yûsuf Hindâvî eṭ-Ṭîbî ve cühûdühü'l-belâğıyye adıyla bir yüksek lisans tezi hazırlamış (1991, Kahire Üniversitesi) ve bunu el-İmâm Şerefüddîn eṭ-Ṭîbî tecdîdâtühû ve cühûdühü'l-belâğıyye ismiyle neşretmiştir (Mekke, ts.).

BİBLİYOGRAFYA

Tîbî, el-Kâşif ʿan ḥaḳāʾiḳi's-sünen (nşr. Naîm Eşref v.dğr.), Karaçi 1413, I, 35-36; a.mlf., et-Tibyân fi'l-meʿânî ve'l-beyân (nşr. Abdülhamîd Ahmed Hindâvî), Mekke, ts. (el-Mektebetü't-ticâriyye), neşredenin girişi, s. 49; a.e. (nşr. Abdüssettâr Hüseyin Zemmût), Beyrut 1416/1996, neşredenin girişi, s. 21-24; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, Beyrut, ts. (Dârü'l-kitâbi'l-Arabî), IV, 52-53; İbn Haldûn,

Muḳaddime (nşr. Abdüsselâm Şeddâdî), Dârülbeyzâ 2005, II, 366; İbn Hacer, ed-Dürerü'l-kâmine, II, 68-69; Süyûtî, Buġyetü'l-vuʿât, I, 522; Taşköprizâde, Miftâḥu's-saʿâde, II, 456; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1478; Şevkânî, el-Bedrü'ṭ-ṭâliʿ, I, 229; Leknevî, Ẓaferü'l-emânî (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1416, s. 559-561, ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 6; Sâlih Zeki, Âsâr-ı Bâkıye, İstanbul 1329, II, 279-281; Kadrî Hâfız Tûkān, Türâs̱ü'l-ʿArabi'l-ʿilmî fi'r-riyâżiyyât ve'l-felek, Beyrut, ts. (Dârü'ş-şürûk), s. 434-435; Brockelmann, GAL (Ar.), VI, 237-239; el-Fihrisü'ş-şâmil: ʿUlûmü'l-Ḳurʾân, maḫṭûṭâtü't-tefsîr ve ʿulûmüh (nşr. el-Mecmau'l-melekî), Amman 1989, I, 389-394, 417, 423; M. Rif'at Zencîr, el-İmâmü'ṭ-Ṭîbî, Kuala Lumpur 1998, s. 11-19; a.mlf., "el-Kâşif ʿan ḥaḳāʾiḳi's-sünen li'l-İmâmi'ṭ-Ṭîbî, taḥḳīḳ ve dirâse ʿAbdülḥamîd Hindâvî", ʿÂlemü'l-kütüb, XXI/2-3, Riyad 2000, s. 185-198; Zeyd b. Abdülmuhsin Âlü Hüseyin, Delîlü'r-resâʾili'l-câmiʿiyye fi'l-memleketi'l-ʿArabiyyeti's-Suʿûdiyye, Riyad 1998, II, 150; Abdullah Muhammed el-Habeşî, Câmiʿu'ş-şürûḥ ve'l-ḥavâşî, Ebûzabî 1425/2004, I, 528-529; Hayati Yılmaz, "Kudsî Hadis", DİA, XXVI, 318.

Halit Özkan

et-TİBYÂN fî AKSÂMİ’l-KUR’ÂN

(التبيان في أقسام القرآن)

İbn Kayyim el-Cevziyye’nin (ö. 751/1350) Kur’ân-ı Kerîm’deki yeminlere dair eseri.

İlk baskılarından itibaren bu adla tanınan eserin İbn Kayyim’in diğer kitaplarından farklı olarak bir mukaddime ihtiva etmediği gerekçesiyle ona ait başka bir eserin parçası olması ihtimalinden söz edilmişse de (et-Tibyân fî aḳsâmi’l-Ḳurʾân, s. 6) bu düşüncenin eserin eksik nüshalarına dayanılarak ileri sürüldüğü anlaşılmaktadır. Zira mukaddime sayfasını da içeren Princeton nüshasını neşreden Abdullah b. Sâlim el-Batâtî, onun hem müstakil bir eser hem de adının mukaddimede geçtiği şekliyle et-Tibyân fî eymâni’l-Ḳurʾân olduğunu ortaya koymuştur (bk. bibl.). İbn Kayyim’in bazı kitaplarında Eymânü’l-Ḳurʾân ve Aḳsâmü’l-Ḳurʾân adlarıyla bu eserine atıfta bulunması (meselâ bk. ed-Dâʾ ve’d-devâʾ, s. 56, 309), Şemseddin İbn Tolun’un bu eseri Ḫulâṣatü’t-tibyân fî eymâni’l-Ḳurʾân adıyla ihtisar etmesi ve çeşitli kaynaklarda müellifin böyle bir eserinden söz edilmesi de aynı gerçeği göstermektedir (Süyûtî, IV, 46; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 341).

151 fasla ayrılan eserin mukaddimesinde Kur’an’da geçen yeminler, bunların, üzerine yemin edilen hususlarla irtibatı, yeminlerin mezkûr ya da mukadder cevaplarıyla bu yeminlerdeki sırlar ve hikmetler üzerinde durulacağı belirtilmiştir. Baş tarafta Kur’an’da yeminin mevcudiyeti, çeşitleri ve faydası gibi konularda genel bilgilerden sonra tek tek yeminlerin açıklanmasına geçilmiştir. Ancak bu kısımda söz konusu edilen yeminler sadece Cenâb-ı Hakk’a ait açık yeminlerin bir bölümünden ibaret olup yaratılmışlardan hikâye yoluyla aktarılan ya da gizli olan yeminler üzerinde durulmamıştır. Bunun yanında incir ve zeytinin faydaları, gece ve gündüz, rüzgâr, kalem çeşitleri ve insanın yaratılışı gibi hususlarda zaman zaman uzun bilgilere yer verildiği dikkati çekmektedir. Yeminlerin izahında ilgili âyetlerin üzerinde Arap dili ve edebiyatı, eşbâh ve nezâirle kıraatler açısından durularak başta Selef âlimlerinden olmak üzere nakiller yapılmış,

âyetlerden çeşitli hükümler çıkarılarak görüşler ortaya konmuş, ayrıca felsefe, kelâm ve tabiat âlimlerine cevaplar verilmiştir. Çeşitli hadis derlemelerinin yanı sıra Mukātil b. Süleyman, Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, Zeccâc, Ma‘mer b. Müsennâ ile Vâhidî’nin tefsirleri et-Tibyân’ın kaynakları arasında sayılabilir.

Ebû Amr İbn Zekvân’a nisbet edilen Aḳsâmü’l-Ḳur᾿ân ve cevâbühâ adlı çalışma dışında (DİA, XX, 462) et-Tibyân modern döneme kadar Kur’an’daki yeminler konusunda yazılmış tek eser olma özelliğini korumuş ve bu durum İbn Kayyim’in eserini vazgeçilmez bir başvuru kaynağı haline getirmiştir (et-Tibyân’ın çeşitli kaynaklar üzerindeki etkisi ve ondan yapılan iktibaslar için bk. et-Tibyân fî eymâni’l-Ḳur᾿ân, s. 57-58). Bununla birlikte eser konuyla ilgisiz uzun açıklamalara yer verildiği, sisteminde bazı karışıklıkların bulunduğu ve yeminle ilgili âyetlerin sadece bir kısmına temas edildiği gerekçesiyle eleştirilmiştir (Ferâhî, s. 35; Selâmî, s. 16; Hûlî, s. 40). Çeşitli baskıları bulunan eserin (Mekke 1321; nşr. Muhammed Hâmid el-Fıkī, Kahire 1352, 1388/1968; nşr. Tahâ Yûsuf Şâhin, Kahire 1388/1968; Beyrut 1402/1982, 1994; Sayda 2003) ilmî neşrini Muhammed Zührî en-Neccâr (I-II, Riyad 1399/1979), Muhammed Şerîf Sükker (Beyrut 1409/1988), İsâm Fâris el-Haristânî (Beyrut 1414/1994), Ebû Abdurrahman Âdil b. Ahmed Hâmid Muhammed (İskenderiye 2002) ve et-Tibyân fî eymâni’l-Ḳur᾿ân adıyla Abdullah b. Sâlim el-Batâtî (Mekke 1429) gerçekleştirmiş, ayrıca Hamza b. Muhammed b. Ali Useyrî tarafından aynı isimle hazırlanan iki ciltlik yüksek lisans tezinde (1422, Mekke Ümmülkurâ Üniversitesi) eserin tahkiki yanında ilmî analizi yapılmıştır (et-Tibyân fî eymâni’l-Ḳur᾿ân, s. 59-60).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Kayyim el-Cevziyye, et-Tibyân fî aḳsâmi’l-Ḳur᾿ân (nşr. Tâhâ Yûsuf Şâhin), Beyrut 1402/1982, s. 6; a.mlf., ed-Dâ᾿ ve’d-devâ᾿ (nşr. Ali b. Hasan el-Halebî el-Eserî), Demmâm 1419/1999, s. 56, 309; a.mlf., et-Tibyân fî eymâni’l-Ḳur᾿ân (nşr. Abdullah b. Sâlim el-Batâtî), Mekke 1429, neşredenin girişi, tür.yer.; İbnü’l-Cezerî, Ġāyetü’n-Nihâye, I, 405; Süyûtî,

el-İtḳān (Ebü'l-Fazl), IV, 46; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 341; el-Fihrisü'ş-şâmil: ʿUlûmü'l-Ḳurʾân, maḫṭûṭâtü't-tefsîr ve ʿulûmüh (nşr. el-Mecmau'l-melekî), Amman 1989, I, 602; Abdülhamîd (Hamîdüddin) Ferâhî, İmʿân fî aḳsâmi'l-Ḳurʾân, Dımaşk-Beyrut 1415/1994, s. 35-38; Muhammed el-Muhtâr es-Selâmî, el-Ḳasem fi'l-luġa ve fi'l-Ḳurʾân, Beyrut 1999, s. 14-18; Emîn el-Hûlî, Arap-İslam Kültüründe Yenilikçi Yaklaşımlar (trc. Emrullah İşler-Mehmet Hakkı Suçin), Ankara 2006, s. 40; Tayyar Altıkulaç, "İbn Zekvân, Ebû Amr", DİA, XX, 462.

Mehmet Suat Mertoğlu

TİBYÂN TEFSİRİ

Ayıntâbî Mehmed Efendi'nin (ö. 1111/1699) Kur'ân-ı Kerîm'in ilk Türkçe matbu tefsiri olan eseri.

Mehmed b. Hamza ed-Debbâğ Ayıntab'da doğdu. Ayıntâbî ve Sivâsî nisbeleriyle, ayrıca Tefsirî Mehmed Efendi lakabıyla anılır. Temel ilimleri memleketinde tahsil etti. Âmid, Trablusşam, Dımaşk ve Kahire gibi şehirlerde bulundu. Yirmi yaşında iken Sivas'a yerleşti ve kırk yılı bulan öğrenim hayatını burada tamamladı. Aklî ilimleri Ali b. Muhammed el-Gûrânî ve Zeynelâbidîn b. Muhyiddin el-Gûrânî'den tahsil etti. Nûreddin eş-Şebrâmellisî gibi hocalardan tefsir ve hadis okudu. Ayrıca Sivas'ta müftülük yapan Ayıntâbî'nin talebeleri arasında Kazâbâdî, Saçaklızâde Mehmed Efendi, Tosyalı Mustafa b. Ali el-Hayrî ve Darendereli Hamza Efendi gibi isimler bulunmaktadır (Arpa, s. 21-24). Ayıntâbî, tefsirinin mukaddimesinde Şeyhülislâm Minkārîzâde Yahyâ Efendi'nin kendisini huzur dersleri için İstanbul'a çağırdığını, bu derslerden birinde Sultan IV. Mehmed'in Kur'an'ı Türkçe'ye tercüme ve tefsir etmesini istediğini, kendisine dört adet tefsir ve on lugat kitabı hediye ettiğini belirtir. Bunun üzerine Ayıntâbî, Hıdır b. Abdurrahman el-Ezdî'nin et-Tibyân fî tefsîri'l-Ḳurʾân adlı eserini esas alarak iki yıl içinde tercüme-telif karışımı bir eser hazırladı, müellif hattından birini padişaha

sundu, diğerini halkın okuması için vakfetti. Eserden bahseden kaynakların tamamına yakını telif tarihini 1110 (1698) olarak gösterir; IV. Mehmed 1099'da (1687) tahttan indirilmiş ve 1104'te (1693) vefat etmiştir. Buna göre ya müellif eserini IV. Mehmed'e takdim edememiştir veya 1698 tarihi yanlıştır. Ayıntâbî, İstanbul'da 1662-1669 yılları arasında bulunduğuna (Nafiz Rıdvan-Uzunçarşılı, s. 136-137), eserin telifine IV. Mehmed'in isteğinin hemen ardından başlayıp iki yılda tamamladığına ve hükümdara takdim ettiğine göre (Tercüme-i Tefsîr-i Tibyân, I, 4) tefsirin bu yıllarda kaleme alınmış olması kuvvetle muhtemeldir. Nakşibendî tarikatına mensup olan Ayıntâbî, Sivas'a dönmek isteyince oradaki Şifâiye Medresesi'nde görevlendirildi. 1100 (1689) yılında da Şeyhülislâm Debbağzâde Mehmed Efendi Medresesi'ne tayin edildi. Ayıntâbî 22 Rebîülevvel 1111 (17 Eylül

1699) tarihinde Sivas'ta vefat etti (Şeyhî, II, 158). Kabri Kabakyazısı Mezarlığı'nda iken I. Dünya Savaşı sırasında Ağa Camii hazîresine nakledilmiştir. Müellifin Tibyân Tefsiri dışında Ḥâşiyetü Envâri't-tenzîl lil-Beyżâvî, Ḥâşiye ʿalâ şerḥi Ḥâşiyeti'l-Ḫayâlî li'l-ʿAḳāʾidi'n-Nesefî, Ḥâşiye ʿalâ Ḥâşiyeti Mîr Ebi'l-Fetḥ, Ḥâşiye ʿalâ Zâdi'l-mütezevvicîn fî şerḥi Ẓuhri'l-müteʾehhilîn, Ḥâşiye ʿalâ Ḥâşiyeti's-Seyyid ʿalâ Şerḥi Muḫtaṣari İbni'l-Ḥâcib ve Risâle fi'l-manṭıḳ gibi eserleri vardır (eserleri için bk. Arpa, s. 24-26).

Tibyân Tefsiri mukaddimesinde Tercüme-i Tibyân şeklinde adlandırılmış ve Tercüme-i Tefsîr-i Tibyân, Tefsîr-i Tibyân adlarıyla da anılmıştır. Eserde başta Ferrâ el-Begavî, Kādî Beyzâvî ve Fahreddin er-Râzî'nin tefsirleri olmak üzere birçok kaynaktan faydalanılmış, yer yer Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin Tenbîhü'l-ġāfilîn ve Bustânü'l-ʿârifîn'i, Süyûtî'nin el-İtḳān'ı, Gazzâlî'nin İḥyâʾsı ve Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye'si gibi tefsir dışı kaynaklara başvurulmuştur (kaynakları için bk. a.g.e., s. 34-40; İyibilgin, s. 27-42). Böylece Ezdî'nin dirâyet ağırlıklı eseri rivayet ağırlıklı bir tefsire dönüşmüştür. Ayıntâbî yer yer Ezdî'nin görüşlerini terkederek kendi görüşünü ön plana çıkarmıştır. Meselâ Ezdî müteşâbih âyetlerin te'vilini yalnız Allah'ın bildiğini söylerken (et-Tibyân, vr. 46b) Ayıntâbî ilimde derinleşmiş olanların da bunları bilebileceğini savunmuştur (Tercüme-i Tefsîr-i Tibyân, II, 241). Yine Ezdî'nin eserinde yer alan lugavî ve nahvî tahliller, îcâz, belâgat, edebî sanatlar ve kıraat farklılıkları gibi hususlar tercümeye alınmamıştır.

Oldukça serbest bir yöntem benimseyen Ayıntâbî çoğu zaman âyeti tefsir etme yerine tefsirî tercüme ile yetinmiştir. Tefsirde halkın seviyesini aşan ilmî tartışmalara girmekten kaçınmış, dil tahlillerine ve edebî sanatlara yer vermemiş, buna karşılık Ezdî'nin eserinde kısaca geçen, halkın ilgi duyacağı kıssaları uzunca anlatmış, bazı İsrâiliyat türü rivayetlere, günlük hayatla ilgili fıkhî konulara yer vermiştir. Sûrelerin faziletleriyle ilgili olarak Zemahşerî ve Beyzâvî'nin tefsirlerinde bulunan çoğu zayıf ve uydurma rivayetlerin benzerleri bu tefsire de alınmıştır. Eser "avamî" bir üslûpla yazıldığı için Osmanlı toplumunun dinî hayatına ve Kur'an anlayışına büyük ölçüde tesir etmiş, geniş halk kitlelerinden rağbet görmüş, Cumhuriyet'in ilânına kadar en çok basılan ve okunan tefsir olma özelliğini korumuştur. Arap harfleriyle ilk matbu tefsir olması, üslûbunun kolaylığı,

muhtevasının Osmanlı toplumunun geleneksel İslâm anlayışıyla uyuşması ve muhtasar bir tefsir niteliği taşıması esere gösterilen rağbetin başlıca sebepleridir. Mustafa Kemal Atatürk'ün Anıtkabir ve Çankaya'da korunan kütüphanesindeki üç Kur'an çevirisinden birinin bu eserin 1317-1318 (1899-1900) tarihli baskısı olduğu belirtilmiştir (Cündioğlu, s. 167). Eser günümüzde de okunmakta, son dönemlerde Latin harfleriyle yapılan neşirleri bu ilgiye işaret etmektedir.

İsim, nisbe ve künyelerdeki benzerlik sebebiyle Bağdatlı İsmâil Paşa eserin Şeyhülislâm Debbağzâde Mehmed Efendi'ye (ö. 1114/1702) ait olduğunu zikrederken pek çok kütüphane kaydında Ayıntâbî Mehmed Münîb Efendi'ye (ö. 1823) nisbet edilmektedir. Çeşitli kütüphanelerde 100'ün üzerinde nüshası bulunan eser ilk defa Mısır'da basılmış (Kahire 1257, 1266, 1279), daha sonra İstanbul'da pek çok neşri yapılmıştır (baskıları için bk. Cunbur, s. 123; World Bibliography, s. 465-469; Arpa, s. 32-33). Ancak üzerinden uzun yıllar geçince dilinin ağırlığı ve üslûbu eleştiri konusu edilmiş (Ergin, V, 1928; Çantay, I, 6; Miras, II/38 [1949], s. 195), son baskısından elli yıl kadar sonra Süleyman Fâhir tarafından bazı sadeleştirme, kısaltma ve ilâvelerle birlikte Latin harfleriyle yayımlanmıştır (İstanbul 1956, 1963). Ahmet Davudoğlu tefsirin Süleyman Fâhir tarafından yapılan neşrini gözden geçirmiş ve bazı eklemelerle tekrar yayımlamıştır (I-IV, İstanbul 1980-1981, 1988). Eser üzerine yüksek lisans ve doktora çalışmaları yapılmıştır (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

Hıdır b. Abdurrahman el-Ezdî, et-Tibyân fî tefsîri'l-Ḳur'ân, Nuruosmaniye Ktp., nr. 244, vr. 46b; Ayıntâbî Mehmed Efendi, Tercüme-i Tefsîr-i Tibyân, İstanbul 1306, I, 3-4; II, 241; Şeyhî, Vekāyiu'l-fuzalâ, II, 158; Nafiz Rıdvan-İsmail Hakkı Uzunçarşılı, Sivas Şehri Anadolu Türk Tarihi Tedkikatından, İstanbul 1346/1928, s. 136-137; Îżâḥu'l-meknûn, I, 140; Müjgan Cunbur, Kur'ân-ı Kerim'in Türk Dilinde Basılmış Tercüme ve Tefsirleri, Ankara 1961, s. 123; Osman Nuri Ergin, Türkiye Maarif Tarihi, İstanbul 1977, V, 1928; Hasan Basri Çantay, Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i

Kerîm, İstanbul 1980, I, 6; World Bibliography of Translations of the Meanings of the Holy Qur'an (haz. İsmet Binark-Halit Eren), İstanbul 1406/1986, s. 465-469; Dücane Cündioğlu, "Matbû Türkçe Kur'ân Çevirileri ve Kur'ân Çevirilerinde Yöntem Sorunu", 2. Kur'ân Sempozyumu: Tebliğler, Müzakereler (haz. Mehmet Akif Ersin v.dğr.), Ankara 1996, s. 167; Recep Arpa, Ayıntâbî Mehmed Efendi'nin Tibyân Tefsiri ve Osmanlı Toplumundaki Yorum Değeri (yüksek lisans tezi, 2005), UÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Orhan İyibilgin, Ayntâbî'nin Tercüme-i Tibyân Tefsiri'nin Muhteva ve Metod Bakımından Değerlendirilmesi (doktora tezi, 2008), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Kâmil Miras, "Kur'an Tercümesi Hakkında Tarihi Hatıralar ve İlmî Hakikatler", SR, II/38 (1949), s. 195.

Recep Arpa

TİBYÂNÜ VESÂİLİ’l-HAKĀİK

(تبيان وسائل الحقائق)

Harîrîzâde’nin (ö. 1882) tarikatlara dair ansiklopedik eseri.

Tam adı Tibyânü vesâʾili’l-ḥaḳāʾiḳ fî beyâni selâsili’ṭ-ṭarâʾiḳ olup İslâm dünyasında ortaya çıkan tarikatlar hakkında yapılmış en geniş kapsamlı çalışmadır ve otuz iki yaşında vefat eden Harîrîzâde’nin kırk birinci telifidir (Tibyân, III, vr. 304a). Tibyân Hüseyin Vassâf’ın Sefîne-i Evliyâ’sı, Sâdık Vicdânî’nin Tomar-ı Turuk-ı Aliyye’si, Hocazâde Ahmed Hilmi’nin Hadîkatü’l-evliyâ’sı gibi kitapların ana kaynaklarındandır. Eserin 1297 (1880) yılında Şeyh Bekir Sıddîkī tarafından istinsah edilmiş, 1016 varaktan oluşan üç ciltlik yegâne nüshası Süleymaniye Kütüphanesi’ndedir (İbrâhim Efendi [Fâtih], nr. 430-432). Yenikapı Mevlevîhânesi şeyhi Osman Selâhaddin Dede ile Abdüllatîf el-Halebî’nin takrizleri ve müellifin takdim yazısıyla başlayan eserin mukaddimesinde zikir telkini, biat, vasiyet ve ahid alma, hırka giyme, izin, icâzet ve hilâfet gibi konular “cevher” başlığı altında hadisler ve mutasavvıfların

sözlerinden nakillerle incelenmiştir (I, vr. 3a-11a).

Eserde çeşitli kolları ve şubeleriyle mükerrerler dahil toplam 199 tarikat (tekrarlar hariç 167) alfabetik sıra ile tanıtılmıştır. Medyeniyye’nin bir şubesi olup Ebü’l-Abbas Ahmed b. Muhammed el-Endelüsî’ye nisbet edilen Abbâsiyye ile başlayan eser, Şeyh Ahmed ez-Zührî el-Kayserî’ye izâfe edilen ve Halvetiyye-i Sinâniyye’nin Muslihiyye kolunun bir şubesi olan Zühriyye tarikatıyla sona erer (tarikatların özet halinde tanıtımı için bk. Çiçek, Harîrîzâde Mehmed Kemâleddin: Hayatı-Eserleri ve Tibyânü vesâili’l-hakâık fî beyânı selâsili’t-tarâik. Muhtevası ve Kaynakları, I, 99-237; II, 238-366). III. cildin sonunda İsmâil Hakkı Bursevî’nin çok sayıda tarikatın ortaya çıkmasının sebeplerini konu alan Tamâmü’l-feyz ve Abdülganî en-Nablusî’nin Envârü’s-sülûk fî esrâri’s-sülûk adlı risâleleri yer alır. Müellif eserini kendisine nisbet ettiği Kemâliyye tarikatından, hayatından ve silsilesinden söz ederek tamamlar. Harîrîzâde aslında bir

tarikat olmayıp ilk dönem sûfîlerine nisbet edilen Muhâsibiyye, Cüneydiyye, Hallâciyye, Tayfûriyye gibi akımları da tarikat sayıp eserine almış, ayrıca tarikat kurucusu olmadıkları halde bazı kişilere, meselâ İmâm-ı Âzam'a ve Gazzâlî'ye tarikat nisbet etmiş, fiilen tarikat halinde teşekkül etmemiş silsileleri de hesaba katarak tarikat sayısını çoğaltmıştır.

Harîrîzâde tarikatları kol ve şubeleriyle ayrı ayrı tanıtmış, söz konusu tarikatın hangi tarikatın kolu veya şubesi olduğunu belirtmiştir. Meselâ Halvetiyye'yi dört ana kolu ve yaklaşık kırk şubesiyle müstakil başlıklar altında incelemiştir. Ana maddelerde tarikat kurucusunun tam adını ve künyesini vefat tarihiyle birlikte kaydettikten sonra hayatı, eserleri, tasavvufî kişiliği, menkıbe ve kerametlerini, bazı görüşlerini, tarikatın temel anlayışını ayrıntılarıyla ele almış, "sened" başlığı altında tarikatın silsilesini aktarmış, genellikle tarikatla ilgili kaynakları da belirtmiştir. Birden fazla isimle bilinen tarikatlar meşhur adlarıyla alınmış, diğer isimlerinden buraya atıfta bulunulmuştur. Müellifin birçok tarikat silsilesini kendisine ulaştırarak bu tarikatlara mensubiyetini iddia etmesi eleştiri konusudur. Kitabın en dikkate değer yönlerinden biri tarikat usulleri, tasavvufî konular ve kavramlara dair zengin malzeme içermesidir. Meselâ "Celvetiyye" maddesinde tarikatın usulüne dair bilgiler İsmâil Hakkı Bursevî'nin Tamâmü'l-feyz adlı eserinden aktarılarak açıklanmış (I, vr. 240a), "Melâmiyye" maddesinde İbnü'l-Arabî'nin fikirlerine başvurularak melâmet ve melâmetîler (III, vr. 141b-142a), "Halvetiyye" maddesinde celvet ve halvet kavramları üzerinde durulmuştur (I, vr. 349a). Eserde tasavvufa ve İslâmî ilimlere dair yaklaşık 240 kitaba başvurulmuş, 116 civarında Arapça, Farsça ve Türkçe risâle aynen iktibas edilmiştir. Bu risâlelerin önemli bir kısmı seyrü sülûk âdâbı ile vird, hizib ve dua metinlerinden oluşmaktadır (Tibyân'ın kaynakları ve iktibas edilen risâlelerin listesi için bk. Çiçek, Harîrîzâde Mehmed Kemâleddin: Hayatı-Eserleri, II, 370-415).

BİBLİYOGRAFYA

Harîrîzâde, Tibyânü vesâʾili'l-ḥaḳāʾiḳ fî beyâni selâsili'ṭ-ṭarâʾiḳ, Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 430-432; a.mlf., el-Mevridü'l-ḫâṣ bi'l-ḫavâṣ fî tefsîri sûreti'l-İḫlâṣ (nşr. Yakup Çiçek), İstanbul 1996, neşredenin girişi, s. 49-63; Hüseyin Vassâf, Sefîne-i Evliyâ (haz. Mehmet Akkuş-Ali Yılmaz), İstanbul 2006, I, s. XLIII; Yakup Çiçek, Harîrîzâde Mehmed Kemâleddin: Hayatı-Eserleri ve Tibyânü vesâili'l-hakâık fî beyânı selâsili't-tarâik. Muhtevası ve Kaynakları (öğretim üyeliği tezi, 1982), İSAM Ktp., nr. 3572; a.mlf., "Harîrîzade Mehmed Kemaleddin Efendi", MÜİFD, sy. 7-10 (1995), s. 407-484; Mustafa Aşkar, Tasavvuf Tarihi Literatürü, Ankara 2001, s. 210-216.

Yakup Çiçek

TİCÂNÎ, Abdullah b. Muhammed

(عبد الله بن محمّد التجاني)

Ebû Muhammed Abdullāh b. Muhammed b. Ahmed et-Ticânî et-Tûnisî (ö. 718/1318’den sonra)

Seyahatnâmesiyle tanınan âlim, edip ve tarihçi.

1272-1276 yılları arasında Tunus’ta doğdu. Mağrib-i Aksâ’da yaşayan Ticân kabilesinden olan babasının büyük dedesi Ebü’l-Kāsım, Muvahhidler ordusu içinde İfrîkıye’ye gelerek Tunus’a yerleşmişti (555/1160). Babasından, babasının amcasının oğulları Ebü’l-Hasan Ali b. İbrâhim et-Ticânî ve Ömer b. İbrâhim et-Ticânî, Ebû Bekir b. Abdülkerîm el-Avfî es-Sefâkusî, Ömer b. Muhammed b. Ulvân el-Hüzelî ve Ebü’l-Kāsım b. Abdülvehhâb b. Kāid el-Kelâî’den ders aldı. Hafsî Sultanı II. Ebû Asîde Muhammed zamanında (1295-1309) babası ve diğer bazı yakınları gibi inşâ kâtipliğine getirildi. Tarihçi İbnü’t-Tavvâh, ilk acemilik zamanlarında inşâ konusunda sık sık kendisine gelerek yardım istediğini kaydeder. Sultan Ebû Asîde’nin “şeyhü’l-muvahhidîn” (başvezir) makamına getirdiği Emîr Ebû Yahyâ Zekeriyyâ b. Ahmed el-Lihyânî, Ticânî’yi kendi kâtipleri arasına kattı ve Cerbe adasını ele geçiren İspanyollar’la savaşmak üzere 14 Cemâziyelevvel 706 (21 Kasım 1306) tarihinde sefere çıktığında onu yanına alarak Dîvânü’r-resâil’in başına getirdi. Ticâni, Tunus ve Libya topraklarında 708 Muharremine kadar (Temmuz 1308) süren bu seferde İbnü’l-Lihyânî’ye eşlik etti; emîrin hacca gitmeye karar vermesi ve kendisinin hastalanması sebebiyle Trablusgarp’tan 22 Muharrem 708’de (12 Temmuz 1308) ayrılıp 15 Safer 709 (25 Temmuz 1309) tarihinde Tunus’a ulaştı ve Dîvânü’r-resâil’deki görevine devam etti. Bu seyahat eserinin sonunda kaydettiğine göre 975 gün sürmüştür. Sultan Ebû Asîde 709 (1309) yılında ölünce hânedan mensupları arasında taht kavgaları başladı. Ebû Yahyâ Zekeriyyâ İbnü’l-Lihyânî de bu sırada hacdan dönmüş ve Trablusgarp’ta gelişmeleri izlemeyi tercih etmişti. Nihayet Receb 711’de (Kasım 1311) kendisini destekleyenlerin yardımıyla Tunus’ta Kāim-Biemrillâh unvanıyla Hafsî tahtına çıkınca Ticânî’yi tekrar Dîvânü’r-resâil

reisliğine tayin etti. İbnü'l-Lihyânî, 717'de (1317) oğlu Ebû Darbe II. Muhammed el-Müstansır adına tahttan çekildi. Ertesi yıl Hafsîler'in batı bölgelerinin hâkimi Emîr II. Ebû Yahyâ Ebû Bekir el-Mütevekkil, Tunus üzerine yürüdü ve Ebû Darbe'yi mağlûp ederek Hafsî tahtına oturdu. Hasan Hüsnî Abdülvehhâb, bu tarihten sonra Ticânî'nin ve diğer yakın akrabalarının hayatıyla ilgili bilgi bulunmadığını, Mütevekkil'in Tunus'u ele geçirdiği sırada rakibinin yakın çevresinde bulunan bu aile mensuplarını öldürtmüş olabileceğini yahut Ticânîler'in ondan kaçıp saklandıklarını kaydeder. Nitekim Ticânî'nin hocası Ebü'l-Hasan Ali b. İbrâhim et-Ticânî'nin oğlu Ebü'l-Fazl Muhammed b. Ali et-Ticânî bu sırada meydana gelen savaşta katledilmiştir (Riḥletü't-Ticânî, Hasan Hüsnî Abdülvehhâb'ın takdimi, s. 28-29). Ticânî'nin bugüne ulaşan eserlerinden ve özellikle seyahatnâmesinden çok sayıda kitap ihtiva eden bir kütüphaneye sahip olduğu, ayrıca görevi dolayısıyla saray kütüphanesinden faydalandığı anlaşılmaktadır.

Eserleri. 1. Riḥletü't-Ticânî (er-Riḥletü't-Ticâniyye). Müellif eserini, Emîr Ebû Yahyâ İbnü'l-Lihyânî ile birlikte çıktığı yolculuğu boyunca tuttuğu notlardan hareketle kaleme almıştır. Ticânî, kuzeyden güneye doğru Tunus'u ve Libya'da Trablusgarp ile çevresini dolaştığı yolculuğu sırasında uğradığı bütün yerleşim merkezleri, bu yerlerin coğrafî özellikleri, nüfus yapıları, tarihleri, burada yaşayan kabileler, etnik, sosyal ve dinî gruplar, örf ve âdetleri,

sosyal ve ekonomik durumları, tarihî eserleri, âlim, edip, şeyh, kumandan gibi şahsiyetleri hakkında yazılı kaynaklardan ve şifahî olarak elde ettiği bilgileri ve müşahedelerini derlemiştir. VIII. (XIV.) yüzyılda Tunus bölgesi hakkında ilk elden verilen bilgiler bakımından büyük önem taşıyan eser önce William Marçais tarafından neşredilmiş (Tunus 1345), daha sonra Hasan Hüsnî Abdülvehhâb tarafından müellif ve eserleri hakkında yazdığı geniş mukaddime ve indekslerle birlikte yayımlanmıştır (Tunus 1377/1958, 1402/1981). Eser Batılı araştırmacıların dikkatini çekmiş, Michele Amari bazı kısımlarının İtalyanca tercümesini Biblioteca arabo-sicula'da neşretmiştir (Leipzig 1857, 45. bölüm). Alfred Bel, Les Benou Ghânya adlı eserinde (Paris 1903) seyahatnâmenin bir bölümünü çevirisiyle beraber yayımlamış, kısmî bir tercümesi de M. Alphonse Rousseau tarafından Journal Asiatique'te neşredilmiştir ("Voyage du Scheikh El-Tidjani dans la

régence de Tūnis”, 4. seri, XX [1852], s. 57-208, 5. seri, I [1853], s. 101-168, 354-425). Eserin Mehdiye şehriyle ilgili bölümünü F. Soudan notlarla birlikte Fransızca’ya çevirmiştir (bk. bibl.). 2. Tuḥfetü’l-ʿarûs ve nüzhetü’n-nüfûs. Kadın-erkek ilişkileri, ailede karşılıklı haklar ve sorumluluklar, evlenmenin önemi ve bununla ilgili dinî hükümler, iffet, kadınların özellikleri, huyları, cinsel ilişkinin niteliği, âdâbı, fayda ve zararları, kıskançlık, süslenme, cinsel konularla ilgili anekdotlar vb. konulara dairdir. Eserde ayrıca fıkhî hükümlere, edip ve bilgelerin sözlerine, çeşitli şiirlere yer verilmiştir. Yanlışlıkla müellifin babasına nisbet edilerek yayımlanan eserin (Kahire 1301; nşr. Ebû Hâcer, Kahire 1987; nşr. Fuâd Şâkir, Kahire 1990; nşr. Celîl Atıyye, London 1992; nşr. Salâh Ebü’s-Suûd, Kahire 2003) A. Rousseau tarafından yapılan Fransızca tercümesi (Touhfat el arous ou le cadeau des époux, Algiers-Paris 1848) eksik ve son derece hatalıdır. 3. el-Vefâʾ bi-beyâni fevâʾidi’ş-Şifâʾ. Kādî İyâz’ın meşhur eseri üzerine yazılmış önemli bir şerh olup iki cilt hacmindeki bir bölümü Tunus Zeytûne Camii Kütüphanesi’ndedir (nr. 1321). 4. ʿAlâmetü’l-kerâme fî kerâmeti’l-ʿalâme. Tuğra (alâme) görevi ve tuğrakeş makamına gelen kâtipler hakkındadır. İbnü’ş-Şemmâ‘ bu eserden nakillerde bulunmuştur (el-Edilletü’l-beyyine, s. 51, 55). 5. Nefeḥâtü’n-nisrîn fî muḫâṭabeti İbn Şibrîn. Tunus’ta görüştüğü Gırnata kadısı ve edip Muhammed b. Ahmed b. Şibrîn el-Cüzâmî es-Sebtî ile birbirlerine yazdıkları şiir ve mektupları içerir (Riḥletü’t-Ticânî, s. 164-170). 6. Taḳyîd ʿalâ Ṣaḥîḥi Müslim. Müellif bu eserini, Trablusgarp’ta bulunduğu 707 (1307) yılında Abdülazîz b. Abdülazîm es-Sebbâî’den (İbn Ubeyd) Ṣaḥîḥ-i Müslim’i okuduğu sırada kaleme almıştır (a.g.e., s. 255). 7. Taḳyîd ʿalâ Ṣaḥîḥi’l-Buḫârî. Ticânî bu eseri de Trablusgarp’ta adı geçen hocadan Ṣaḥîḥ-i Müslim’den sonra Ṣaḥîḥ-i Buḫârî’yi okuduğu sırada yazmıştır (a.g.e., s. 256). 8. Aḥkâmü maġībi’l-ḥaşefe. Müellif, Tuḥfetü’l-ʿarûs’ta (s. 342) kaydettiğine göre bu eseri 702 (1302) yılında daha genç yaşta iken hocası Hüzelî’nin cinsel ilişkiyle ilgili dinî hükümleri ihtiva eden eserini tamamlamak amacıyla kaleme almıştır. 9. Edâʾü’l-lâzim fî şerḥi Maḳṣûreti Ḥâzim. Hâzim el-Kartâcennî’nin Hafsî Hükümdarı I. Muhammed Müstansır’ı kutlamak ve övmek için yazdığı el-Maḳṣûre adlı eserinin şerhidir. 699 (1299) yılında yazılan eser günümüze ulaşmamıştır (Riḥletü’t-Ticânî, Hasan Hüsnî Abdülvehhâb’ın takdimi, s. 32). Bu şerhin Kartâcennî’nin talebesi ve Ticânî’nin hocası Ebü’l-Hasan et-Ticânî’ye ait olduğu da kaydedilir (DİA, XXIV, 519). 10. ed-Dürrü’n-naẓîm fi’l-edeb ve’t-terâcim. Muhtemelen Hafsîler dönemi ediplerine dair olup müellif

seyahatnâmesinde bu eserine atıfta bulunur (Riḥletü’t-Ticânî, s. 366).

BİBLİYOGRAFYA

Ticânî, Riḥletü’t-Ticânî, Tunus 1377/1958, s. 5, 164-170, 254-256, 263-264, 306, 312, 316-320, 366, 370, 381, 393, ayrıca bk. Hasan Hüsnî Abdülvehhâb’ın takdimi, s. 19-46; a.mlf., Tuḥfetü’l-ʿarûs ve nüzhetü’n-nüfûs (nşr. Ebû Hâcer), Kahire 1987, s. 342; İbnü’t-Tavvâh, Sebkü’l-maḳāl li-fekki’l-ʿiḳāl (nşr. M. Mes‘ûd Cübrân), Beyrut 1995, s. 167; İbnü’ş-Şemmâ‘, el-Edilletü’l-beyyinetü’n-nûrâniyye fî mefâḫiri’d-devleti’l-Ḥafṣiyye (nşr. Tâhir b. Muhammed el-Ma‘mûrî), Tunus 1984, s. 51, 55; Serkîs, Muʿcem, I, 650-651; Brockelmann, GAL, II, 334; Suppl., II, 368; Sarton, Introduction, III/1, s. 806; Mahfûz, Terâcimü’l-müʾellifîn, I, 209-213; Hannâ el-Fâhûrî, Târîḫu’l-edebi’l-ʿArabî fi’l-Maġrib, Beyrut 1982, s. 283-294; Abdurrahman Hamîde, Aʿlâmü’l-coġrâfiyyîne’l-ʿArab ve muḳteṭafât min âs̱ârihim, Dımaşk 1416/1995, s. 529-535; Muhammed en-Neyfer-Ali en-Neyfer, ʿUnvânü’l-erîb ʿammâ neşeʾe bi’l-bilâdi’t-Tûnisiyye min ʿâlimin edîb, Beyrut 1996, I, 283-292; Nâsırüddin Saîdûnî, Mine’t-türâs̱i’t-târîḫî ve’l-coġrâfî li’l-ġarbi’l-İslâmî, Beyrut 1999, s. 142-149; Fuâd Kındîl, Edebü’r-riḥle fi’t-türâs̱i’l-ʿArabî, Kahire 1423/2002, s. 482-487; F. Soudan, “al-Mahdiyye et son histoire d’après le récit de voyage d’al-Tigânî”, REI, LVIII (1990), s. 135-188; M. Plessner-[Taïeb el Achéche], “al-Tid̲j̲ānī”, EI² (İng.), X, 462-463; Muhammed el-Ezher Bây, “et-Ticânî, Ebû Muḥammed ʿAbdullāh b. Muḥammed”, Mv.AU, IV, 403-406; İsmail Durmuş, “Kartâcennî”, DİA, XXIV, 519.

Ahmet Özel

TİCÂNÎ, Ahmed b. Muhammed

(أحمد بن محمّد التّجاني)

Ebü’l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Muhtâr b. Sâlim et-Ticânî (ö. 1230/1815)

Ticâniyye tarikatının kurucusu.

1150’de (1737) Cezayir’in Tilimsân (Tlemsen) bölgesindeki Aynimâzî kasabasında doğdu. Bölgeye göç eden dedesi burada yaşayan Berberî Ticâne kabilesinden bir kadınla evlendiğinden ailesi Ticânî nisbesiyle tanındı. Hayatı hakkındaki bilgilerin büyük bir kısmı halifelerinden Ali Harâzim’in 1217 (1802) yılında tamamlayıp kendisine sunduğu Cevâhirü’l-meʿânî ve yine halifelerinden İbnü’l-Müşrî’nin Kitâbü’l-Câmiʿ adlı eserlerine dayanmaktadır. Kendi ifadesine göre soyu Hz. Hasan’a ulaşır. Ticânî on altı yaşında iken Aynimâzî’de müderrislik yapan babasını ve annesini veba salgınında kaybetti. Kur’an, hadis, Mâlikî fıkhı ve edebî ilimleri Tilimsân’da okuduktan sonra Fas’a gitti. Burada Kādirî, Şâzelî, Nâsırî tarikatlarının zikir halkalarına katıldı. Fas’ta Şeyh Ahmed Habîb b. Muhammed’in, Sahrâ şehirlerinden Abîd’de beş yıl süreyle Sîdî Abdülkādir b. Muhammed’in hizmetinde bulundu. Ardından Tunus’a gidip Azvâvî Zâviyesi’nde Halvetî şeyhi Mahmûd b. Abdurrahman’ın sohbetlerine devam etti. Bir yıl sonra Kahire’de Halvetî şeyhi Mahmûd el-Kürdî ile tanıştı. Şevval 1187’de (Aralık 1773) Mekke’ye ulaşıp hac görevini yerine getirdi ve iki yıl Mekke’de kaldı. Bu sırada Hindistanlı Şeyh Ahmed b. Abdullah ile tanıştı. İki aylık beraberliğin ardından vefat eden Ahmed b. Abdullah, Ticânî’yi yerine halife olarak bıraktı. Medine’de Muhammed b. Abdülkerîm es-Semmân ile görüşüp kendisinden Semmâniyye icâzeti aldı. Hac dönüşü tekrar Mısır’a uğrayan Ticânî, şeyhi Mahmûd el-Kürdî’den icâzet alıp halife sıfatıyla Cezayir’e döndü.

Tilimsân’da sohbet ve irşad hizmetleriyle dikkati çeken Ticânî, faaliyetlerinden kuşkuya kapılan Osmanlı Cezayir Beyi Muhammed b. Osman tarafından tutuklandı. Ardından Cezayir şehirlerinde ikamet

etmemesi şartıyla serbest bırakıldı. 1782’de Tilimsân’dan ayrılan Ticânî, Sahrâ bölgesine gidip Sîdîebîsemgūn kasabasına yerleşti. Bu arada Tâze şehrinde Derkāviyye tarikatının pîri Ebû Hâmid Mevlâ Ahmed el-Arabî’yi ziyaret etti. Ticânî aynı yıl Sîdîebîsemgūn’da mânevî keşfe nâil olduğunu, tarikatına ait evrâd ve ezkârın rüyasında

bizzat Hz. Peygamber tarafından kendisine öğretildiğini söyler. Olayın gerçekleştiği 1782 yılı Ticâniyye tarikatı mensuplarınca tarikatın kuruluş tarihi olarak kabul edilir.

Ticânî, Sahrâ’da yeterince yayıldığını düşündüğü tarikatını daha geniş coğrafyalara ulaştırmak amacıyla Fas’a gitmek için Ekim 1789’da Ebîsemgūn’dan ayrıldı. Fas’a yerleştikten birkaç yıl sonra bir müridini Fas Sultanı Mevlây Süleyman’a göndererek Cezayir yönetiminden duyduğu rahatsızlıktan dolayı ülkesine sığındığını ve kendisiyle görüşmek istediğini bildirdi. Mevlây Süleyman Ticânî’ye özel konut tahsis etti ve kendisi de müridleri arasına katıldı. Sultanın Ticânî’ye duyduğu saygı ve gösterdiği itibar Fas ulemâsını rahatsız etti. Ulemâdan İbn Kîrân onun şeyhlik iddiasını yalanladı. Ulemânın bu düşmanca tutumuna rağmen Ticâniyye tarikatı Fas’ta iyice kökleşti. 1814’te Aynimâzî’yi ziyaret edip tekrar Fas’a döndü. Fas’ta ikamet ettiği yaklaşık yirmi altı yıl boyunca halifeleri vasıtasıyla tarikatını bütün Kuzey Afrika’ya yaydı ve yerine halifelerinden Sîdî Ali b. Îsâ et-Temmâsî’yi tayin etti. Tarikat şeyhliğinin Temmâsî ailesiyle kendi oğulları arasında münâvebe ile sürdürülmesini vasiyet eden Ticânî Fas’ta vefat etti ve buraya defnedildi. Ticânî erken yaşlarda evlendiği hanımından kısa bir süre sonra ayrıldı. Ardından evlendiği eşinden büyük oğlu Muhammed el-Kebîr, diğer bir eşinden küçük oğlu Muhammed (Habîb) es-Sagīr dünyaya gelmiş, bunlar tarikatın tarihinde önemli fonksiyonlar icra etmiştir.

Ahmed et-Ticânî eser sahibi olmadığı için görüşleri, başta Ali Harâzim olmak üzere halifelerinin yazdığı kitaplar aracılığıyla günümüze ulaşmıştır. Bu eserlerden onun Muhyiddin İbnü’l-Arabî’nin kutub, kutbü’l-aktâb, hâtemü’l-velâye, hakîkat-i Muhammediyye gibi fikirlerinin etkisi altında bulunduğu, kendisini bu makamların vârisi olarak gördüğü, bu sebeple ulemâ tarafından tenkit edildiği, onlara sert cevaplar verdiği öğrenilmektedir. Ticânî ile görüşen tarihçi Abdüsselâm en-Nâsırî onun çok

etkili bir şahsiyet olduğunu, dinî emirlerin yerine getirilmesini ve kişinin zâhiri kadar bâtınını da temizlemesini temel ilke edindiğini belirtir. Bir müridine gönderdiği mektupta insanın üstün mânevî derecelere ulaşsa da kulluk sınırından dışarı çıkamayacağını söyler ve Allah'ın emirlerine aykırı hareket etmekten kaçınmayı, gece gündüz istiğfarda bulunmayı tavsiye eder. Hz. Peygamber'in cennete ilk gireceklerden olacağına dair kendisine güvence verdiğini, kalbinde kendisine karşı zerre kadar sevgi besleyenlerin de bu daire içinde yer aldığını, düşmanlık edenlerin bu kurtuluştan nasip alamayacağını söyler (Jamil M. Abun-Nasr, The Tijaniyya, s. 43-44). Zâhidâne bir hayat yaşamak için bütün malını tasadduk etmek isteyen zengin bir müridine hayır severlikte ifrata kaçmamasını, servetini korumasını, ancak servetin kendisini Allah'tan koparmamasına dikkat etmesini, müridlerine de bu dünyada mutlu ve zengin olmaya çalışmalarını söylemesi onun zühd anlayışını yansıtması bakımından önemlidir.

Ticâniyye Tarikatı. Ahmed et-Ticânî, şeyhi Mahmûd el-Kürdî'den Halvetiyye hilâfeti alıp Cezayir'e döndüğünde bir Halvetî şeyhi sıfatıyla irşad faaliyetine başlamış, Ebîsemgūn'da mânevî keşfe nâil olup Hz. Peygamber tarafından kendisine irşad yetkisi verildiğini söyledikten sonra hiçbir tarikatla ilgisi bulunmadığını bildirip tarikatına Tarîkat-ı Ahmediyye/Muhammediyye adını vermiştir. Bu sebeple Ticânî kaynaklarında tarikatın bir silsilesi olduğu kabul edilmez, silsile Hz. Peygamber ve Ahmed et-Ticânî ile başlatılır. Bu sebeple mensupları Ticâniyye diye anılmaya başlanmış ve bu ad yaygınlık kazanmıştır. Osmanlı tasavvuf kaynaklarında Mahmûd el-Kürdî'nin silsilesi Şeyh Hifnî, Kutbüddin el-Bekrî, Karabaş Velî, Şâbân-ı Velî vasıtasıyla Halvetiyye'ye ulaştığından Ticâniyye Halvetiyye'nin bir kolu olarak gösterilmektedir (Tomar-Halvetiyye, s. 85). Bu silsileyi Ali Harâzim, Ahmed et-Ticânî'nin teberrüken aldığı Halvetî silsilesi diye kaydeder (Cevâhirü'l-meʿânî, I, 43-44). Ömer b. Saîd el-Fûtî de Ahmed et-Ticânî'nin önceleri bir Halvetî şeyhi iken bizzat Hz. Peygamber tarafından irşad görevi verildikten sonra tarikatını kurduğunu ve adının Tarîkatü'l-Ahmediyye Muhammediyye-İbrâhîmiyye/Hanîfiyye/Ticâniyye olduğunu söyler (Rimâḥu ḥizbi'r-raḥîm, I, 190-191). Sağ veya ölü diğer tarikatlara mensup herhangi bir velînin ziyaret edilmesinin yasak olması Ticâniyye'nin kayda değer bir özelliğidir.

Ticâniyye tarikatında âdâb ve erkânın temelini Ahmed et-Ticânî'nin Hz.

Peygamber'den aldığı kabul edilen "Salâtü'l-fâtih" ve "Cevheretü'l-kemâl" adlı iki kısa salavat oluşturur. Ticânî dervişlerinin uygulamakla yükümlü oldukları üç evrâd türü vardır. Bunların ilkine vird, ikincisine vazife, üçüncüsüne hadra (hazret) adı verilir. Vird sabah ve akşam günde 100 istiğfar, 100 salavât-ı şerife, 100 kelime-i tevhid okumaktan ibarettir. Herhangi bir salavatı okumak câiz olmakla birlikte Salâtü'l-fâtih'i okumak daha faziletlidir. Otuz defa "estağfirullāhi'l-azîm ellezî lâ ilâhe illâ hüve'l-hayyü'l-kayyûm", elli Salâtü'l-fâtih, 100 kelime-i tevhid ve on iki Salâtü cevhereti'l-kemâl okumaya vazife denir. Vazife günde bir veya iki defa okunur. Ahmed et-Ticânî, Cevheretü'l-kemâl'in günde yetmiş defa tekrarlandığında Hz. Peygamber ve dört halifenin orada mânen hazır bulunup evrâdın okunuşuna katıldıklarını söyler. Hadra cuma günleri ikindi namazı cemaatle kılındıktan sonra gerçekleştirilir; bu sırada 1000 veya 1500 defa kelime-i tevhid yüksek sesle zikredilir. Hz. Peygamber'in öğrettiği Salâtü'l-fâtih ve Cevheretü'l-kemâl'in diğer tarikatların mensuplarınca okunan virdlerden daha faziletli sayıldığına ve Ticânî olmayanların bunları okusalar dahi faydalanamayacaklarına inanılır.

Ahmed et-Ticânî'nin vefatından sonra vasiyeti üzerine yerine geçen Sîdî Ali b. Îsâ et-Temmâsî, Ticânî'nin oğulları Muhammed el-Kebîr ve Muhammed es-Sagīr'in Fas'tan Aynimâzî'ye gitmelerini istemiş, kendisi, doğum yeri olan Güney Cezayir'in Sûf bölgesinde Temmâsîn şehrindeki Tamalhat Zâviyesi'ne gidip irşad faaliyetine başlamıştır. Onun şeyhliği döneminde gönderdiği halifeler vasıtasıyla Ticâniyye Tunus'un Cerîd bölgesinde, Tevârik vasıtasıyla Sahrâ kabileleri arasında yayılmıştır. Öte yandan Aynimâzî'de Ticânî'nin oğulları çevresinde geniş bir Ticânî dervişleri grubu oluşmuş ve Aynimâzî, Ali b. Îsâ et-Temmâsî'nin başında yer aldığı Tamalhat Zâviyesi'nden sonra tarikatın bölgedeki ikinci merkezi haline gelmiştir. Bu sırada Cezayir'e hâkim olan Osmanlı idarecileri Ticânîler'in güvenini kazanmak için Muhammed el-Kebîr'i görüşmeye davet etmiş, ancak Muhammed'e Türkler'in kendisini öldürmeyi planlandığının bildirilmesi üzerine, daha önce babasının Osmanlı yöneticileri tarafından Cezayir'den çıkarıldığını hatırlayan Muhammed el-Kebîr bu davete uymamıştır. Aynimâzî 1820 ve 1822 yıllarında Osmanlı kuvvetleri tarafından kuşatılmış ve şehir Osmanlılar'ın kontrolü altına girmiştir. Bu durum Ticânîler'le Osmanlı yetkilileri arasındaki gerginliğin artmasına yol açmıştır. Osmanlı yetkililerinin vergilerini düzenli biçimde

ödemeyi sürdürdükleri müddetçe Ticânîler'e birtakım imtiyazlar vermesine rağmen gerginlik giderek tırmanmıştır. Muhammed el-Kebîr, 1826'da Osmanlılar'a karşı askerî

bir harekât başlatmak amacıyla Mashara'ya gitmiş, burada Emîr Abdülkādir el-Cezâirî'nin babası, Kādirî şeyhi Muhyiddin'e bağlı Benî Hâşim kabilesi reisleriyle Cezayir valisine karşı isyan için anlaşmıştır. Benî Hâşim ile Ticânîler arasındaki ittifakı öğrenen Cezayir Valisi Hasan Paşa, Garis vahasına gelmiş ve Benî Hâşim kabilesinin bir kısmını isyandan vazgeçmeye ikna etmiştir. Kendisini destekleyen Benî Erba kabilesinden 300 kişiyle yalnız kalan Muhammed el-Kebîr ve birkaç müridi savaşa girmekten çekinmemiştir. Muhammed el-Kebîr yakalanıp bir süre hapsedildikten sonra idam edilmiş, kılıcı İstanbul'a II. Mahmud'a gönderilmiştir (1827).

Kardeşinin ölümü üzerine Muhammed es-Sagīr, Ticâniyye'nin Aynimâzî kolu şeyhi olmuştur. 1830 yılından itibaren Cezayir'in Osmanlılar'ın kontrolünden çıkması, ülkenin güneyinde bir Ticânî devleti kurmak isteyen Aynimâzî Ticânîleri'ni memnun etmiştir. 1832'de Emîr Abdülkādir, Fransız işgaline karşı yürütülecek savaşta Cezayir'deki kabileler tarafından lider seçilmiştir. Fakat Muhammed el-Kebîr'in Abdülkādir'in mensup olduğu Benî Hâşim'in kendisini terketmesinden dolayı öldüğünü düşünen Aynimâzî Ticânîleri, Emîr Abdülkādir'in otoritesi altına girmeyi kabul etmemiştir. Emîr Abdülkādir, Muhammed es-Sagīr'den Aynimâzî'ye vekil olarak tayin ettiği el-Hâc el-Arabî'ye itaat etmesini istemiş, Muhammed es-Sagīr bunu kabul etmeyince Aynimâzî, Emîr Abdülkādir'e bağlı kuvvetler tarafından kuşatılmıştır. Altı ay süren kuşatma sonunda taraflar arasında anlaşma sağlanmıştır (1838). Şehri terkeden Muhammed es-Sagīr ertesi yıl tekrar direniş başlatmış ve Emîr Abdülkādir'e karşı Fransızlar'ın desteğini almaya çalışmıştır. Muhammed es-Sagīr, babasının kendi yerine tayin ettiği Tamalhat Zâviyesi şeyhi Sîdî Ali et-Temmâsî'nin 1844 yılında vefatının ardından Ticâniyye tarikatının ikinci postnişini olmuş ve aynı yıl Tamalhat'ı ziyaret etmiştir. Muhammed es-Sagīr'in bu sırada Mağrib sultanının oğluna gönderdiği, Fransız işgal güçlerinden duyduğu rahatsızlığı dile getiren mektupların Fransızlar'ın eline geçmesi, onun Cezayir halklarını kendilerine karşı kışkırtmasından çekinen Fransızlar'ı tedirgin etmiştir. Fransız sömürge idaresi başkanı 1847'de Aynimâzî'yi ziyaret etmiş ve

Muhammed es-Sagīr tarafından ağırlanmıştır. Muhammed es-Sagīr'in ölümünden (Receb 1270 / Nisan 1854) sonra Sîdî Ali et-Temmâsî'nin büyük oğlu Sîdî Muhammed el-Îd tarikatın liderliğine seçilmesiyle Ticâniyye şeyhliği tekrar Temmâsî ailesine geçmiştir. Sîdî Muhammed el-Îd de babası gibi Fransız işgal güçleriyle çatışmaya girmek yerine iyi ilişkiler sürdürmeyi tercih etmiştir.

Öte yandan Aynimâzî Zâviyesi'nin şeyhliğine Muhammed es-Sagīr'in oğlu Sîdî Ahmed geçmiş, onun Aynimâzî Zâviyesi postuna oturmasıyla Muhammed es-Sagīr'in Fransızlar'la kurduğu bir anlamda zoraki temaslar gerginleşmeye başlamıştır. Evlâd-ı Sîdî eş-Şeyh kabilesinin Fransızlar'a karşı başlattığı direnişi Ticânîler de desteklemiştir. Bunun üzerine Şubat 1869'da Aynimâzî'ye hücum eden Fransızlar, Sîdî Ahmed ve kardeşi Beşîr'i almıştır. Sîdî Ahmed, 1870'te Fransız makamlarının kendisi hakkında duyduğu kuşkuları gidermek amacıyla Paris'e gitmiş, Aurel Picard adlı bir kadınla evlenip ertesi yıl Cezayir'e dönmüştür. 1876'da Tamalhat Zâviyesi şeyhi Muhammed el-Îd'in ölümünden sonra Aynimâzî Zâviyesi mensupları Sîdî Ahmed'i Ticâniyye'nin tek lideri olarak ilân etmiş, bu girişim karşısında Temmâsîn Ticânîleri, Muhammed el-Îd'in küçük oğlu Muhammed es-Sagīr'i şeyhlik makamına getirmiştir. Sîdî Ahmed, tarikatın tek merkezden yönetilmesini sağlamak amacıyla görüşmeler yapmak üzere kardeşi Beşîr'i 1884'te Temmâsîn'e göndermiştir. Ticânî ailesiyle Sîdî Ali et-Temmâsî ailesi arasında şeyhlik konusunda münâvebe yoluyla süregelen iyi ilişkiler, Tamalhat Zâviyesi mensuplarının Sîdî Ahmed'in tek liderliğini kabul etmemeleri üzerine bozulmuştur. Sîdî Ahmed vefat edince (Nisan 1897) Aynimâzî Ticânîleri kardeşi Sîdî Beşîr'i tarikatın yeni şeyhi seçmiş, Sîdî Beşir ağabeyinin ölümünden sonra Madame Aurel ile evlenmiştir. 1933'te ölen Aurel'in hayatının son yıllarında müslüman olduğu bildirilmektedir. 1870'li yıllarda Tamalhat Zâviyesi Ticânîleri ile Aynimâzî Zâviyesi Ticânîleri arasında meydana gelen ihtilâf XX. yüzyılda da devam etmiştir. Ancak bu ihtilâfa rağmen Ticâniyye zayıflamayıp bu iki zâviyeden bağımsız şeyhler vasıtasıyla Afrika'da çok geniş bir coğrafyaya yayılma imkânı bulmuştur.

Ticâniyye, Tunus'ta Ahmed et-Ticânî'nin halifelerinden Mahmûd el-Menâî ile âlim ve şair İbrâhim er-Riyâhî tarafından yayılmıştır. Riyâhî 1828'de Tunus başmüftüsü, daha sonra Zeytûne Medresesi başmüderrisi olmuştur.

Başta Mehmed Sâdık Paşa olmak üzere Tunus beyleri tarikatına intisap ederek onu desteklemiştir. XIX. yüzyılın sonunda bütün Mağrib şehirlerinde Ticânî zâviyeleri kurulmuş, Merakeş, Ticâniyye'nin Mağrib'deki en önemli merkezi haline gelmiştir. Ancak tarikat daha çok Berberîler'in meskûn bulunduğu Sûs'ta Muhammed b. Ahmed el-Kansûsî'nin gayretleriyle yayılmıştır. Mağrib Ticânîleri, Aynimâzî ve Temmâsîn zâviyeleri arasında gerginliğin oluştuğu dönemde bağımsız hareket etmeye çalışmıştır. Öte yandan Ahmed et-Ticânî'nin Tilimsân Zâviyesi'ne tayin ettiği Sîdî Tâhir, Ticânî'nin ölümünün ardından şeyhliğin kendisine geçtiğini söylemiş, Ahmed et-Ticânî'nin soyuna mensup Aynimâzî şeyhlerinin Fransızlar'la iyi ilişkiler içinde bulunmasına ve izlediği siyasî çizgiye karşı çıkmış, yazdığı risâleleri Fas bölgesindeki Ticânîler'e göndererek onları bu duruma tepki göstermeye çağırmıştır.

Senegal'in güneyindeki Halvar'da doğan el-Hâc Ömer el-Fûtî, Ticâniyye tarihinin en önemli isimlerinden biridir. 1825'te hac sırasında Mekke'de Ahmed et-Ticânî'nin Hicaz bölgesi halifesi Şeyh Muhammed el-Gālî'ye intisap ederek üç yıl hizmetinde bulunduktan sonra Batı Afrika'ya halife sıfatıyla gönderilen Ömer el-Fûtî etkili bir irşad faaliyeti sonunda müridlerinden oluşturduğu 30.000 kişilik ordusuyla 1852 yılında Fransızlar'a karşı cihad hareketi başlatmış, cihad ve fetih seferleri neticesinde binlerce putperestin müslüman olmasını sağlamıştır. Ticâniyye'yi Senegal'den Tinbüktü ve Sierra Leone'ye kadar yayan el-Hâc Ömer, Tekrûr Devleti diye anılan bağımsız siyasî bir birlik meydana getirmiş ve 1864 yılında Mâsînâ'da cephede savaşırken şehid düşmüştür. el-Hâc Ömer'in Rimâḥu ḥizbi'r-raḥîm ʿalâ nüḥûri ḥizbi'r-racîm adlı eseri Ticâniyye'nin temel kitaplarından biridir. Kurduğu devlet oğulları tarafından Fransızlar'ın bölgede hâkimiyeti ele geçirdiği 1893-1894 yıllarına kadar varlığını sürdürmüştür.

Ticâniyye, Moritanya'ya bu bölgede doğan Muhammed el-Hâfız el-Muhtâr tarafından götürülmüştür. Mekke'den dönüşünde Fas'ta Ahmed et-Ticânî'ye intisap eden Muhammed el-Hâfız (ö. 1830), irşad faaliyeti için gönderildiği ülkesinde Ticâniyye'yi Hz. Ali soyundan geldiğini iddia eden İdev Ali kabilesi mensupları arasında yaymıştır. Ticâniyye tamamen Ticânî olan bu kabilenin yanı sıra diğer kabileler arasında da yayılarak Moritanya'nın millî tarikatı haline gelmiştir. İdev Ali kabilesi Ticâniyye'nin Batı Sudan ve

Senegal'de yayılmasında önemli rol oynamıştır. İdev Ali Ticânîleri, tarikatın diğer ülkelerdeki

temsilcileriyle temas kurmak amacıyla Mısır ve Mağrib şehirlerine seyahatler düzenlemiştir. Ahmed b. Emîn eş-Şinkītî (ö. 1913) Moritanyalı önemli Ticânî âlim ve müelliflerindendir.

el-Hâc Ömer el-Fûtî'nin yanı sıra el-Hâc Mâlik Siy ve Muhammed Hâfız'ın halifesi Mevlûd Fâl, Ticâniyye'nin Senegal'de yayılmasını sağlayan önemli isimlerdir. el-Hâc Mâlik Siy, Fransız hâkimiyeti altında bulunan ülkesinde eğitimini üstlendiği modern eğitim kurumları tesis etmeye çalışmış, halifelerinin faaliyetleriyle Ticâniyye XX. yüzyılda Senegal'de güçlü bir siyasî akım haline gelmiştir. Moritanya, Nijer, Nijerya, Gambia, Gine Bissau, Fildişi Sahili, Gana ve Togo'da geniş bir mürid kitlesi bulunan İbrâhim Niyâs da Senegalli önemli bir Ticânî şeyhidir. Batı Afrika'da etkili olan Ticânî şeyhlerinden Şeyh Hamallah, Fransızlar'a karşı mücadeleye girişen Ticâniyye'ye diğer müslüman grupların katılması için çalışmıştır. 1935 yılında gözaltına alınıp Fransa'ya götürülen Şeyh Hamallah'ın iki yıl sonra ülkesine dönmesine izin verilmiştir. 1940'ta Cezayir'de tutuklanıp on yıl hapse mahkûm edilmiş, 1942'de Cezayir'den Fransa'ya götürülmüş ve ertesi yıl burada kaldırıldığı hastahanede vefat etmiştir. Şeyh Hamallah, mensuplarınca Ticâniyye'nin Hamâliyye kolunun kurucusu kabul edilir (bk. HAMÂLİYYE).

Ticâniyye, II. Abdülhamid'i ziyaret eden bazı Ticânî şeyhleri vasıtasıyla İstanbul'da çok sınırlı da olsa tanınma imkânı bulmuştur. Ticâniyye'nin Sudan'da yayılmasını sağlayan Şeyh Muhammed Muhtâr, Dârfûr Sultanı Ali Dînâr'ın elçisi olarak İstanbul'a gelmiştir. II. Abdülhamid'in Ticâniyye'nin bütün Afrika'daki yaygınlığından İslâm birliği siyaset bağlamında yararlanmak istediği, 1897'de İstanbul'a gelen Sîdî Muhammed el-Ubeydî ile görüştüğü ve İstanbul'da bir Ticânî zâviyesi açıldığı kaydedilmektedir. Ancak son dönemlerde hazırlanan İstanbul tekkelerine dair listelerde Ticâniyye tarikatına ait bir tekke görünmemektedir. Bununla birlikte 1342 (1923) yılında İstanbul'da basılan Risâle-i Evrâd-ı Ticâniyye'nin kapağında, risâlenin Eyüp Baba Haydar mahallesindeki Ticânî dergâhı postnişini, Fetvâhâne-i Âlî müsevvidlerinden Mehmed Can Zeki Efendi tarafından hazırlandığı kaydedilmektedir. Bu bilgiye

dayanılarak adı geçen dergâhın İstanbul'da faaliyet gösteren ilk ve tek Ticânî dergâhı olduğu söylenebilir. İstanbul'a gelen diğer Ticânî şeyhi Muhammed b. Fâzıh, Abdülhamid tarafından karşılanmış, padişah kendisine bütün Osmanlı eyaletlerinde seyahat etme hakkı tanıyan bir belge vermiştir. Ticâniyye Türkiye'de, 1906'da Ankara'da doğup hukuk tahsili yapan Kemal Pilavoğlu'nun Ticânî şeyhi olduğu iddiasıyla 1940'lı yıllarda ortaya çıkmasından sonra gündeme gelmiştir. Müridlerinin giriştiği bazı siyasal ve provokatif eylemler sebebiyle 1952'de yargılanıp mahkûm edilen Kemal Pilavoğlu mecburi ikamete tâbi tutulduğu Bozcaada'da vefat etmiştir (1977). Ticâniyye üzerine Batı'da çok sayıda çalışma yapılmıştır (önemlileri için bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

M. Tayyib b. M. el-Hasenî, el-İfâdetü'l-Aḥmediyye li-mürîdi's-saʿâdeti'l-ebediyye, Kahire 1971; Ali Harâzim el-Mağribî, Cevâhirü'l-meʿânî ve bulûğu'l-emânî fî feyżi seyyidî Ebi'l-ʿAbbâs et-Ticânî, Kahire 1397-99/1977-79, I-II; Ömer b. Saîd et-Fûtî, Rimâḥu ḥizbi'r-raḥîm (Ali Harâzim el-Mağribî, Cevâhirü'l-meʿânî içinde); Harîrîzâde, Tibyân, I, vr. 210b; M. Rinn, Marabouts et Khouan: Etude sur l'Islam en Algérie, Alger 1884, s. 416-452; M. el-Arabî es-Sâih, Buġyetü'l-müstefîd li-şerḥi Münyeti'l-mürîd, Kahire 1393/1973; Tomar-Halvetiyye, s. 85; Mehmed Can Zeki, Risâle-i Evrâd-ı Ticâniyye, İstanbul 1342; Hüseyin Vassâf, Sefîne, IV, 207-212; Ahmed b. Muhyiddin et-Ticânî eş-Şinkītî, el-Fütûḥâtü'r-rabbâniyye fi't-terbiyeti't-Ticâniyye, Kahire 1952; J. S. Trimingham, A History of Islam in West Africa, Oxford 1970; a.mlf., The Sufi Orders in Islam, Oxford 1971, tür.yer.; a.mlf., The Influence of Islam upon Africa, London 1980; Ahmed el-Ayâşî Sükeyrec, Refʿu'n-niḳāb baʿde keşfi'l-ḥicâb ʿammen telâḳā maʿa'ş-Şeyḫ et-Ticânî mine'l-aṣḥâb, Rabat 1971; Seyyid Muhammed eş-Şinkītî, Mevlidü't-Ticânî, Kahire, ts.; B. G. Martin, "A Short History of the Khalwati order of Dervishes", Scholars, Saint and Sufis (ed. N. R. Keddie), Berkeley-Los Angeles 1972, s. 275-305; a.mlf., Sömürgeciliğe Karşı Afrika'da Sufi Direniş (trc. Fatih Tatlılıoğlu), İstanbul 1988, s. 65-67, 91-129; a.mlf., "Ticânîler ve Muhalifleri: Gana ve Togo'daki İslamla İlgili Yeni

Gelişmeler", İslâm Dünyasında Tarikatlar (nşr. A. Popovic-G. Veinstein, trc. Osman Türer), İstanbul 2004, s. 541-558; Mervyn Hiskett, The Development of Islam in West Africa, London 1984, s. 250-254; L. Brenner, West African Sufi, London 1984, s. 35-45; Amadou Makhtar Samb, Introduction à la Tariqah tidjaniyya, ou voie sprituelle de Cheikh Ahmad Tidjani, Dakar 1994; Abdülazîz el-Âyidî et-Ticânî, el-Beyân ve't-tebyîn ʿalâ enne'ş-şeyẖe't-Ticânî min ekâbiri'l-ʿârifîn (nşr. Ahmed M. Hâfız et-Ticânî), Kahire 1996; Abdelaziz Benabdellah, la Tijânia: Une voie spirituelle et social, Marrakech 1999; la Tijâniyya: Un confrérie musulmane à la conquête de l'Afrique (ed. J.-L. Triaud-D. Robinson), Paris 2000; Ahmed el-Ezmî, eṭ-Ṭarîḳatü't-Ticâniyye fi'l-Maġrib ve's-Sûdâni'l-ġarbî, Muhammediye 1421/2000, I-III; Jamil M. Abun-Nasr, The Tijaniyya, London 1965; a.e.: Son Dönem Tasavvuf Akımlarından Ticâniyye ve Tekrûr Hareketi (trc. Kadir Özköse), Ankara 2000; a.mlf., "al-Tid̲j̲ānī", EI² (İng.), X, 463-464; a.mlf., "Tid̲j̲āniyya", a.e., X, 464-466; Mustafa Tekin, "Ticanîlik", Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: İslâmcılık (haz. Yasin Aktay), İstanbul 2004, s. 260-263; Abdurrahman Kân, el-Ḥâc ʿÖmer el-Fûtî ve ḥareketühû fî ġarbi İfrîḳa: 1797-1864, Dakar-Senegal, ts.; Ubeyde b. Muhammed et-Tîşîtî, Mizâbü'r-raḥmeti'r-rabbâniyye fi't-terbiye bi't-tarîḳati't-Ticâniyye, Beyrut 2008; W. M. Johnson, "The Tijaniyya Sufi Brotherhood Amongst the Idaw 'Ali of the Western Sahara", The American Journal of Islamic Studies, I, Plainfield 1984, s. 79-81; S. M. Lliteras, "The Tijaniyya Tariqa in Cape Town", Journal for Islamic Studies, XXVI, South Africa 2006, s. 71-91; R. Seeseman, "Three Ibrāhīms: Literary Production and Remarking of the Tijaniyya Sofi Order in Twentieth-Century Sudanic Africa", WI, XLIX (2009), s. 299-333; Pervâne Urûcniyâ, "Ticâniyye", Dânişnâme-i Cihân-ı İslâm, Tahran 1380/2002, VI, 557-560; Ali Rızâ İbrâhim, "Tîcâniyye", DMBİ, XVI, 616-620.

Kadir Özköse

TİCÂNÎ, Muhammed b. Ahmed

(محمّد بن أحمد التجاني)

Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ebi'l-Kāsım et-Ticânî et-Tûnisî (ö. 712/1312)

Dîvânü'r-resâil kâtibi, edip ve şair.

Tunus'ta doğdu; birçok âlim ve devlet adamı yetiştiren köklü bir aileye mensuptur. Mağrib-i Aksâ'da yaşayan Ticân kabilesinden olan büyük dedesi Ebü'l-Kāsım, Muvahhidler'in ordusu içinde İfrîkıye'ye gelerek Tunus'a yerleşmişti (555/1160). Babası Ahmed ve amcası İbrâhim, Hafsî sarayında önemli görevler üstlenmişlerdi. Oğlu Abdullah, Riḥletü't-Ticânî müellifi meşhur seyyahtır. Muhammed et-Ticânî babasından ve İbnü'l-Ebbâr, Ebû Muhammed İbn Bürtule, Ebü'l-Abbas İbnü'l-Gammâz el-Belensî, Hasan b. Ömer el-Hevvârî et-Trablusî gibi âlimlerden ilim tahsil etti. İbnü'l-Ebbâr'dan bütün eserlerini rivayet icâzeti aldı. Muhtemelen Tunus Hafsî sarayında tuğrakeş (kâtibü'l-alâme) olan hocası İbnü'l-Ebbâr vasıtasıyla daha genç yaşta iken Dîvânü'l-inşâ'da kâtip olarak görev aldı. Cezayir'in Bicâye şehri Hafsî Emîri Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Ebû İshak İbrâhim'in isteği üzerine 684 (1285) yılında oraya gitti ve tuğrakeşlik görevine tayin edildi. İbnü'l-Ahmer'in Ticânî'ye görev veren Bicâye emîri olarak zikrettiği Abdülazîz b. İbrâhim, Ebû Zekeriyyâ'nın kardeşi Ebû Fâris'tir. Ebû Fâris'in 682'de (1283) İbn Ebû Umâre ile yaptığı savaşta öldürülmesinden iki yıl sonra Ebû Zekeriyyâ Bicâye'de istiklâlini ilân etmiştir (İbnü'ş-Şemmâ', s. 78; Brunschvig, s. 117-118, 134). Sultan Ebû Asîde II. Muhammed zamanında (1295-1309) Emîr Ebû Yahyâ Zekeriyyâ b. Ahmed el-Lihyânî başvezirliğe tekabül eden "şeyhü'l-muvahhidîn"

makamına gelince Ticânî'yi tekrar Tunus'a çağırıp ona Dîvânü'r-resâil'de yüksek bir görev verdi; Ticânî muhtemelen vefatına kadar bu görevini sürdürdü. İbnü'l-Ahmer, Ticânî'nin ölüm tarihini vermez. Ticânî'nin arkadaşı Ebü'l-Kāsım b. Abdülvehhâb b. Kāid el-Kelâî'den onun vefatı sırasında bile şiir yazdığına dair bir nakilde bulunan İbnü't-Tavvâh 712

(1312) yılında öldüğünü kaydeder (Sebkü'l-maḳāl, s. 168). Çağdaş araştırmacılardan Hasan Hüsnî Abdülvehhâb kaynak göstermeden Ticânî'nin 710'da (1310-11) vefat ettiğini söyler (Riḥletü't-Ticânî, Hasan Hüsnî Abdülvehhâb'ın takdimi, s. 18).

Hafsî sarayındaki resmî görevleri yanında edip ve şair olarak tanınan Ticânî'nin şiirlerinden bazı parçalar çeşitli kaynaklarda günümüze ulaşmıştır. Tarihçi İbnü't-Tavvâh ondan ders almamakla birlikte kendisiyle çok görüştüğünü, umumi ve mutlak icâzet aldığını, edebiyat dışında bir meziyeti bulunmadığını, iyi bir şair olduğunu ve çok sayıda methiye yazdığını belirtir ve bir mersiyesini kaydeder (Sebkü'l-maḳāl, s. 68; bazı kasideleri için bk. Ticânî, s. 129-130, 198, 234; Ahmed et-Tavîlî, s. 267-272). Kadın-erkek ilişkileri ve cinsel konulara dair oğlu Abdullah et-Ticânî tarafından yazılan Tuḥfetü'l-ʿarûs ve nüzhetü'n-nüfûs adlı eser yanlışlıkla babasına nisbet edilerek yayımlanmıştır (Kahire 1301; nşr. Ebû Hâcer, Kahire 1987; nşr. Fuâd Şâkir, Kahire 1990; nşr. Celîl Atıyye, London 1992; nşr. Salâh Ebü's-Suûd, Kahire 2003).

BİBLİYOGRAFYA

Ticânî, Riḥletü't-Ticânî, Tunus 1377/1958, s. 129-130, 198, 234; ayrıca bk. Hasan Hüsnî Abdülvehhâb'ın takdimi, s. 17-19; İbnü't-Tavvâh, Sebkü'l-maḳāl li-fekki'l-ʿiḳāl (nşr. M. Mes'ûd Cübrân), Beyrut 1995, s. 67-68, 165-168; İbnü'l-Ahmer, Müstevdaʿu'l-ʿalâme (nşr. Muhammed et-Türkî et-Tûnisî-Muhammed b. Tâvît et-Tıtvânî), Tıtvân 1384/1964, s. 34; İbnü'ş-Şemmâ', el-Edilletü'l-beyyinetü'n-nûrâniyye fî mefâḫiri'd-devleti'l-Ḥafṣiyye (nşr. Tâhir b. Muhammed el-Ma'mûrî), Tunus 1984, s. 78; Ayyâşî, er-Riḥletü'l-ʿAyyâşiyye, Rabat 1397/1977, II, 252; Serkîs, Muʿcem, I, 650-651; Brockelmann, GAL, II, 334; Suppl., II, 368; Muhammed el-Arûsî el-Matvî, es-Salṭanatü'l-Ḥafṣiyye, Beyrut 1406/1986, s. 254, 286, 292, 298; R. Brunschvig, Târîḫu İfrîḳıyye fi'l-ʿahdi'l-Ḥafṣî (trc. Hammâdî es-Sâhilî), Beyrut 1988, s. 117-118, 134; Muhammed en-Neyfer-Ali en-Neyfer, ʿUnvânü'l-erîb ʿammâ neşeʾe bi'l-bilâdi't-Tûnisiyye min ʿâlimin edîb, Beyrut 1996, I, 279-283; Ahmed Haddâdî, Riḥletü İbn Rüşeyd es-Sebtî,

Rabat 1424/2003, I, 328; Ahmed et-Tavîlî, el-Edeb bi-Tûnis fi'l-ʿahdi'l-Ḥafṣî, Tunus 2004, s. 267-272; M. Plessner-[Taïeb el Achèche], "al-Tid̲j̲ānī", EI^2 (İng.), X, 462-463; Münîr Ruveys, "et-Ticânî, Ebû ʿAbdillāh Muḥammed b. Aḥmed", Mv.AU, IV, 401-403.

Ahmet Özel

TİCÂNİYYE

(التجانيّة)

Ahmed et-Ticânî'ye (ö. 1230/1815) nisbet edilen tarikat

(bk. TİCÂNÎ, Ahmed b. Muhammed).

TİCARET

Kâr amaçlı mal mübadelesi mesleğine ticâret, bu mesleğin mensubuna tâcir (çoğulu tüccâr) denir. Bir görüşe göre ticaret Arapça'ya Ârâmîce ve Süryânîce'den geçmiş olup aslı tiggârâ ve tâgûrtâdır. Akkadca'da "tâcir, ithalâtçı, acente" anlamında t/damk/gâru ve Sumerce'de damgâr kelimeleriyle de ilişkilidir (Jeffery, s. 90-91). Bazı kaynaklardan Câhiliye Arapları'nın ticareti içki alım satımıyla özdeşleştirdiği anlaşılmaktadır (İbnü'l-Esîr, I, 181). Üretim-tüketim bağlantısını sağlayan ara iktisadî aşamayı oluşturan ticaretle bey' ve şirâ' kelimeleri arasında umum-husus ilişkisi vardır. Ticaret kelimesi yedisi Medine'de inen sekiz âyette dokuz yerde geçer (el-Bakara 2/16, 282; en-Nisâ 4/29; et-Tevbe 9/24; en-Nûr 24/37; Fâtır 35/29; es-Saf 61/10; el-Cum'a 62/11) ve genel hukukî düzenlemeden söz eden ikisi hariç (el-Bakara 2/282; en-Nisâ 4/29) bu âyetlerde, ticaretin simgelediği kısa vadeli dünyevî kazanca odaklananları uyarıp âhiretteki gerçek kazanıma yönlendirme ve ticarî işlemlerin müminleri Allah'ı hatırlamaktan alıkoymasını engelleme amacı ön plandadır. Nisâ sûresinin 29. âyetinde insanlara, karşılıklı rızaya dayanan ticaret imkânı varken haksız yollara tevessül edilmemesi uyarısı yapıldıktan sonra hukukî ve ticarî işlemlerin aldanma ve aldatmadan uzak, açık ve güvenilir biçimde tarafların bilgi ve hür iradesiyle gerçekleştirilmesi ilkesi vurgulanır. Bu anlamda ticaret İslâm'da övülmüş ve Hz. Peygamber, "Güvenilir, dürüst tâcir peygamberler, sıddîklar ve şehidlerle beraberdir" (Müsned, III, 437; İbn Mâce, "Ticârât", 1; Tirmizî, "Büyûʿ", 4); "Rızkın onda dokuzu ticarettedir" (İbn Hacer el-Askalânî, VII, 352) buyurmuştur. "Muhakkak Allah'tan korkan, iyilik yapan ve doğru olanlar dışındaki tâcirler kıyamet günü fâcirler olarak diriltilecektir" meâlindeki hadis (Müsned, III, 428, 444; İbn Mâce, "Ticârât", 3; Tirmizî, "Büyûʿ", 4; Dârimî, "Büyûʿ", 7), ticarî işlemlerde harama düşmeme konusunda âzami dikkatin gösterilmesi uyarısını yansıtmaktadır. Usulüne uygun yapıldığında ticaret helâl kazancın en yaygın, tabii ve meşrû yolu olduğu gibi insanlar arasında malların mübadelesini sağladığı, ihmali durumunda herkesin zarara uğrayacağı göz önüne alınarak bu mesleğin icrası farz-ı kifâye, tâcirin meslek hükümlerini öğrenmesi farz-ı ayın sayılmıştır. Nitekim Hz. Ömer ahkâmını bilmeyenleri ticaretten sakındırmıştır. Halifenin sahâbeye

ticareti yabancılara veya kölelere kaptırıp onların egemenliği altına girmemeleri konusundaki tavsiyesi de bu bağlamda ele alınmalıdır.

İslâm ticaret hukuku çerçevesinde hür iradeyi tam yansıtmayan faizli ve hileli muameleler, kumar/şans oyunu niteliğindeki mülâmese, münâbeze, müzâbene gibi ve garar içeren muhâkale, muhâdara gibi Câhiliye ticaret usullerinin yanı sıra aldatıcı reklamcılık, yalan yere yemin, musarrât (satışa çıkarılacağı için sütü bir müddet sağılmamış hayvan) ve çalıntı malların piyasaya sürülmesi haram kılınmıştır. Pazara mal getirenlerin yolda karşılanıp piyasa fiyatını öğrenmeden mallarını ellerinden ucuza alma (telakki'r-rukbân), ihtikâr*, neceş, devam eden bir pazarlık üzerine pazarlık (bk. MÜSÂVEME), bir satışta iki satış, malın ayıbını gizleme ve etiket bilgilerinde sahtekârlık yasaklanmıştır. Bunlara sağlığa zararlı içeriğe sahip ürünlerin ticareti de katılabilir. Esasen söz konusu yasaklar standart ürünlerin bulunmadığı, dolayısıyla ticaret metâının başta fiyat, kalite ve ölçüsünden şüphe edildiği, yeterince açıklık ve bilgi dolaşımının bulunmadığı o piyasalarda bilinmezlik ve belirsizliğin yanı sıra -bununla da bağlantılı biçimde-fâhiş haksız kazançlar doğurması mümkün bütün işlemleri içermektedir. Hür insan; meyte, içki, domuz, kan, put, kumar ve falcılık aletleri gibi tüketimi veya kullanımı haram kılınmış necis şeyler; mâdum ve ihraz edilmemiş sahipsiz mallar ile müstehcen neşriyat ticareti yasak olan kalemlerdir. Fıkıh kitaplarında alım satımla başlayan ayrı ayrı akid türleri ve konu başlıkları altında ayrıntılı biçimde ele alınan muâmelât bölümü, bir bütün halinde aynı zamanda ticarî işlemlerin temel fıkhî çerçevesini dinî ve ahlâkî yönüyle beraber çizmekte, bu alandaki temel yasaklama ve sınırlamaların yanı sıra kural ihlâllerinin hukukî sonuçlarını da vermektedir. Ticaret mallarının zekâta tâbi olması, zekâtın sarf yerleri arasında yolda kalmışlarla borçluların da sayılması ve ödeme imkânı bulunmayan borçlara devlet desteği sağlanması girişimcilerin dayanışma ruhunu ve risk yüklenme

cesaretini arttırıcı unsurlardır. İslâm ülkesinde şehirler arası ticaretten alınan iç gümrükler Hz. Peygamber tarafından yasaklanmıştır. İslâm hukukçuları, yabancı tüccarın ödeyeceği gümrük vergisi veya diplomatik temsilcilerin sahip olacağı imtiyazlar konusunu tartışmış, genelde Hz. Ömer'in uygulamasına dayanarak mukābele bi'l-misl ilkesini benimsemiştir. Herkesle ticaret yapılması meşrû kabul edilmekle beraber stratejik öneme

sahip at, silâh gibi askerî levazımın ve köleleştirilen savaş esirlerinin düşman ülkelerine ihracının yasaklanması gerektiği vurgulanmaktadır. Buna göre söz konusu mallara gümrüklerde el konularak bedellerinin sahiplerine iadesi icap eder. Ayrıca söz konusu metâın dışarıya kaçırılması sınır boylarındaki nöbetçiler tarafından önlenmelidir (meselâ bk. Ebû Yûsuf, s. 206; krş. Sahnûn, IV, 270; Mevvâk, IV, 253-254). Böylece muhtemel bir savaşta müslümanlar aleyhine kullanılabilecek siyasî-askerî açıdan hassas mallar için kontrollü ticaret rejimi önerilmektedir.

Hz. Peygamber ticareti de kapsayan casusluk ve karşı casusluk faaliyetleri üzerinde de durmuştur. Zira İslâm'dan önce Arabistan ticaretini ele geçiren Kureyş başta olmak üzere bütün Arap kabileleri, hayatlarına ve mal varlıkları ile kervanlarına yönelik her türlü saldırıyı önlemek için casusluğa önem vermişlerdir. Kureyş İslâm'dan sonra bu faaliyetleri müslümanlara yöneltmiştir. Bunun en meşhur örneklerinden biri, Ebû Süfyân önderliğinde Suriye'den gelen Kureyş kervanının aldığı istihbarat sayesinde hem Resûl-i Ekrem'in gönderdiği casusları hem de orduyu atlatarak Mekke'ye ulaşmasıdır. Hz. Muhammed ile eşi Hatice'nin hayatlarını kazandıkları ticarete İslâm'ın olumlu bakışı, diğer dinlerde ve felsefelerde çoğunlukla kötülenen bu mesleğin en şerefli meslek sayılmasını (meselâ bk. Ca'fer b. Ali ed-Dımaşkī, s. 69; Şemseddin İbn Müflih, III, 290-294) ve müslüman toplumlarda uluslar arası düzeyde gelişmesini özendirmiştir. Bununla beraber müslüman düşünürler mevcutlar arasında hangisinin aslî veya üstün meslek olduğu hususunu tartışmıştır (Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, s. 70-72; Ebû Hayyân et-Tevhîdî, III, 60-62; Alâeddin Ali İbnü'l-Lebbûdî, s. 142, 144-145). Resûlullah'ın ticarete başlandığında dua edilmesini vurgulayan hadisleri (Dârimî, "İstiʾẕân", 57; Tirmizî, "Daʿavât", 36) müslümanlarca münferiden uygulandığı gibi bir pazar ritüeline dönüşen toplu niyazlar da yapılmıştır. Nitekim fütüvvet geleneğinin ve Ahîlik teşkilâtının ticaret hayatına hâkim olduğu eski devirlerde bazı iş merkezlerinde esnafın sabahları dükkân açmadan önce bir yerde toplanıp dua ettiği bilinmektedir. XVI. yüzyılda arastalarda dua kubbeleri ortaya çıkınca esnaf sabah namazından sonra çarşının bu bölümünde toplanır, seçkin bir kişinin önderliğinde doğruluk yemini ile helâl ve bereketli kazanç için dua ederek dükkânlarını açardı.

Tarih. Özellikle en eski medeniyet havzalarını oluşturan Ortadoğu ile Çin

ve Hindistan arasındaki ticaret antik çağlardan beri insanlığın ortak yaşamının, iş bölümünün, mal, inanç, dil, kültür ve medeniyetin taşıyıcısıydı. Nitekim Kur’an’da ve diğer kutsal kitaplarda Asya’nın batısındaki köle nakliyatını da içeren çok yönlü ticarete yer yer atıfta bulunulur. Meselâ Hz. Yûsuf’u kuyuda bulup Mısır’da satan ticaret kervanı develerle Gilead’dan Mısır’a baharat, pelesenk ve mür götüren Medyenli İsmâilîler’e aitti (Yûsuf 12/19; Tekvîn, 37/25, 28, 36). Yine gece gündüz güven içinde kervan seferleri düzenledikleri yerleşim birimleri ağına sahip Sebe kavmi daha uzak yerlerle ticaret yapmaya başlayınca dağılmıştır (Sebe’ 34/18-19; ayrıca bk. I. Krallar, 10/2). Bâbil’in son kralı Nabunaid (Nabonidus, m.ö. 556-539) Kuzey Arabistan’daki Teymâ’yı ikinci başşehir edinerek bölgeyi nüfuzu altına almaya çalışmış ve yarımadanın özellikle batı kıyısı boyunca kervan ticaretini geliştirmiştir. Eski Ahid’de Teymâ kervanlarından söz edilmesi (Eyub, 6/19; İşaya, 21/13-14) Hicaz kafilelerinin burada bir süre konakladığını gösterir. Yarımadanın kuzeyinde Hîre ile Petra ve orta kesimdeki Necran gibi şehirler zenginliklerini bu kervanlara borçlu olmuştur. Medeniyet batıya doğru yayıldıkça Ortadoğu transit ticarette önemli rol oynamış, bu akışta devletlerin, özellikle de imparatorlukların doğuş ve batışları uzak mesafeli ticaretin güvenliği açısından büyük önem taşımıştır.

İslâm’ın zuhurunda Mekke, Arap yarımadasının dinî ve ticarî merkezi konumundaydı. Gerek çevresinde çeşitli panayırların kurulması gerekse Kur’an’da da işaret edildiği gibi (Kureyş 106/1-4) yazın kuzeye, kışın güneye giden kervanların uğrak yeri olması Mekke’yi canlı bir ticaret merkezi haline getirmişti. Mekkeliler içinde hür iradeyi tam yansıtmayan faizli vb. işlemler, büyük ölçüde hile, garar ve kumar unsuru içeren ticarî muameleler oldukça yaygındı. Hak ve adalet ilkesinden uzak, kısa vadeli çıkara dayalı ve güçlüden yana ticarî ilişkiler toplumun yozlaşmasına sebebiyet vermişti. Dolayısıyla Mekkî sûreler sadece dinîitikadî meselelere hasredilmemiş, insan ilişkilerindeki yozlaşmanın iktisadî hayattaki yansımalarıyla ilgili çeşitli âyetler de inmiş, Hz. Peygamber bu yasakları açıklayıp ticareti sağlıklı bir yapıya kavuşturarak özendirmiştir. Böylece ticaret Hicaz bölgesinin ve İslâm toplumunun iktisadî ve kültürel hayatının ana unsurlarından biri konumuna gelmiştir (Kallek, s. 3-25).

İslâm ticaret tarihini kronolojik olarak iktisadî, hukukî ve teknik araçlar,

para ve pazar şartları, kaynak türleri ve siyasal kaymaların belirlediği üç döneme ayırmak mümkündür. I-IV. (VII-X.) yüzyıllar arasını kapsayan ilk dönemin belirgin özelliği önce kısa bir süre içinde hâkim olunan Doğu Akdeniz ve Kuzey Afrika sahilleri, Basra körfezi ve Uman denizi kıyılarındaki ticaretin müslümanlarca ele geçirilmesi, ardından Asya ve Uzakdoğu ile iktisadî ilişkilerin geliştirilmesidir. İslâmî fetihlerin arkasından Afrika-Avrasya kara kütlesinin siyasî haritasının yanı sıra ticaret kalıpları da önemli ölçüde değişmiştir. Akdeniz ticaretinin uzun süre kesintiye uğradığı iddiası Avrupalı tüccar için isabetli sayılabilirse de mutlak şekilde doğru değildir. Çünkü kısa süre içinde bu boşluğu, deniz aşırı ticareti Iustinianos devrinden beri kontrolünde bulunduran Suriyeli ve Mısırlı tâcirlerin elinden alan ilk müslüman kuşak doldurmaya başlamıştır. Nitekim sahâbe arasında Saîd b. Zeyd el-Kureşî, Talha b. Ubeydullah, Osman b. Affân gibi Akdeniz'de ticaret gemileri çalıştıranlara, deniz aşırı ve şehirler arası, hatta uluslar arası ticaretle uğraşanlara rastlanmaktadır. Daha Ömer döneminde Doğu Akdeniz sahillerinin büyük bölümünün fethedilmesi ve buraların denizden gelecek tehlikelere açık bulunması bir deniz gücü hazırlanmasını gerektirmiştir. Ayrıca ticaretin eskiden beri yaygın olduğu Suriye ve Mısır'ın valileri, bölgenin ve Akdeniz ticaretinin korunmasındaki önemini çabucak kavradıkları donanmayı hemen kurmuştur. Zira her iki bölgenin Akdeniz sahillerindeki tersaneleri ele geçirilerek burada yaşayan denizci halktan gerekli mürettebat kolaylıkla sağlanmıştır. Bu kıyılardaki eski tersanelerden ve Fenike geleneğini sürdüren ustalardan yararlanıp ticaret gemilerini gasbeden korsanlara karşı savaşan müslüman denizciler için de gemiler yapılmıştır (Makdisî otuz altı farklı gemiden bahseder; Aḥsenü't-teḳāsîm, s. 31-32). Nitekim Hz. Ömer zamanında deniz seferleri

kısmen, Basra körfezi ve Uman denizi kıyılarında sık görünen korsanların faaliyetlerine yönelmiştir. Ayrıca ticaret filoları ile donanma arasında yakın bir ilişki sağlanmış, dolayısıyla kısa sürede yeni güvenli bir ticarî birlik kurulmuştur.

Emevî hâkimiyeti altındaki Akdeniz Suriyesi'nden Abbâsîler'le beraber doğuya doğru Irak içlerine kayma olurken Basra körfezine açılan Bağdat, Akdeniz'e bakan Dımaşk'a oranla çok daha etkin bir yerel ve uluslar arası ticaret merkezine dönüşmüştür. Bağdat, Basra, Sîrâf, Kahire, İskenderiye ve

Hicaz yolu üzerindeki Kûfe ile Dımaşk da önemli ticarî merkezlerdi. Bu dönemde Basra özellikle deniz ticaretinde çok mühim bir yer edinmiştir. Dicle ve Fırat nehirleri Basra körfeziyle Akdeniz'i birbirine bağlayarak Irak'ı transit ticarette stratejik bir yere oturmuştur. Mısır için aynı işlevi Kızıldeniz ile Akdeniz'i birleştiren Nil nehri görmüştür. İnsanlık tarihinin ilk dünya medeniyetine ev sahipliği yapan İslâm toprakları 750'lerden itibaren Afrika-Avrasya üzerinde Eski Dünya'nın odağı konumuna gelmiştir. Bilhassa II ve III. (VIII ve IX.) yüzyıllarda Akdeniz medeniyeti esasen müslümanların hâkim olduğu kıyılarda gelişmiştir. Endülüs Emevîleri ile Abbâsîler arasındaki ticarî ilişkiler müslüman gemilerinin serbest dolaşımını sağlarken bu devirde Doğu mallarının Batı'ya taşınması münasebetiyle büyüyen Akdeniz ticareti dengeyi Batılılar aleyhine bozmuştur. Dolayısıyla İspanya'da Emevî Devleti'nin kurulmasıyla (756) başlayan dönemde Akdeniz -hıristiyan dünyasının varlığını sürdürdüğü kuzey kısımları hariç- müslümanların egemenliğinde kalmıştır. Ege ve Adriyatik denizlerinin Bizanslılar'ın kontrolünde bulunmasına rağmen müslümanların Akdeniz'deki hükümranlığı Avrupa ile ticaretin daha kolay yapılmasını sağlamış, doğu İslâm beldelerinin Endülüs ve Sicilya'nın yanı sıra diğer Avrupa ülkeleriyle ticareti IV. (X.) yüzyılda büyük gelişme göstermiştir. Milletler arası ticarette Kuzey Afrika ve Endülüs, İslâm dünyası ile Batı Avrupa arasındaki geçiş köprülerinden biriydi. Müslümanlar Fransa ile ticareti sürdürmüş, Amalfi ve Venedik gibi İtalya şehirleriyle olan ilişki ise onların İslâm dünyasından sağlanan malların taşımacılığını yapması şeklinde devam etmiştir.

Çeşitli sebeplerle yolları kesilmiş veya kapanmış olan maden ocakları İslâm hâkimiyetinden sonra tekrar faaliyete geçirilmiştir. Orta ve Güney Afrika'dan Kuzey Afrika'ya gelen altın tozu buradaki darphâneleri beslemeye başlamıştır. Altaylar'dan, Urallar'dan, Kafkaslar'dan, hatta Dekken yarımadasındaki maden ocaklarından İslâm dünyasına âdeta altın akmıştır. Müslümanların akınları bir süre Avrupa'yı ekonomik bakımdan içine kapanmaya zorlamışsa da İslâm âleminin kereste, demir ve kürk gibi mallara olan yüksek talebi çok geçmeden Avrupa'yı da dünya ticaretine sokmuştur. Müslümanların genellikle İspanya üzerinden talep ettiği söz konusu mallar karşılığında verdiği, Avrupa kaynaklarında 778 yılından itibaren "mancussos" (Arapça menkûş) vb. kelimelerle anılan İslâm sikkelerinin Batı'daki tedavülü zamanla artmıştır. Charlemagne da temel

para ve ölçü birimlerini İslâmî birimlere bağlama politikası gütmüştür.

İran'ın müslümanlarca fethinin ardından Hazar denizinden de faydalanılmaya başlanmıştır. II-VII. (VIII-XIII.) yüzyıllar arasında müslüman devletlerin kuzey sınırının bir bölümünü oluşturan Hazar denizindeki ve ona dökülen İdil, Ural ve Terek gibi nehirlerdeki Âbeskûn, Derbend, Bakü, Gîlân, Deylem, Âmül gibi limanların Rusya, Bulgaristan, Cürcân ve Taberistan'ın başını çektiği yerlerle ticarî faaliyetlerinde büyük canlılık yaşanmıştır (Mes'ûdî, I, 168; İbn Havkal, II, 332-333, 340, 378-379, 382, 385). Müslümanlar Basra, Übülle, hatta Kızıldeniz ve Aden limanlarından Hindistan, Serendîb (Seylan) ve Çin'e ticarî mallar sevkediyordu. Hindistan'da ve Serendîb adasındaki ticaret merkezleri arasında Arap üsleri çok önemliydi. Bu topraklarda özellikle Gucerât, Maldiv ve Malabar kıyılarında müslümanların siyasî hâkimiyet kurmasından önce de yoğun Arap yerleşimi vardı. Müslümanlar, Çin ve Uzakdoğu yolları üzerindeki yerli halklarla karışarak ticarî birer üs vazifesi gören barışçıl yerleşim alanları oluşturmuştur. Meselâ Hindistan'ın güney sahillerinde özellikle Kerala-Malabar bölgesinde Arap tâcirlerinin yerli kadınlarla evliliğinden Moplahlar (Mappilla) denen melez bir müslüman topluluk meydana gelmiştir. Coğrafî yakınlığı dolayısıyla Araplar'ın İslâm öncesinde ticarî ilişkilerinin bulunduğu bölgeye müslümanlar hicretin hemen ardından gelmeye başlamıştır. Moplahlar'ın nüvesini oluşturan bu ilk yerleşimden sonra İslâmiyet yerli halk arasında yayılmıştır. Batı Asya ile Çin ve Uzakdoğu'yu bağlayan deniz yollarının üzerinde yer alması ve Hint alt kıtasına yakınlığı sebebiyle daima uluslar arası ticaretin bir parçası olan Serendîb adasının kuzeybatı sahilindeki Mahahitta Limanı VII. yüzyılın başlarından itibaren Arap ve Fars asıllı tâcirlerin uğrak merkeziydi. Ticaretle uğraşan müslümanlar adanın kuzeyindeki yerli Tamil kadınlarıyla evlenip burada yerleşmiştir. Zamanla adanın dış ticareti, Portekizliler'in X. (XVI.) yüzyıl boyunca sahil bölgelerinin kontrolünü ve ihracatın tekelini ele geçirmesine kadar müslümanların denetimine girmiştir (DİA, XXXVII, 426). Bu dönemde Afrika-Uzakdoğu arasındaki deniz ticaretinin yoğunluğu bazı adaları göç alan ticarî üsler haline getirmiştir. Meselâ zaman zaman Doğu Afrikalılar'la Endonezyalılar'ın ilk göçmen sakinlerini oluşturduğu Madagaskar'a İslâm'ın doğuşunun ardından yerleşen müslüman tâcirler de özellikle adanın kuzeybatı, güneydoğu ve doğu kıyılarında ticaret merkezleri kurmuştur.

Çin kaynaklarına göre milâdî V. yüzyılda Araplar'ın Çinhindi yarımadasına kadar ticarî seferler yapmalarına karşılık sadece Kamboçya, Annam ve Tongkin bölgelerinden çok az sayıda Çinli Ortadoğu'ya gidiyordu. VI. yüzyılda Çin ile Arabistan arasında Seylan üzerinden kurulmuş bir ticaret mevcuttu. 14 (635) yılında Hz. Ömer'e gönderilen bir belgede o senenin ramazan veya şâban ayındaki fethinden sonra Übülle'ye Uman, Bahreyn, Fars ve Hindistan'ın yanı sıra Çin'den de ticaret gemilerinin geldiği bildirilmektedir (Dîneverî, s. 117). İbnü'l-Kelbî, Arabistan'ın iki büyük limanından biri olan Debâ'daki panayıra Sind, Hint ve Çin tâcirleriyle Doğu ve Batı milletlerinin geldiğini söylemektedir. Hz. Osman zamanında Tang sülâlesi hâkimiyetindeki (618-907) Çin başşehrine bir heyetin gönderilmesiyle (31/651) başlayan Çin-Arap siyasî münasebetleri yanında ticaret bağları da gittikçe kuvvetlenmiştir. I. (VII.) yüzyılda, özellikle deniz yolunun kullanıldığı Çin-İran-Arabistan arasındaki ticaretin daha da gelişmesi sonucu Basra körfezindeki Sîrâf bölgesi Çinli, Çin'deki Khanfu (Kanton) Limanı ise Arap tâcirler için önemli birer ticarî merkeze dönüşmüştür. Bu ilişkileri bozan Talas Savaşı'nın (133/751) ardından müslümanların ilerlemesini önlemek amacıyla vergi vererek barış yapmak zorunda kalan Tang iktidarı, 755'te çıkan büyük bir isyanı bastırabilmek için Abbâsîler'den yardım istemiş, gönderilen 4000 kadar savaşçının Çin'e yerleşmesine izin verilmiştir. Malaka yarımadasının güneyine uğrayarak Çin limanlarına ulaşan birçok müslüman Arap bu ticarî ilişkiler sonucu Khanfu ve Hainan şehirlerinde kalıp ticaret üsleri kurmuştur. Mes'ûdî'nin Mürûcü'z̠-z̠eheb adlı

eserinde Çinliler'in mallarını yelkenlilerle Doğu Arabistan'a kadar getirdikleri, Uman limanlarına uğrayıp Basra'ya kadar gittikleri kaydedilmektedir. Arap ticaret gemileri Sîrâf-Maskat-Hindistan-Seylan-Malaya yarımadası-Malaka-Siyam körfezi-Pulu Kondor adası-Çin denizi rotasını takip ederek Khanfu'ya ulaşıyordu. Tang hânedanı ile Abbâsî hilâfeti imparatorluk güvencesi altına aldıkları Atlantik-Pasifik ticaret yollarına büyük işlerlik kazandırmıştır (Curtin, s. 105).

Tang devrinden Sung devrine (907-1297) kadar geçen sürede Çin'e gelen İranlı ve Arap tâcirlerin sayısı gittikçe artmıştır. Bu sıralarda Bağdat'ta ipekli kumaş, porselen, çay ve ham ipek gibi Çin mallarını satmak için özel

pazarlar kuruluyordu ki bunların varlığı uzmanlaşmış ticarete işaret eder. Aynı şekilde Tang'ın başşehri Changan'daki dükkânlarda Arap ve İranlılar'ın değerli taşlar, fildişi, baharat, cam, inci gibi ürünleri satılıyordu. Hükümet ülkenin güneydoğu bölgesindeki bazı limanları yabancılarla ticarete tahsis etmişti. Zamanla Çin'in güneydoğu bölgesindeki müslümanların nüfusu artmış ve yabancı ülkelerden gelenler arasında ilk sırayı Araplar almıştır. VII. yüzyılın ortalarında Doğu Asya'ya deniz yoluyla yaptıkları ticarî seyahatler sırasında Çin'e ulaşan Arap ve İranlı müslümanlar, muhtemelen orada tanıştıkları Koreli tâcirlerle birlikte Silla hânedanının hüküm sürdüğü Kore'ye de gitmiştir. Çin'e gelen müslüman tüccar sayısı arttıkça onlara yönelik işlemleri yürütecek merkezler kurulmuş, müslümanların topluca bulundukları Khanfu, Zeytun, Hang-chou ve Ming-chou gibi limanlarda deniz ve gemi işlerine ait bürolar açılmıştır. Ancak Çin yönetimine karşı bir isyanda zaptedilen Khanfu'da çoğunluğu Arap ve İran asıllı müslümanlardan oluşan on binlerce tüccar ve zanaatkâr katledilmiştir (879). Kaçanlar Çinhindi yarımadasına veya Malaya limanlarına doğru yayılmış, Çin'deki ticaret merkezlerini özellikle Malaya yarımadasının batı sahilindeki Kalah (Kedah) şehrine taşımıştır. Khanfu'da dinî ve sivil otonomiye sahip olan müslümanlar, burada da önemli bir merkez kurdukları için muhtemelen aynı toplumsal teşkilâtlarını sürdürmüştür. Deniz ticaretini büyük ölçüde baltalayan bu hadiseden sonra müslüman tâcirler Sung hânedanı kuruluncaya kadar (907) fazla bir ticarî teşebbüste bulunamamıştır. Tang ve Abbâsî iktidarlarının sağladığı fırsatları, Akdeniz'deki müslüman-hıristiyan çekişmesinin dışında kalabildikleri ölçüde yahudiler değerlendirmiştir. Râzâniyye (muhtemelen Farsça "râhdân"dan [yol bilen] türemiştir) adı verilen Güney Fransalı yahudi tâcirleri IX. yüzyıl başlarında Avrupa'yı Çin'e bağlayan ticaret güzergâhlarında etkili olmuştur. Bunlar Avrupa'dan Kuzey Afrika, Güney Rusya, Ortadoğu, Horasan, Mâverâünnehir, Hindistan ve Çin'e kadar gider ve Fransızca, Slavca, Grekçe, Arapça, Farsça konuşurlardı.

Eskiçağ ve Ortaçağ'da ticaret yolları vasıtasıyla Çin, İran, Hindistan, Rus stepleri ve Baltık ülkelerine bağlanan Mâverâünnehir VIII. yüzyılda iktisadî açıdan büyük gelişme göstermiştir. Orta Asya'daki tâcirler nehir yoluyla kuzeye işlenmiş mal götürüp buralardan ham madde ve kürk alırdı. İskandinav, Rus ve Baltık ülkeleriyle ticarette İdil Bulgarları ve Hârizmliler su yolları üzerinden büyük rol oynamıştır. İslâm ülkelerinden gelen tâcirler

vasıtasıyla İslâmiyet kısa zamanda Bulgarlar arasında yayılmış, müslüman olan Bulgar Kralı Almış Han, 920'de Bağdat'a elçi göndererek İslâm'ı öğretecek din âlimleriyle cami ve kale yapacak mimarlar istemiştir. Halife Muktedir-Billâh'ın 922'de Bulgar ülkesine gönderdiği Gürgenç'ten 3000 deve ve 5000 kişiyle yola çıkan elçilik heyetinde bulunan İbn Fadlân bu yolculuğu seyahatnâmesinde anlatmıştır. Sibirya düzlükleri, İran, Çin ve Hindistan ile Avrupa'daki Güney Rusya ve İskandinav ülkelerini birbirine bağlayan ana yolların kavşak noktasında bir ticaret merkezi konumuna sahip Hârizm'in de bu devirde özellikle Deştikıpçak ve Aşağı Volga arasında eşya nakliyatındaki yeri önemliydi. Hârizm'deki Kuzey ve Doğu Avrupa ile Güney Rusya'da da faaliyet gösteren müslüman tâcirlerin söz konusu ticaret yollarından getirdiği çeşitli emtia Hârizm pazarlarında satılırdı. Moğollar'ın bütün Şark İslâm dünyasını istilâ etmelerinin sebebi de ticaretti. Rusya, Polonya ve İskandinavya'daki arkeolojik kazılarda bulunan çok sayıda Sâmânî-İslâm sikkesi, IX. yüzyılda müslüman tüccarın İzlanda'ya kadar gittiğini veya en azından etki alanını genişlettiğini gösterir. Söz konusu bulgular Mâverâünnehir'in de adı geçen yerlerle canlı ticarî ilişkilerin varlığını ispatlar. Dolayısıyla bu dönemde serbestçe ve yoğun biçimde tedavül edebilen mal-para birimlerinin dünya ticaretini kolaylaştırdığı söylenebilir. İlgili verilerin kanıtladığı üzere İslâm dünyasında pâyitaht dışındaki bölgesel darphâneler yakınlıklarına göre ya maden ocakları civarında veya önemli yerel idarî ve ticarî merkez durumundaki şehirlerde kurulmuştur.

Bu bağlamda özel sermayeyi oldukça likit ve hareketli hale getiren, devlet gelirlerinin transferini ve resmî ödemeleri kolaylaştıran kıymetli kâğıtların da uluslar arası ticaretteki rolü vurgulanmalıdır. Bunlardan hamiline düzenlenebilen ve ciro edilebilenlerin tedavül kabiliyeti yüksekti. Hz. Peygamber devrinden beri kullanılmakta olup 18 (639) yılından itibaren Câr Limanı'nda istihkak senedi niteliğine bürünen sukûk neticede bir çeşit murâbaha endeksli varlığa dayalı tahvil gibi işlem görebilmiştir. Yeni İslâm devletinin Resûl-i Ekrem ve ilk üç halife gibi bizzat ticaret yapmış idarecilerce yönetildiği gerçeği, kıymetli evrakın idarî kademelerde yaygın biçimde benimsenmesinde rol oynamış olabileceğini düşündürmektedir (Morony, XX [1993], s. 699). İslâm tarihinde ilk birkaç yüzyıl içinde iktisadî ve ticarî hayatın canlanmasıyla beraber ödemeyi kolaylaştıran, alacak veya borcun bir yerden başka yere naklini sağlayan borç senedi,

ödeme emri/çek, poliçe niteliğindeki bazı kıymetli evrak IV. (X.) yüzyılda iyice yaygınlaşmış, üzerindeki değerler artmış ve merkezleri Bağdat'ta, şubeleri diğer şehirlerde bulunan sarraflar/cehbezler bunda önemli roller oynamıştır. Bu ticaretin gelişmesi bir çeşit bankerlik kurumunun doğmasına zemin hazırlamış, sarraf bütün müslüman pazarlarının vazgeçilmez unsuru haline gelmiştir. IX. yüzyılda sarraflar zengin tüccara ve devlete finans hizmetleri vermiştir. Faiz haram olduğu için bu işi daha çok gayri müslimler yapmıştır. Batılı ülkeler, İslâm dünyasından gerek Haçlı seferleri sırasında Ortadoğu gerekse İber yarımadası üzerinden kıymetli evrak hukukunun başı çektiği çok şey öğrenmiştir. Batı'da "check/chèque, traffic, tariff, risk, tare, calibre, magazine, wechsel, wissel, douane" gibi kelimelerle ifade edilen araç ve kurumlar genelde Haçlı seferleri sırasında Avrupa'ya aktarılmıştır. Haçlılar İslâm süs eşyalarınıda ülkelerine taşımıştır. Dokuma, seramik, cam, deri, lake, pirinç mâmullerinde İtalyan Rönesansı tarzındaki örneklerin dünyada ün kazanmasından sonra bile müslüman sanat ürünlerinin toplanıp ucuz sanayi taklitlerinin yapılması işi sürdürülmüştür.

Abbâsî idaresi altında devrin bütün medeniyet havzalarına komşu ve ana aracı konumunda olan müslüman tâcirler hepsinden tecrübe, mâlûmat ve mal alarak çağdaşları arasında en geniş bilgiyi edinmekle kalmayıp birinden diğerine de aktarmış, İslâm topraklarında geliştirilen ticaret kalıpları Romalılar ve Persler'inkileri

aşmıştır. Deniz ve kara güzergâhları coğrafî şartlarca belirlenmiş olduğundan pek değişmemekle beraber İslâm'ın kentsel gelişimi, hukukî düzenlemelerle akidlerin ve malî araçların sağlanıp uygulanabilir bir yapıya kavuşturulması, müslümanların ticaretini besleyen üretim ölçeği gibi noktalarda ciddi farklılıklar vardır. Romalılar ve Persler, Doğu ticaret metâının sadece belli şehirlerden geçmesine izin vermiş, gelen ürünlere yüksek gümrük uygulamış, ihracatı tarım ürünleri ve bazı mâmul mallarla sınırlamıştır. Buna karşılık İslâm gümrük vergilerinin genelde düşüklüğü, giriş-çıkış kapılarının fazlalığı çok daha geniş kapsamlı, karmaşık ve yoğun ticaret kalıplarının varlığına kanıttır (EI^2 [İng.], X, 470). Müslümanların başlangıçta siyasal, daha sonra kültürel birliğe dayanan ve Atlantik kıyılarından Çin sınırına, İdil havzasından Sahrâ'ya kadar yayılan dârülislâmın tamamını kapsayacak şekilde bir ortak pazar oluşturup bu geniş bölgede ticaret yollarını konaklama tesisleriyle donatmalarının önemli

bir küresel aktör olmalarında rolü büyüktür. Bilhassa ticarî güzergâhlardaki yapılar ticaret merkezleriyle taşrayı birleştiren en önemli unsurdur. Abbâsî hilâfeti ulaşım güvenliğini sağladığı gibi kervan yolları üzerinde kuyular ve kervansaraylar yaptırmış, ticaretin gelişmesini hızlandırmış, bu sayede kara ve deniz ticareti kısa sürede gelişmiştir. Neticede bu dönem için her ticaret yolunun Bağdat'a çıktığı ve dünya eşya fiyatlarının tesbitinde Bağdat ve İskenderiye pazarlarının esas alındığı söylenebilir. Gerek devlete gerekse tüccar ve hacılara ülkeler hakkında bilgi çoğunlukla müslüman coğrafyacılar tarafından verilmiştir. Çin, Hint, Orta Asya ve Kuzey Afrika ürünlerinin el değiştirdiği ticaretin hacmi ve çeşitliliği hakkında Câhiz'in III. (IX.) yüzyılda yazdığı et-Tebaṣṣur bi't-ticâre adlı eserde önemli bilgiler vardır. Süleyman et-Tâcir adlı bir tüccarın aynı yüzyılın ortalarında kaleme aldığı Aḫbârü'ṣ-Ṣîn ve'l-Hind adlı seyahat günlüğü niteliğindeki nâdir kitaplarda da bu tür bilgiler bulunmaktadır.

Ticaret taifesinin "vekîlü't-tüccâr/emînü't-tüccâr" denilen reisine bilhassa İran ve Hindistan'da verilen "melikü't-tüccâr" unvanı, diğer bölgelerde farklı anlam kazanarak yabancı ülkelerdeki bir nevi ticarî temsilciye verilmeye başlanmıştır. Benzer şekilde özellikle Venedikli tüccarın ülke dışında ticaret kolonileri oluşturmasıyla beraber bunların korunması ve idarî-hukukî işlemlerinin kolaylaştırılması için konsolosluk görevi ihdas edilmiştir. Muhtemelen, ilk konsolos XII. yüzyılın başlarında İskenderiye'de görev yapmış olup kendisine Venedik Devleti ödeme yapardı. Ortaçağ İtalyan şehir-devletlerinin deniz aşırı ticarî faaliyetlerinin ortaya çıkardığı konsolosluk kurumu diplomatik elçilik değil bir şehrin yabancı ülkelerdeki ticaret temsilciliğiydi. Tâcirlerin aralarından seçtiği bir mümessil konsül olarak mahallî hükümetlerle işleri yürütür, sorunları çözer, vatandaşlarının noterliğini yapar, kendi ülkelerine seyahat etmek isteyenlerin vize işlemlerini gerçekleştirirdi (DİA, XXVI, 178-179).

V-VII. (XI-XIII.) yüzyıllar arasındaki ikinci dönem Uzakdoğu ve Güney Avrupa'da değişen bölgesel ve uluslar arası şartları içerir ki bunlar doğudan tekrar Akdeniz'e doğru bir iktisadî, siyasî ve coğrafî kaymayı yansıtır. Bunda X. yüzyıldan sonra Abbâsîler'in zayıflaması ve XI. asırdan itibaren İslâm dünyasının çeşitli cephelerde işgale mâruz kalmasının, özellikle Asya'dan batıya yönelen Tatar akınlarının kara yollarını bir süre tıkamasının büyük rolü olmuştur. Parçalanan müslüman birliği iktisadî

istikrarın bozulmasına, yeni kurulan devletçikler de sınırların, dolayısıyla transit kara ticaretinde vergilerin artmasına yol açmıştır. Artık Asya aşırı ticaret, Moğollar'ın bölgeyi iktidarları altında yeniden birleştirip düzeni sağlamalarına kadar yaklaşık dört asır aksayacaktır. Bütün Kuzey Afrika'ya hükümran olup Akdeniz egemenliğini ellerine geçiren Fâtımîler, Bizans'ın Doğu Akdeniz'deki faaliyetlerini önlemek için Kahire, Dimyat ve İskenderiye gibi şehirlerdeki tersaneleri geliştirip donanmayı güçlendirmiştir. Ancak Mısır üzerinde Fâtımî ve ardından Eyyûbî hâkimiyeti altında yerli üretime dayalı ticaretin pekişmesinin yanı sıra Mısır'la beraber Sicilya, Tunus ve Endülüs liman şehirlerinde yoğunlaşan sıkı bir Akdeniz ticaret ağı oluşmuştur (EI² [İng.], X, 470). Ali b. Osman el-Mahzûmî'nin el-Minhâc'ında VI. (XII.) yüzyılın ortalarında İskenderiye, Tennîs, Dimyat gibi uluslar arası limanlarda yük veya yolculardan alınan gümrükle rıhtım vergi, resim ve harçlarının dökümü yapılmakta; ithal, ihraç ve transit ticaret mallarına ilişkin ayrıntılı bilgi sunulmakta; bu limanlarda uygulanan idarî-malî sisteme ve personele dair bilgiler verilmektedir. Fâtımîler, daha önce Mezopotamya ve Basra körfezi üzerinden yürütülen ticareti Mısır ve Kızıldeniz hattına kaydırmış, ticaretin ağırlığını Irak ve Uzakdoğu'dan Akdeniz'e çekerek mâmul mallar üzerine yoğunlaştırmıştır. Kızıldeniz'in tarihten bugüne uzanan önemi hac yolları ve Avrupa-Hindistan-Uzakdoğu ticaret yolu üzerinde olmasındandır. Hint Okyanusu'ndan gelen gemiler Aden'den sonra Cidde, Yenbu‘ (Câr), Hudeyde ve Masavva‘ gibi limanlara uğrar, ardından Süveyş veya Akabe körfezlerine yönelirdi; Akdeniz limanlarına ulaştırmak üzere getirdikleri mallar ise kervanlarla buralara taşınırdı. Böylece Kızıldeniz'i kontrol eden siyasî güç eline ticaret ve hac yollarına hâkimiyet gibi önemli bir avantaj geçirmiş olurdu.

VI. (XII.) yüzyıldan Memlük sultanlarının baharat ticaretini tekellerine aldıkları IX. (XV.) yüzyılın ortalarına kadarki dönemde Mısır'ın doğu ticaretinde Râzâniyye tâcirlerinin yerini, özellikle Hint Okyanusu ve Kızıldeniz'de faaliyet gösteren ve Kârimî denen siyasî himayeye mazhar tüccar sınıfı almıştır. Kârimîler, bu ticaretten kendilerinden önceki tüccarla kıyas kabul etmeyecek kadar servetler kazanmıştır. Bunların "kebîrü't-tüccâr/reîsü't-tüccâr" unvanı verilen başkanlarının Memlük sultanları huzurunda büyük saygınlıkları vardı; öyle ki nâzırü'l-bahâr ve'l-kârim onların çıkarlarını korumakla da sorumluydu (Curtin, s. 115; EI² [İng.], IV,

640-643). Her ne kadar Kârimîler'in etkinlik alanlarını Mağrib'den Çin'e kadar genişlettiklerine dair kayıtlar varsa da VII. (XIII.) yüzyılın sonlarına doğru Kuzey Hindistan ekonomisi güçlenmeye başlayınca Arap ve İranlı denizciler Hint Okyanusu'ndaki üstünlüklerini çoğunluğu Hindu olan Gucerâtlılar'a kaptırmıştır.

Nitelikli iş gücü sayesinde Endülüs, yaşanan bütün olumsuz gelişmelere rağmen V. (XI.) yüzyılda da Avrupa'nın en müreffeh bölgesi olma özelliğini koruyabilmiştir. Mağrib'de hüküm süren Murâbıtlar ve Muvahhidler zamanında bilhassa Endülüs'e nakliyecilik yapılmış, güçlü donanmalarla Batı Akdeniz bölgesi kontrol altında tutulmuştur. Bununla beraber XI. yüzyılda hıristiyan Batı müslüman Doğu ile temaslarını arttırmış, Bizanslı ve Sicilyalı tâcirler Mısır limanlarına sık sık uğramıştır. Endülüs müslümanlarının giderek zayıflaması yüzünden ve özellikle Haçlı seferleri sırasında hıristiyanlar Akdeniz'de serbestçe dolaşmaya başlamıştır. Venedik ve Cenova'nın, tüccar sınıfının devlet gücünü sistematik biçimde arkalarına alarak Adriyatik ve İyon denizlerindeki etkinliklerini Akdeniz'e taşımaları Haçlılar'ın deniz yoluyla Filistin'e ulaşmalarını kolaylaştırmıştır. Kudüs Haçlı Krallığı'nın Doğu

Akdeniz sahil şehirlerini ele geçirmesi bilhassa Venedikliler'le Cenevizliler'i güçlendirmiştir. Avrupalılar, zirâî ve sınaî bakımdan daha ileri seviyedeki İslâm dünyasının ürünlerini almak için Doğu Akdeniz limanlarına gelmiş, Latin Haçlı devletleri Antakya, Trablusşam ve Kudüs'te ticarî üsler kurmuş, böylece Akdeniz Doğu mallarının Avrupa'ya nakledildiği bir ara ticaret bölgesine dönüşmüştür. 1043-1100 yılları arasındaki dönemde müslüman ve Bizans donanmaları özellikle İtalya şehirlerinin donanmalarına galip gelirken XII. yüzyılın başında Avrupalılar Korsika, Sardinya, Sicilya, Güney İtalya ve hatta Filistin ile Suriye sahillerindeki müslüman hâkimiyetini kırmıştır. Akdeniz'de Sicilya Normanları, Venedik, Cenova, Piza, Napoli, Amalfi gibi bütün Ortaçağ boyunca siyasî ve ticarî açılardan güçlü denizci devletler kurulmuş, Avrupa'nın irtibat noktalarını oluşturan Tunus ve Sicilya aynı yüzyılda yerini kademeli biçimde İtalya ticaret şehirlerine kaptırmıştır. Avrupa'nın bu devirde başlayan Akdeniz hâkimiyeti XVI. yüzyıldaki Osmanlı hükümranlığı dışında varlığını sürdürmüştür. Avrupalılar, Abbâsî Devleti'nin çöküşüyle (656/1258) Osmanlı Devleti'nin kuruluşu arasındaki

boşluğu iyi değerlendirmiştir. Müslümanların ve Bizans'ın bu rekabette geriye düşmelerinin sebepleri arasında İslâm âlemindeki mücadeleler, Bizans'ın Malazgirt yenilgisi, Endülüs'teki iç kavgalar sayılabilir. Çünkü bu sırada Batı Avrupa dışındaki Akdeniz-Karadeniz ülkeleri dış istilâların etkisinde kalmıştır.

Genelde Akdeniz müslüman denizciliğinin zayıflaması temayülüne rağmen bahriye araçları, Arapça seyrüsefer rehberleri, gemilerin çeşitliliği ve donanımı, liman şehirlerindeki tersanecilik hizmetleri, IX ve X. yüzyıllarda zirveye ulaşan denizcilik sanayiinin ve görkemli ticaret filosunun hâlâ varlığını sürdürdüğünü gösterir. V. (XI.) yüzyıla ait kaynaklar gemilerden bir tanesinin direk uzunluğunu 23 m., kargo kapasitesini 300 ton olarak kaydeder. Hafif teknelere sahip olan tüccar da nehir nakliyatına katkıda bulunmuştur. Ancak tersanecilikteki gelişme XI. yüzyılda kereste kıtlığı, tersaneler üzerindeki devlet tekeli, angaryacılık gibi sebeplerle neredeyse durmuştur. Buna rağmen meselâ VI. (XII.) yüzyılda müslümanlar dümeni icat edebilmiştir. Bu dönemde hukuk sistemi ticaretin yanı sıra açık deniz ve kıyı seferlerini, gemi kiralama sözleşmelerini, mevsimsel işçilikleri, kâra ve zarara katılım ortaklıklarını, safra ve enkazla ilgili meseleleri daha ayrıntılı biçimde düzenlemiştir (EI^2 [İng.], X, 471-472). Parasal sistemin birleştirilmesine rağmen bölgesel sikkeler tamamen yok olmamıştır. Nitekim bir bölgenin paraları kolayca diğerlerinin birimleriyle değiştirilebilmiştir. Ancak ticaret XI. yüzyıldan itibaren dirhemlerin kıtlığı ve tezyifinden zarar görmüş, böylece Akdeniz bölgesinde dirhem-dinar kurunda ciddi dalgalanmalar yaşanmıştır. Haçlılar ve İspanya'daki hıristiyan idareciler tarafından sürekli İslâm sikkesi kesilmesi bu paranın sağlam dinar ve dirhem peşindeki uluslar arası işlemlerde oynadığı rolün göstergesidir (a.g.e., X, 471). V. (XI.) yüzyıldan başlayarak gerek ticarî münasebetler gerekse Haçlı yağması sebebiyle Batı Avrupa'ya bol miktarda altın sikke girmiştir. Bunun bir kısmının Batılılar'ın İslâm dünyasıyla yaptıkları ipek, baharat vb. ticaret karşılığında İslâm dünyasına geri geldiği söylenebilir; büyük kısmı Bizans'a gidiyor ve oradan nomisma olarak yeniden İslâm dünyasına geçiyordu.

Anadolu'nun İslâm dünyasına katılması ve Selçuklular'ın ticarî ilişkileri engelleyenleri bertaraf etmek için seferler düzenleme, mal ve can güvenliğini sağlama, saldırıya uğrayan tâcirlerin zararlarını karşılama, vergi

muafiyeti ve indirimi gibi politikalarıyla kuzey-güney ve doğu-batı ticaret yolları açılmış, Çin'i Orta Asya ve İran üzerinden Mezopotamya'ya, oradan Akdeniz kıyısındaki Antakya ve Sûr limanlarına bağlayan İpek yolu canlanmıştır. Anadolu, Horasan ve Irâk-ı Acem'den Kirman'a gelen kervanlar mallarını bölgenin Tiz, Hürmüz gibi limanlarından Uman, Bahreyn, Hindistan, Çin, Zengibar, Habeşistan, Mısır ve diğer yerlere götürüyordu. Ticaret kervanları Mâverâünnehir, Hârizm, İran, Azerbaycan, Irak, Suriye ve Anadolu'da güvenli bir şekilde sefer yapabiliyordu. Zira Anadolu Selçukluları bu yollar üzerinde seyahat emniyetini sağlamak, yolcu ve kervanların istirahatini temin etmek gibi amaçlarla kervansaray/ribât adı verilen kale benzeri konaklama tesisleri kurmuş, bunlar uluslar arası ticaretin gelişmesine yardımcı olmuştur. Haberleşme için kurulan menziller ticaretin vazgeçilmezleri arasındaki iletişim ve ulaşıma devlet tarafından verilen önemi göstermektedir. Anadolu Selçukluları iç ve dış ticareti geliştirmek amacıyla önemli liman şehirlerinden Karadeniz sahilindeki Samsun ve Sinop'u, Akdeniz kıyısındaki Antalya ve Alanya'yı fethedip Sinop ve Alanya'da tersane kurmuşlarsa da Venedikliler ve Kıbrıs Frankları'na imtiyazlar verip denizlerdeki ticarî hâkimiyeti onlara bırakmışlardır (DİA, III, 127). Halbuki Memlükler 690'da (1291) son Haçlı kalesi Akkâ'yı alınca IV. Nicolas'tan başlayarak papalar müslüman hükümdarlarla yapılan ticaret anlaşmalarını, hatta İslâm ülkelerinde seyahat etmeyi dine aykırı sayan bir dizi emirnâme yayımlamıştır.

V. (XI.) yüzyılın ortalarından itibaren müslüman tüccar Hazar ülkesine sıkça ziyaretlerde bulunmuştur. Meşhur ticaret yollarının kesiştiği milletler arası bir ticaret merkezi olan İdil'den hareket eden tâcirlerin Endülüs ve Çin'e ulaştıkları bilinmektedir. Hazarlar ile müslümanlar arasındaki ticaret Bağdat-Rey-Berdea-Derbend-İdil yolu; Cürcân'dan başlayan ve Hazar denizinden İdil'e ulaşan, Don ve İdil nehirleri vasıtasıyla İskandinavya'ya uzanan ticaret güzergâhı; Hârizm'den Hazar topraklarına ve oradan Bulgarlar'a giden yol üzerinden yapılıyordu. Her milletten tüccarın gelip yerleşmesine ve mesleklerini icra etmesine izin verilen Hazar topraklarının Batı Avrupa, Yakındoğu ve Uzakdoğu arasındaki transit ticarette büyük önemi vardı. Elde edilen gümrük vergisi Hazar Hakanlığı'nın en mühim gelirini oluşturduğundan tâcirlerin her türlü güvenliği sağlanıyordu. Merkez İdil'deki en kalabalık tüccar sınıfını 10.000 kişiyle müslümanlar teşkil

ediyordu. Hazar ülkesinde oturan ve buraya gelip giden müslümanların hukukî işlerine bakmak üzere hakan tarafından “hız” unvanlı bir memur görevlendirilmişti (DİA, XVII, 119-120). XI. yüzyıl başlarında Hazarlar’ın güçlerini kaybedip Kumanlar’ın kuvvetlenmesiyle birlikte müslüman ülkelerle kuzey stepleri arasında deniz ticareti yavaş yavaş kesilme noktasına gelmiştir. Bununla beraber müslümanların elinde bulunan güney limanlarında bu sektörde bir aksama olduğu söylenemez. VI. (XII.) yüzyılda Bizans’ın izniyle Karadeniz’e geçen Venedikliler’le Cenevizliler de Hazar denizi yolunu ticaret amacıyla kullanmıştır. Moğol istilâsı ve Altın Orda Devleti’nin İslâmiyet’i kabul etmesinin ardından Hazar bölgesi politik ve kültürel birliğe kavuşmuş, deniz ticaretinde ciddi büyüme sağlanarak Hazar denizi, Avrupa’nın Karadeniz üzerinden Orta Asya’ya ve Hindistan’a giden büyük ticaret hattının önemli bir bağlantısını oluşturmuştur. Moğol istilâsından hemen sonraki yıllarda Cenevizliler, Gîlân’dan ipek taşımacılığı ile başlayıp sahilde üretilen diğer mallarla sürdürdükleri ticarette Hazar’ı kullanmışlardır (a.g.e., XVII, 110-111). Altın Orda Devleti’nin idaresi altındaki

Karadeniz’in kuzey kesimiyle Mısır arasında VII ve VIII. (XIII ve XIV.) yüzyıllarda ticarî bağlar oldukça sıkılaşmıştı. 1260’lı yıllardan itibaren Latin tâcirleri ve özellikle Cenevizliler Karadeniz’de ön plana çıkmış, Kefken, Amasra, Sinop, Samsun, Fatsa, Trabzon, Balaklava, Kefe ve Suğdak’ta önemli ticaret kolonileri kurmuştu. Akdeniz ile Baltık denizi arasındaki ticarî faaliyet Karadeniz’deki limanlarda kesişirdi. Azak ve Tuna deltasında bulunan limanlar da hayli hareketlenmişti. Cenevizliler, Galata’daki kolonileri vasıtasıyla ticarî ağı yönlendiriyordu. Bu dönemlerde her tarafta konuşulan Türkçe anlaşma dili olarak ön plana açıkmış bulunuyordu.

XI. yüzyıldan itibaren Arap, Hint ve İran asıllı müslümanlar deniz yoluyla Burma’ya (Birmanya) gelerek yerleşmiştir. Budizmin koruyucusu olan pagan krallar, diğer ülkelerden gelen ve yerli halk arasında Pathi/Kala adıyla tanınan müslüman yerleşimcilerin dinî uygulamalarına ve yerli kadınlarla evlenmelerine izin vermişti. IX. yüzyıldan itibaren Arap, Hint ve İran asıllı müslüman tâcirler, Basra körfezinden ve Kızıldeniz’den Uzakdoğu’ya kadar yaptıkları deniz ticareti sırasında su ve diğer ihtiyaçlarını karşılamak için bazan Burma sahillerine uğramışlardır (DİA,

XXXII, 254). Bu dönemde ticaret politikasını sistemleştiren Sung hükümetinin yabancıları koruyan tedbirler alması müslümanların Çin'e akın etmesini yeniden hızlandırmış, özellikle Zeytun, Khanfu'dan daha önemli bir milletler arası ticaret merkezine dönüşmüştür. VIII. (XIV.) yüzyılın başlarında bölgeye gelen İbn Battûta, Güney Sung devrinden (1127-1279) beri Zeytun'un dünyanın en büyük limanı olduğunu, burada 100'den fazla büyük ve çok sayıda küçük gemi bulunduğunu kaydetmektedir. Yüan imparatorları (1271-1368), özellikle vergi toplanmasında ve milletler arası ticaret işlerinde tecrübeli müslümanları tercih etmişlerdir. Çin ile Orta Asya, İran, Ortadoğu ve Avrupa arasındaki İpek yolu ticaretinde de müslümanlar önemli rol oynamıştır. Bunlar deve, at, halı ve yeşim gibi değerli taşlar ithal edip Çin'den ipek, seramik, porselen ve baharat ihraç ediyordu. Çinliler müslümanların zevkine uygun biçimde üretim yapmaya dikkat ederlerdi. Müslümanların ticarî faaliyetleri kadar müslüman tâcirler birliği sistemleri de Yüan ekonomisi için değerli hizmetler yapmıştır. Bu sistem, kervanların sermayelerini toplamak ve Moğol aristokratlarının kârlı yatırımlarına yardımcı olmak amacıyla kurulmuştu (DİA, VIII, 324-326). Bazı müslüman tâcirler zaman zaman Kore ve Japonya'ya kadar gitmiştir. Müslümanlarla olan ilişkilere değinen ilk resmî kayıtlar Koryo hânedanının kroniklerinde bulunmakta ve 1024'te Râzî adında birinin yönetiminde 100 kişiden fazla Arap (Tashi) tüccarının Kore'ye geldiğinden bahsetmektedir. 1231 yılında Moğollar, Kore'yi kontrolleri altına aldıkları sırada müslüman göçmen ve tâcirler ülkenin birçok yerinde yerleşmişti (DİA, XXVI, 200).

Bu dönemde İslâm ülkelerindeki piyasaların durumuyla ilgili değerlendirmeye gelince, meselâ V. (XI.) yüzyıl âlimlerinden Mâverdî, Allah'ın insanların yararlanması için dört çeşit üretim ve kazanç yolu yarattığını söyler; bunlardan ziraat ve hayvancılığı aslî, ticaret ve sınaati fer'î meslekler diye niteler. Ona göre ticaret iki türlüdür: Yerli ticaret fırsatçılık ve karaborsacılığa uygunluğu sebebiyle saygın kişilerce tercih edilmez. Dış ticaret ise külfetinin ve riskinin yüksekliği, büyük sermaye gerektirmesi bakımından bir cesaret işi olup öncekinden daha faydalıdır (Edebü'd-dünyâ, s. 305-311). Ortadoğu ve Akdeniz ticaretinin altın çağını tasvir eden Ca'fer b. Ali ed-Dımaşkī tüccar sınıfını üçe ayırır: Toptancı/istifçi (hazzân); ithalâtçı (rakkâd) ve ihracatçı (mücehhiz). Dımaşkī, malı ucuzken alıp istifleyen ve pahalanınca piyasaya süren tâcire fiyat dalgalanmaları konusuna dikkat etmesini öğütlemektedir. İthalâtçı,

özellikle yolculuk ve taşımacılığın güçlüklerine ve beklenmeyen aksaklıklara karşı önlem almalı, piyasalar ve gümrük tarifeleri konusunda önceden bilgilenmeli, çeteleler tutup kayıtlarını güncellemelidir. İhracat gerçekleştirildiği beldelerdeki güvenilir acentelerce yürütülür; temsilciler de kâr ortaklığı usulüyle tâcirin ve kendilerinin çıkarlarını gözetirler. Dımaşkī ayrıca satılan mala ait ödemelerin belirli bir tarihte taksitle veya krediyle yapılmasına göre ticaret şekillerini tasnif eder (el-İşâre, s. 70-75; krş. İbn Haldûn, s. 366). Mâverdî şehirleri de işlevlerinin çeşitliliğine ve yoğunluğuna göre ziraî ve girişimci/ticarî olmak üzere ikiye ayırır. Ona göre gelişmişliğin göstergesi ve iktidarın aynası konumundaki girişimci şehirler taşra kentlerinin ortasında, düzenli alıcıları barındıran ticaret merkezlerine yakın olmalı, taşımacılığa imkân veren su ve kara yolları üzerinde bulunmalı, ulaşım güvenlikleri sağlanmalı, rüsûm ve vergileri hafif tutulmalıdır (Teshîlü'n-naẓar, s. 211-213). Onun tasvir ettiği bu düzenli, hiyerarşik, çok işlevli kentler ağında tüccar, gerek esnafın gerekse çiftçinin istisnâʻ ve selem gibi işlemler vasıtasıyla fason üretim yapmasına, girişimci/ticarî şehirle diğerleri, köyle kent, ham madde ve ara mal üreticisiyle sanayici arasında bağlantı kurulmasına aracılık etmiş, merkeze siyasî tâbiyeti de kapsayan karşılıklı bağımlılığa katkıda bulunmuştur. Bu vesileyle, tüccarın selem sözleşmesini bir riskten korunma (hedging) yöntemi olarak kullandığı söylenebilir.

VIII-X. (XIV-XVI.) yüzyıllar arasındaki üçüncü dönemin en çarpıcı özelliği Avrupalı tüccarın İslâm pazarlarına yoğun biçimde nüfuz etmesi ve önce Doğu Akdeniz ticaretine, X. (XVI.) yüzyıldan itibaren dünya ticaretine hâkim olmaya başlamasıdır. İtalyanlar'ı Fransa, İngiltere, Danimarka, İspanya, Portekiz ve Hollanda izlemiş, bu devletler, geçmişin aksine Akdeniz kıyılarındaki İslâm topraklarını devamlı tehdit edip buradaki ticareti ellerinde tutmuştur. Aslında bu süreç, daha VI. (XII.) yüzyılda İslâm topraklarından geçen transit ticaret mallarının veya yerli mahsuller yahut yarı mâmul ürünlerin gerek Batı'ya gerekse müslüman ülkeler arasında Avrupa gemilerinde taşınmasıyla başlamıştı. Böylece müslümanlar, transit ticarette aracı konumuna düşerken ham madde ve yarı mâmul malların ihracatını kısmen koruyabilmiştir (EI² [İng.], X, 472). Haçlılar, İtalyan şehirlerinin ticaret kalıplarının değişiminden büyük ölçüde sorumludur. Aslında Akdeniz'deki İslâm ticarî yapıları daha önce müslümanların pek giremediği, büyüyen Avrupa pazarlarının etkisiyle aşınıp değişiyordu.

Esasen Piza, Cenova, Venedik tâcirleri Haçlı seferleri öncesinde ve bu seferler sırasında müslümanların Uzak ve Yakındoğu ticaretine müdahale ediyor, bazan da ortak oluyorlardı. Bunlar Haçlı ordularını taşımaları ve deniz savaşlarındaki aracılıkları sayesinde özellikle Yafa, Askalân, Kayseri, Akkâ, Sûr, Sayda, Beyrut ve Antakya gibi işgal altındaki şehirlerde imtiyazlı konum kazanmış, kimden yana olsalar ayrıcalık ve yurttaşları için konsolosluk himayesi kapmıştır. Haçlılar'ın çekilmesinden sonra İtalyanlar'ın bölge ticaretine âşinalıkları ve yerel piyasalarda tuttukları köprü başları, kendilerinin Kuzey Avrupa'nın baharat ve diğer Doğu mallarını talep eden pazarlarıyla bağlantı sağlamalarına imkân vermiştir. Akdeniz taşımacılığındaki üstünlükleri sayesinde müslümanların bölgesel ticaretinden -değişen siyasî şartların da yardımıyla- önemli bir pay kapıp İslâm topraklarındaki faaliyetlerinin hacmini arttırmış,

konsolosları ve noterleriyle kalıcı hale gelmiştir (a.g.e., X, 473).

Özellikle Haçlılar ve Avrupalılar arasındaki birliği önlemek ve gelir kaynaklarını arttırmak için XII. yüzyıldan itibaren uluslar arası ticarette önemli roller üstlenen Batılı tâcirlere ve şirketlere geniş kapsamlı imtiyazlar tanınmaya başlanmıştır. Hârizmşahlar, Memlükler, Selçuklular, İlhanlılar, Osmanlılar, Safevîler, Bâbürlüler gibi İslâm devletleri ayrıcalıklar vermede birbirlerini izlemiştir. Doğu-Batı ticaret yolları üzerinde bulundukları için İslâm devletlerinin Hindistan'dan Çin'e kadar Doğulu tüccara da imtiyazlar bahşettiği görülmektedir. Ayrıcalıklar, veren ülkeden ziyade alanın çıkarlarına hizmet etmiş, mütekābiliyet esasına dayanan imtiyazlardan askerî, siyasî ve iktisadî güç sahibi Avrupalılar sömürgeleştirme politikalarını gerçekleştirmek için yararlanmıştır. Buna karşılık Avrupa'da korumacı Merkantilist politikalar benimsenmiştir. Osmanlılar'da zamanla kapitülasyon özelliği kazanan ticarî ayrıcalıklar, yerli tâcirlerin "Avrupa tüccarı" statüsünden yararlanabilmek amacıyla imtiyaz sahibinin himayesine girmesine sebep olacak boyutlarda bir haksız rekabet ortamı doğurması bakımından millî hâkimiyeti zayıflatıcı rol oynamıştır.

İran ve Irak'ın Moğollar'ca istilâsı, özellikle Uzakdoğu baharat ticaretinde Irak içlerinden Basra körfezine ve Mısır'ın istikrarlı bir çıkış noktası oluşturduğu Kızıldeniz'e doğru bir kaymaya yol açmıştır. Müslüman tüccar daha önce rekabetçi olarak doğrudan girmediği gelişip dönüşen Kuzey

Avrupa pazarlarından yararlanamamıştır. Sonuçta Avrupalı tâcirler, kendi pazarlarını doyurmak için Doğu Akdeniz ticaretinden nemâlanmaya başladıklarında müslüman meslektaşları sadece ithal edilen baharatın yeni piyasalara arzından mahrum kalmamış, ayrıca kendi bölgesel pazarlarını da kaptırmıştır. Avrupalı tüccarın Batı Akdeniz limanlarına girişi, VI. (XII.) yüzyılda Tunus'u ele geçiren Muvahhidler'in Piza ile antlaşmalar imzalayıp sistemli ticaret tarifelerini oturtmasıyla beraber düzenli bir hal almıştır. İtalyan şehirleri karşılıklı ticaretle Tunus ve Cezayir limanlarının kalkınmasına katkı sağlamış, Marsilyalılar, Katalanlar ve Portekizliler, Mağrib'in Akdeniz ve Atlantik limanlarıyla ticaret yapmıştır. Mağrib'in büyük altın fazlası bulunduğu, Merînîler'in VII-VIII. (XIII-XIV.) yüzyıllarda Kastilya şövalyelerini ve Aragon gemilerini kiralamak için düzenli biçimde ödedikleri bol altın ve dinarlardan anlaşılmaktadır. Aragon, Kastilya ve Cenova krallıkları Enfâ'da (Kazablanka) -IX. (XV.) yüzyılda Portekizliler tarafından tahrip edilene kadar-dâimî temsilci bulundurur ve ticaret gemileri limana gelip giderdi. Önemli iktisadî gelişmelerin görüldüğü Merînîler döneminde hıristiyan ülkeleriyle ticaret Sebte, Selâ, Asîle ve Enfâ gibi liman şehirlerinden yapılıyordu. İhraç ürünleri arasında yer alan yünlü kumaşlar Avrupa'da "merino(s)" ismiyle meşhur olmuş, ayrıca ülkenin üstün kaliteli deri ürünleri Batı'da Mağrib'e nisbetle "maroquin/maroquinerie" adıyla ün kazanmıştır (DİA, XXIX, 197).

Bu dönemdeki gelişmeleri Osmanlılar'ın konumu etkileyip dengelemiş ve gerilemeyi geciktirmişse de İtalyanlar Doğu Akdeniz'e yerleşirken Türk tâcirleri ancak IX. (XV.) yüzyılın sonlarında İtalya topraklarına ayak basıp Venedik'te ticarethane açmıştır. Buna rağmen Akdeniz'deki Osmanlı hâkimiyeti döneminde Avrupa deniz ticareti ancak Osmanlı Devleti ile yapılan anlaşmalar sayesinde varlığını sürdürebilmiştir. Akdeniz, Avrupa ülkelerinin Kuzey denizindeki gemiciliklerini ve teknolojik faaliyetlerini ilerletmeleriyle yeni gelişmelere sahne olmuştur. İspanya ve Portekiz'in Ümitburnu'nu keşfederek Atlas Okyanusu'na açılması Doğu ticaret yollarının değişmesinde ve Akdeniz'in ikinci plana düşmesinde rol oynamış, Avrupa'da merkezî iktidarın feodaller karşısında tüccarla iş birliği yaptığı bu süreç gerek ticaret gerekse üretim kalıplarını yeniden şekillendirmiştir. Özellikle VIII. (XIV.) yüzyılda ticaret güzergâhlarını aşan işgalci ordular ve salgın hastalıklar bilhassa şehirleri ve buradaki vasıflı zanaatkâr nüfusunu kırmış ve Memlük ekonomisine büyük zarar vermiştir.

En önemli gelir kaynakları uluslar arası ticaret olan Memlükler'i bir başka gelişme daha olumsuz etkilemiştir. Papalık hıristiyanların Memlük topraklarıyla ticaretine genel bir ambargo koymuştur ki bu tutum 1345 yılına kadar iki taraf arasındaki alışverişi önemli oranda sınırlamış, ambargoyu delme girişimleri cezalandırılmıştır. Buna karşılık İslâmiyet, Ehl-i kitap'la belli şartlarda ilişkiye ve anlaşmaya, müste'men sayılanlara bazı kolaylıklar ve haklar tanımaya imkân veriyordu. Bu tarihten sonra kısmen gevşetilen ambargo 1370'te kaldırılmış, İtalyan devletleri Mısır'da da ticaret yapma hakkına kavuşmuştur. Giderek bu ülke ulaşım ve ticarette Doğu Akdeniz'in kilit noktası olmuştur (a.g.e., XXVII, 146-147).

Moğollar'ın 1240-1360'lı yıllar arasındaki Asya hâkimiyeti Doğu-Batı ticaretinde Avrupalılar'a ambargodan doğan kayıplarını telâfi imkânı veren yeni açılımlar sunmuştur. Moğol istilâsı sırasında Doğu-Batı arasındaki ticarette tek emniyetli yol olarak Kızıldeniz ve Mısır üzerinden geçip denizden Avrupa'ya ulaşan güzergâh kalmıştır. Bu durum Memlük devlet adamlarını dış ticareti geliştirmeye yöneltmiş, ticarî merkez haline gelen büyük şehirlerde geniş çarşı ve pazarlar yanında yabancı tüccar için hanlar, oteller, temsilcilikler kurulmuştur. Ming hânedanının Çin'e girişi kısıtladığı 1370'lerden Portekizliler'in Ümitburnu'nu dolaşmalarına kadar Asya-Avrupa arasında mal akışı Memlükler ve Venedikliler'in üzerinden geçiyordu. Bu arada müslüman aracıların devreden çıkarılması Avrupalı tüccara hem yeni pazarlar hem daha fazla kâr sağlamış, İtalyanlar ticaretlerini Doğu Akdeniz'den Karadeniz'e kaydırmıştır. Hânedanın Bahrî-Burcî Memlükleri arasında el değiştirmesinin de etkisiyle VIII. (XIV.) yüzyılın sonlarında Memlük gemiciliği gerileyince Venedik-Mısır arası deniz taşımacılığı Venedik filosunun eline geçmiştir. Ekonomik sıkıntılar, IX. (XV.) yüzyılın başında Suriye'yi harabeye çeviren Timur işgalinden kaynaklanan uzun süreli istikrarsızlıkla iyice şiddetlenmiş, ağır vergiler iç ve dış ticarete büyük darbe vurmuştur. Sultanların vergilendirme politikası yüzünden zorda kalan Avrupalı tüccarın Doğu'nun mallarını mâkul fiyatlarla elde etmek için gösterdiği çaba Ümitburnu'nun keşfiyle sonuçlanınca Mısır ve Suriye'nin dış ticareti bütünüyle çökmüştür. X. (XVI.) yüzyılın başlarında Portekizliler'in Doğu ticaret yolunu kesmelerinden dolayı Mısır önemli miktarda vergi geliri kaybına uğramış, bu yüzden müsâdere sistemi yaygınlaştırılırken tüccar, mukātaa sahipleri ve esnaftan alınan ağırlaştırılmış vergiler bir yıl öncesinden toplanmıştır. Ayarı

düşük sikkeler kestirilip devlet hazinesi doldurulmaya çalışılmış, bu yüzden Mısır, Suriye ve Hicaz'da merkezî hükümete karşı isyanlar çıkmıştır (a.g.e., XXIX, 96).

İslâm ticaret tarihi başarı ile başlamakta ve Ortaçağ'da müslüman topraklarının genelde yoksullaşması, nüfusun, ziraî üretim ve imalâtın azalması, kaynak kıtlığı ve teknik durağanlıktan doğan, devletin üreticiyi ve tüccarı istismarı, aşırı vergilendirmesi, satışı tekeline alması ve özel girişimi caydırmasından beslenen bir düşüş şeklinde tanımlanmaktadır. Belki de bu yüzden İbn Haldûn devletin ticaret ve tarımla uğraşmasına karşı çıkmıştır. Zira ona göre devlet, elindeki büyük maddî imkânları ve siyasî gücü kullanarak

tüccar ve çiftçilerle haksız rekabete girer; buna dayanamayan özel kesim faaliyetlerini durdurmak zorunda kalır, çalışıp üretme şevki kırılır ve sonunda iktisadî istikrar bozulur. Ayrıca ticaretle uğraşıp fiyatların yükselmesine yol açacak olan devlet sonunda zararlı çıkar. Çünkü özel teşebbüsün gerilemesinden doğacak vergi kaybı devletin iktisadî faaliyetlerden sağlayacağı kazancı aşacaktır. Öte yandan devletin siyasî erkine iktisadî gücün eklenmesi otoriter uygulamalara yol açarak ferdî hak ve hürriyetler için tehlike oluşturur (Mukaddime, s. 257-259).

Ticaret mevcut piyasalar için üretimi özendirmek ve yeni pazarlar açmak, değişik imalât sektörleri arasında irtibat sağlamak, ham madde ve yarı mâmul mallar tedarik etmek, ithal ürünler için talep oluşturmak suretiyle ekonomiyi canlandırıcı bir rol oynamıştır. İslâm ekonomisinin imalât sektöründe çeşitlilik içeren, geniş, sağlam yapılı bir üretim düzeni vardı. İş bölümü kalıcı olup geniş ölçüde gelişmişti, sanayi üretimi İslâm öncesine göre çok daha büyük ve sabitti. Tekstil sanayii bu mekanizmanın işleyişinin güzel bir örneğidir. Şehirli tüccar taşradaki tekstilcilerden talepte bulunur, yerli üretim boya ve tabaklama maddelerini Mısır'la diğer bölgeler arasında naklederdi. Ticaretin bütünleştirici rolü bölgesel ekonomilerdeki ödemeler dengesine büyük katkı sağlamıştır. Bölgesel ticaret işlevini gördüğü müddetçe transit ticaret yerel dengeleri bozamamıştır. Toptancılık, perakendecilik, pazarlama ve finansmanı kapsayan geniş imalât hizmetleri yelpazesi ve şehir merkezlerindeki çok gelişmiş nakliyat sistemi tarafından desteklenmiştir. Ziraat, imalât ve hizmet kesimlerini, merkezdış dünya

ilişkisinden ziyade bölge-çevre ilişkisi modeline dayanan dengeli bir iktisadî sistem bünyesinde birleştiren ticaret kentleşme sürecinde ve müslüman toplumların iktisadî kalkınmasında merkezî bir rol oynamıştır. Ancak son dönemde ticaretin bütünleştirici rolü zayıflamış, katılımcı bölge ekonomileri dengelerini yitirmiştir. Müslümanların ticareti dış pazarlara değil iç büyüme ve bölgesel bütünleşmeye dayalı iktisadî kalkınmayı ilerletmiştir (EI² [İng.], X, 473-474).

Avrupalı tüccar ve şirketler için VII. (XIII.) yüzyılın sonlarından itibaren uluslar arası piyasalardaki ürünler, fiyatlar, para ve ölçü birimleri, gümrük tarifeleri gibi pek çok bilgiyi içeren yüzlerce ticaret rehberi yazılmış, İtalyanlar, Doğu Akdeniz'e giden tâcirler için kılavuz sözlükler hazırlatmıştır. XIII. yüzyılın sonlarında Suğdak'ta düzenlenen Codex Cumanicus bu tür eserler içinde önemli bir yer tutmaktadır. Latince-Farsça-Kumanca olan sözlük ticarette kullanılan 2500 Kumanca kelimeyi içermektedir. Osmanlılar'ın bölgeye hâkim olması üzerine buna benzer Türkçe-İtalyanca lugatlar hazırlanmıştır. Bunları yeterli bulmayan Venedikliler kendi gençlerine Türkçe öğretmeye yönelmiştir. Sözlükler dışında Doğu Akdeniz ülkelerindeki ölçüler, paralar ve mallara dair bilgi veren rehberler de yazılmıştır. Bunların başında, 1324'te Bardi firması adına Doğu'ya gönderilen F. Balducci Pegolotti'nin hazırladığı La Pratica della Mercatura adlı eser gelmektedir (DİA, XXVII, 146-147). Öte yandan İtalya tüccarı Hazar denizine de iyice âşina olmuştu. Ancak Timur'un 798'de (1395-96) Astarhan ve Saray'ı ele geçirmesi Hazar denizi ticaretine ağır darbe vurmuş, bu tarihten sonra İtalyanlar ipeği daha çok Sultâniye yoluyla karadan taşımıştır. Buna rağmen XV. yüzyılın sonunda Derbend-Astarhan arasında daha çok yaz aylarında belirli miktarda ticaret yapılabiliyordu. Osmanlılar zamanında II. Selim'in ticarî amaçla Karadeniz ile Hazar'ı bir kanalla birleştirme fikri uygulamaya konulmamıştır. Hazar'ın ulaştırma ve ticaret bakımından taşıdığı önem, Ümitburnu yolunun keşfedilerek Hindistan'a aktarma yapmaya gerek kalmadan yalnız denizden gidilmeye başlanması üzerine azalmıştır (a.g.e., XVII, 111).

VIII. (XIV.) yüzyılın başında Trabzon'dan, hatta bir ara Kefe'den çıkarılan Cenevizliler yine de Karadeniz'deki ticarî faaliyetlerini kısmen sürdürmüştür. Özellikle Samsun, Fatsa ve Trabzon'da kendilerine ait özel bölgeler bulunuyordu. Venedik, kıyı kesimlerine hâkim Türkmen

beylikleriyle ilişkilerini geliştirip Karadeniz’e yerleşmeye başlamış, ticarî önemi büyük limanlar üzerinde Türkmen beyliklerinin de karıştığı Venedik-Ceneviz çekişmesi baş göstermiştir. 1364’te Anadolu’da Türkmen beylikleri ve Mısır’da Memlükler’e karşı hazırlıkları yapılan genel bir Haçlı seferi çerçevesinde papa endüljanslar dağıtarak para topladığı gibi Türkler’le ticaret yapan hıristiyanları aforoz etmeye başlamıştır (a.g.e., XXXI, 158). Karadeniz ticaretinin önemli mevkilerinden biri olan Tana’da Cenevizliler gibi Venedikliler de VIII. (XIV.) yüzyılın ilk yarısında bazı ticarî müesseseler açmış ve bir konsolos bulundurmuştur. Altın Orda Hanı Özbek Han, şehirde bir mahalle oluşturmak isteyen Venedikliler’e 1333’te belli bir vergi karşılığında izin vermiştir. Bu arada Karadeniz’in güney kıyılarına ulaşan Osmanlılar, Çelebi Mehmed zamanında batı sahillerine doğru uzanmış, ancak sonuçta Osmanlı gölü olan Karadeniz ticaretinden yahudi, Balkan hıristiyanları ve Ermeniler yararlanmıştır.

IX. (XV.) yüzyılın sonlarına kadar Asya-Avrupa ilişkileri karadan sağlanırken bu tarihlerde, iki kıtayı bağlayan kara ticaret yollarının geçtiği bölgelerde müslümanların hâkimiyet kurmaları Avrupalılar’ı Asya’nın güney sahillerine ulaştıracak başka bir yol aramak mecburiyetinde bırakmıştır. Portekizli Vasco de Gama’nın 1497’de Batı Afrika kıyılarını izleyip Güney Afrika’yı dolaşarak Arabistan’ın güney sahillerinden Hindistan’a ve Seylan’a ulaşması Asya’nın tarihinde yeni bir dönemin başlangıcı olmuş, bu yolu kullanan Portekizliler, Kızıldeniz hâkimiyetini ele geçirmiştir. 923’te (1517) Mısır’ı fetheden Osmanlılar, Portekiz’in faaliyetlerini engellemek amacıyla Aden’i alınca Kızıldeniz’in ticaret yolu olma özelliği zayıflamıştır. Avrupa’nın devlet-kilise-tüccar dayanışması içinde Uzakdoğu pazarlarına doğrudan erişimini mümkün kılacak deniz yollarını ve Amerika’yı keşfine, dolayısıyla tarihte ilk defa Yeni Dünya ile Uzakdoğu ekonomilerini kendileriyle ve birbirleriyle bağlamasına, X. (XVI.) yüzyılda dünya ticareti ağırlığının Atlantik’e kaymasına rağmen İslâm hâkimiyet alanındaki ticarî hareketlilik sürmüş, ancak ikincil konuma düşmeye başlamıştır.

Hint Okyanusu deniz gücü ve özellikle baharat ticareti XVI. yüzyıldan itibaren Avrupa’ya kaptırılmıştır. Hindistan’a ulaşınca (1498) yayılmacı bir politika güden Avrupalılar uzun zaman iç bölgelere nüfuz edemeden kıyılarda kurdukları ticaret kolonilerinde yaşamış, Portekizliler kıtada önce

Kalikütʼte yerleşip yeni yerler işgal etmiştir. Portekizliler'in Avrupa baharat pazarını ele geçirmek amacıyla Hindistan'da ve Malakka takımadalarında kurdukları koloni ve ticaret merkezlerinin en önemlileri Güneybatı Asya'da Hürmüz, Güney Asya'da Goa ve Güneydoğu Asya'da Malaka olup bunlara Diû, Hugly, Kolombo ve Makao da katılmıştır. Asya'daki zenginlikleri Batı'ya taşımayı amaçlayan Portekizliler, Hürmüz'den Japonya'ya kadar etkili olmuştur. Güneydoğu Asya'nın zenginliklerinin çarpıcı örneği Malaka, 1510 yılında bölgeyi ziyaret eden Portekizli seyyah Tome Pires'e göre yaklaşık 2,4 milyon "cruzado" (Portekiz altını) değerinde ticaret hacmine sahip olup en önemli dünya ticaret merkezlerindendi. Avrupa'nın o dönemde en zengin ticaret şehirlerinden sayılan

Sevilla'nın (İşbîliye) ticaret hacmi XVI. yüzyılın sonunda ancak 4 milyon cruzadoya ulaşıyordu. Fakat 1511'de Portekizliler'ce ele geçirilen Malaka eski ticarî üstünlüğünü sürdürememiş, yabancı tüccar, yüksek gümrük vergilerinden ve resmî yolsuzluklardan kurtulmaya çalışırken müslüman tâcirler daha çok Portekizliler'in rakibi olan Sumatra'daki Açe Limanı'nı tercih etmiştir (a.g.e., XXVII, 466-467). Avrupalı müstemlekeci devletler Uzakdoğu ticareti için önemli atlama taşlarını da sömürmeye girişmiştir. X. (XVI.) yüzyılın başlarında ulaştıkları, Hindistan denizyolu üzerinde bulunması sebebiyle stratejik önem taşıyan Madagaskar'ın hâkimiyetini ele geçirebilmek için mücadele içine girmişlerdir. Bu zaman zarfında özellikle köle ticaretinin buraya çektiği Avrupalı tüccar, maceraperest ve misyonerler sahil bölgelerinde bazı antrepo ve yerleşim merkezleri kurmuştur. Madagaskar'ın sömürgeleştirilmesi XI. (XVII.) yüzyılın ortalarında Fransa tarafından gerçekleştirilmiştir. Portekizliler, Uzakdoğu ticaretinin önemli bir başka atlama taşı olan Seylan'a geldiklerinde Kolombo'da güven ve refah içinde yaşamakta olan kalabalık müslüman tüccar nüfusunu kendilerine hem dinî hem ticarî açıdan rakip görerek 1526-1626'da liman şehirlerinden atıp dış ticareti ellerine geçirmişlerdir (a.g.e., XXXVII, 427).

Avrupa dünyanın mallarıyla kendisininkileri değil Yeni Dünya'dan aldığı gümüşü değiştiriyordu. Çünkü henüz dış dünya ile rekabet edebileceği sanayi ürünleri olmadığı gibi ucuz iş gücü sağlayacak nüfusu da yoktu. XVI. yüzyılda Amerika kıtasının keşfi üzerine Meksika ve Peru'daki madenlerden Eski Dünya'ya büyük miktarlarda altın ve gümüş akmaya başlamıştır. Avrupalılar, Doğu Akdeniz ve bilhassa Asya ile olan

ticaretlerinde çok büyük açıklar vermiş ve aradaki farkı Amerika'dan gelen altın ve gümüşle karşılamaya yönelmiştir. Böylece Güney Amerika'da veya Avrupa'da kesilen altın, özellikle de büyük boy gümüş sikkeler (gross) çok kullanılan birer ödeme aracı olarak bütün dünyaya yayılmış, XVI. yüzyılın ortalarından itibaren Balkanlar üzerinden Osmanlı piyasalarına da "kuruş" adı altında girmiştir. Bütün dünyada yaşanan parasal çalkantılara Osmanlı Devleti'nin kendi malî güçlükleri ve savaşlar eklenince 1050'lerden (1640) itibaren Osmanlı darphâneleri birbiri ardına kapanmış, bu tarihten başlayarak yaklaşık elli yıl boyunca tedavülde pek görünmeyen akçe bir hesap birimi konumuna düşmüştür. Bu dönemde Osmanlı piyasalarında ödeme aracı olarak kuruşların başını çektiği çeşitli Avrupa sikkeleri kullanılmıştır (a.g.e., XXVI, 458).

Avrupa, ucuz iş gücü sorununu çözme ve sömürgecilik yapma uğruna köleleştirmeyi daha önce görülmeyen boyutlarda geliştirmiş, köleler üreterek teknik ve bilimsel araştırmalar için yeterince boş zaman kazanmıştır. 1880 yılına kadar Batı'ya sadece Kongo civarından milyonlarca köle taşınmıştır. XIII. yüzyılda Atlas Okyanusu sahilinde kurulan Kongo Krallığı 1482'de ilk defa Portekizliler'le ticaret anlaşması yapmıştır. 1498 yılından itibaren Amerika'ya Afrikalı kölelerin taşınması bölgedeki ticareti bu alanda yoğunlaştırmış, XVI ve XVII. yüzyıllar boyunca Hollandalılar'ın da bazı noktaları ele geçirmesiyle Kasai ve Katanga gibi iç kesimlerden köle ticareti aralıksız sürmüştür.

Kargo kapasitesi yük hayvanı katarları ve nehir botlarının taşıma gücünü kat kat aşacak seviyelere ulaştığı için artık yükte ağır pahada hafif malları da taşıyabilen okyanusa dayanıklı kalyonların ve ticarî üslerin XIV. yüzyıldan itibaren -top, tüfek ve barut fiyatlarındaki ucuzlamayla birlikte- daha düşük maliyetle silâhlandırılabilmesinin yanı sıra Amerikan gümüşü-silâhlanma sarmalının verimliliği Avrupa'nın küresel hâkimiyetinde önemli rol oynamıştır. Silâh sanayiinin ürünleri sadece devlete değil özel kesime de satılmış, böylece bu sektör büyüdüğü gibi gemilerin silâhlandırılması ticaret yollarının kontrolünü de kolaylaştırmıştır. Ayrıca küresel ticaretin yaygınlaşmasına ve sanayileşmeye paralel olarak bireysel sermaye birikimlerinin zamanla rekabet gücünü kaybetmesiyle büyük şirketlerin ve -risk paylaşımı, piyasa denetimi, geniş hacimli finansman imkânı sağlayabilmesi, dev ticaret filoları ile önceki dönemlerde kendilerine

tahsisli funduk, vekâle, han gibi küçük ölçekli duraklara karşılık kalıcı silâhlandırılmış ticarî üsler kurulabilmesi, büyük parti alımlarla fiyat ve kurları belirleyebilmesi, uluslar arası iletişim ağı oluşturabilmesi gibi pek çok işlevi bulunan-tüccar birliklerinin hâkimiyeti pekişmiştir. Batı'da borçlarından dolayı yalnız mâmelekiyle sınırlı sorumluluğa sahip anonim şirketlerin geliştirilip yaygınlaştırılması bu süreci hızlandırmıştır. Doğu Akdeniz ve Doğu Hint kumpanyaları gibi uluslar arası ortaklıklar kuran kapitalistler zamanla dünya ticaretini tamamen ele geçirmiştir. Bunda okyanus ötesi büyük hacimli, çok kârlı ticareti finanse edecek piyasa, kurum ve araçların hızla gelişmesinin de önemli katkısı olmuştur. Fakat İslâm ticaret hukukunun çerçevesi yerel, bölgesel ve uluslar arası kurumsal, tüzel, anonim iş birliklerini gerçekleştirecek şekilde geliştirilememiştir. İslâm miras hukukunun bu süreçte müslümanların aleyhine rol oynadığına dair iddialar doğru değilse de şirketler hukukunun yetersizliğine dair eleştirilere hak verilebilir.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Esîr, en-Nihâye, I, 181; v. Soden, AHW, III, 1314-1315; Müsned, III, 428, 437, 444; Buhârî, "Büyûʿ", 1-2, 6, 9, 11, 35-36, "Ḥac", 149; Ebû Dâvûd, "Menâsik", 5, 7; Ebû Yûsuf, Kitâbü'l-Ḫarâc (nşr. Muhibbüddin el-Hatîb), Kahire 1396, s. 206; Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, el-Kesb (Risâletân fi'l-kesb içinde, nşr. Süheyl Zekkâr), Beyrut 1417/1997, s. 70-72; Sahnûn, el-Müdevvene, Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), IV, 270; Câhiz, et-Tebaṣṣur bi't-ticâre (nşr. Hasan Hüsnî Abdülvehhâb), Kahire 1414/1994; İbn Ebü'd-Dünyâ, Iṣlâḥu'l-mâl (nşr. Mustafa Müflih el-Kudât), Mansûre 1410/1990, s. 259-275; Dîneverî, el-Aḫbârü'ṭ-ṭıvâl, s. 117; Mes'ûdî, Mürûcü'ẕ-ẕeheb (Abdülhamîd), I, 168; İbn Havkal, Ṣûretü'l-arż, II, 332-333, 340, 378-379, 382, 385; Cessâs, Aḥkâmü'l-Ḳurʾân (Kamhâvî), I, 386; V, 66; Makdisî, Aḥsenü't-teḳāsîm, s. 31-32; Ebû Hayyân et-Tevhîdî, el-İmtâʿ ve'l-muʾânese (nşr. Ahmed Emîn-Ahmed ez-Zeyn), Beyrut 1373/1953, III, 60-62; Mâverdî, Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn (nşr. Mustafa es-Sekkā-M. Şerîf Sükker), Beyrut 1408/1988, s. 305-311; a.mlf., el-Aḥkâmü's-sulṭâniyye (nşr. Ahmed Mübârek el-Bağdâdî), Kahire-Küveyt

1409/1989, s. 272-273; a.mlf., Teshîlü’n-naẓar ve taʿcîlü’ẓ-ẓafer (nşr. Rıdvân es-Seyyid), Beyrut 1987, s. 211-213; Caʻfer b. Ali ed-Dımaşkī, el-İşâre ilâ meḥâsini’t-ticâre (nşr. el-Bişrî eş-Şürbacî), İskenderiye 1397/1977, s. 69-75; Şemseddin İbn Müflih, el-Âdâbü’ş-şerʿiyye ve’l-mineḥu’l-merʿiyye, Kahire, ts. (Müessesetü Kurtuba), III, 260-261, 290-294; İbn Haldûn, Muḳaddime (nşr. Dervîş el-Cüveydî), Beyrut 1416/1996, s. 257-259, 366-371, 380-381; İbn Hacer el-Askalânî, el-Meṭâlibü’l-ʿâliye (nşr. Hüseyin b. Yûsuf b. Mustafa Ömer Sebâhîteş), Riyad 1419/1998, VII, 352; Mevvâk, et-Tâc ve’l-iklîl, Beyrut 1398, IV, 253-254; Venşerîsî, el-Miʿyârü’l-muʿrib (nşr. Muhammed Haccî), Beyrut 1401/1981, VIII, 302-303; Alâeddin Ali İbnü’l-Lebbûdî, Fażlü’l-iktisâb ve aḥḳâmü’l-kesb ve âdâbü’l-maʿîşe (Risâletân fi’l-kesb içinde, nşr. Süheyl Zekkâr), Beyrut 1417/1997, s. 142, 144-145; Ch. C. Torrey, The Commercial Theological Terms in the Koran, Leiden 1892, s. 43; Mecelle, md. 44; H. Pirenne, Economic and Social History of Medieval Europe (trc. I. E. Clegg), New York 1937, s. 1-38, 44-49, 86-166, 206-219; a.mlf., Mohammed and Charlemagne, London 1954, s. 164 vd.; A. R. Lewis, Naval Power and Trade in the Mediterranean: A.D. 500-1100, New Jersey 1951, s. 54-249; G. F. Hourani, Arab Seafaring in the Indian Ocean in Ancient and Early Medieval Times, Princeton 1951, s. 46-114; R. S. Lopez, “The Trade of Medieval Europe: The South”, Cambridge Economic History of Europe, Cambridge 1952, II, 257-354; a.mlf. v.dğr., “England to Egypt, 1350-1500: Long-term Trends and Long-distance Trade”, Studies in the Economic History of the Middle East

(ed. M. A. Cook), London 1970, s. 93-128; A. Jeffery, The Foreign Vocabulary of the Qur’ān (ed. B. Bhattacharyya), Kahire 1957, s. 90-91; C. Issawi, The Decline of Middle Eastern Trade: 1100-1850, [baskı yeri ve tarihi yok], s. 1-31; H. L. Adelson, Medieval Commerce, Princeton 1962, s. 126-129, 138-145; A. K. S. Lambton, “The Merchant in Medieval Islam”, A Locust’s Leg: Studies in Honour of S. H. Taqizadeh (ed. W. B. Henning-E. Yarshater), London 1962, s. 121-130; Samir M. Zoghby, The Impact of the Western Sudanic Empires on the Trans-Saharan Trade: Tenth to Sixteenth Century (doktora tezi,1966), Georgetown University, tür.yer.; Shlomo dov Goitein, A Mediterranean Society: Economic Foundations, Berkeley 1967, I, 148-352; a.mlf., “The Rise of the Middle-Eastern Bourgeoisie in Early Islamic Times”, Studies in Islamic History and

Institutions, Leiden 1968, s. 217-241; a.mlf., “Mediterranean Trade Preceding the Crusades: Some Facts and Problems”, Diogenes, XV/59 (1967), s. 47-62; B. Spuler, “Trade in the Eastern Islamic Countries in the Early Centuries”, Islam and the Trade of Asia (ed. D. S. Richards), Oxford 1970, s. 11-20; a.mlf.-W. Floor, “Commerce”, EIr., VI, 57-89; A. S. Ehrenkreutz, “Monetary Aspects of Medieval Near Eastern Economic History”, Studies in the Economic History of the Middle East, s. 37-50; a.mlf., “Strategic Implications of the Slave Trade between Genoa and Mamluk Egypt in the Second Half of the Thirteenth Century”, The Islamic Middle East, 700-1900: Studies in Economic and Social History (ed. Abraham L. Udovitch), Princeton 1981, s. 335-345; a.mlf., “Al-Bûzajânî (A.D. 939-997) on the ‘Ma’sîr’”, JESHO, VIII (1965), s. 90-92; Abraham L. Udovitch, “The ‘Law Merchant’ of the Medieval Islamic World”, Logic in Classical Islamic Culture (ed. G. E. von Grunebaum), Wiesbaden 1970, s. 113-130; a.mlf., “Commercial Techniques in Early Medieval Islamic Trade”, Islam and the Trade of Asia (ed. D. S. Richards), Oxford 1970, s. 37-62; a.mlf., “Credit as a Means of Investment in Medieval Islamic Trade”, JAOS, LXXXVII (1967), s. 260-264; Subhi Y. Labib, “Egyptian Commercial Policy in the Middle Ages”, Studies in the Economic History of the Middle East, s. 63-77; a.mlf., “Kārimī”, EI² (İng.), IV, 640-643; Cl. Cahen, “Economy, Society, Institutions”, CHIs., II, 511-538; a.mlf., “Quelques mots sur le déclin commercial du monde musulman à la fin du moyen âge”, Studies in the Economic History of the Middle East, s. 31-36; a.mlf., “Commercial Relations between the Near East and Western Europe from the VIIth to the XIth Century”, Islam and the Medieval West: Aspects of Intercultural Relations (ed. Khalil I. Semaan), Albany 1980, s. 1-25; a.mlf., “Monetary Circulation in Egypt at the time of Crusaders and the Reform of Al-Kamil”, The Islamic Middle East, 700-1900: Studies in Economic and Social History, s. 315-333; W. Heyd, Yakın-Doğu Ticaret Tarihi (trc. Enver Ziya Karal), Ankara 1975, s. 29-617; A. Mez, The Renaissance of Islam (trc. Salahuddin Khuda Bakhsh-D. S. Margoliouth), Delhi 1979, s. 470-484; V. Christides, “Navies, Islamic”, Dictionary of the Middle Ages (ed. J. R. Strayer), New York 1982, IX, 73-77; E. A. Zachariadou, Trade and Crusade: Venetian Crete and the Emirates of Menteshe and Aydin (1300-1415), Venice 1983; Ph. D. Curtin, Cross-cultural Trade in World History, Cambridge 1984, s. 105-106, 115; Faruk Abu-Chacra, “Trade and Trade Routes of the Quraysh”, Asian Trade

Routes: Continental and Maritime (ed. K. R. Haelquist), London 1991, s. 38-42; Cengiz Kallek, Hz. Peygamber Döneminde Devlet ve Piyasa, İstanbul 1992, s. 3-25; Muhammad al-Faruque, Some Aspects of Economic History of Iraq during the Early 4th/10th Century (295-335/908-945): The Role of Trade in the Economy (doktora tezi, 1993), University of Toronto, s. 168-251; O. R. Constable, Trade and Traders in Muslim Spain: The Commercial Realignment of the Iberian Peninsula 900-1500, Cambridge 1994, s. 1-258; Chau Ju-Kua, His Work on the Chinese and Arab Trade in the Twelfth and Thirteenth Centuries, Entitled Chu-fan-Chï (trc. F. Hirth-W. W. Rockhill, ed. Fuat Sezgin), Frankfurt 1996, s. 114 vd.; D. Abulafia, "The Impact of the Orient: Economic Interactions between East and West in the Medieval Mediterranean", Across the Mediterranean Frontiers: Trade, Politics and Religion, 650-1450 (ed. D. A. Agius-I. R. Netton), Turnhout 1997, s. 1-40; J. L. Meloy, Mamluk Authority, Meccan Autonomy and Red Sea Trade, 797-859/1395-1455 (doktora tezi, 1998), The University of Chicago, s. 35-88; K. N. Chaudhuri, Trade and Civilisation in the Indian Ocean: An Economic History from the Rise of Islam to 1750, Cambridge 2002, s. 9-220; R. E. Mack, Doğu Malı-Batı Sanatı: İslam Ülkeleriyle Ticaret ve İtalyan Sanatı 1300-1600 (trc. Ali Özdamar), İstanbul 2005, s. 32-54; M. Rashid Akhtar Nadvi, "Industry and Commerce under the 'Abbasids", JPHS, I/2 (1953), s. 118-126; Joseph de Somogyi, "The Part of Islam in Oriental Trade", IC, XXX/3 (1956), s. 179-189; Eliyahu Ashtor, "Kārimī Merchants", JRAS (1956), s. 45-56; a.mlf., "The Volume of Levantine Trade in the Later Middle Ages (1370-1498)", Journal of European Economic History, IV, Roma 1975, s. 573-612; a.mlf., "Observations on the Venetian Trade in the Levant in the XIVth Century", a.e., V (1976), s. 533-586; a.mlf., "The Volume of Medieval Spice Trade", a.e., IX (1980), s. 753-763; a.mlf., "The Wheat Supply of the Mamluk Kingdom", AAS, XVIII/3 (1984), s. 283-295; S. Maqbul Ahmad, "Commercial Relations of India with the Arab World (1000 B.C. upto Modern Times)", IC, XXXVIII/2 (1964), s. 141-155; N. A. Stillman, "The Eleventh Century Merchant House of Ibn 'Awkal (A Geniza Study)", JESHO, XVI/1 (1973), s. 15-88; L. Kinberg, "Compromise of Commerce: A Study of Early Traditions Concerning Poverty and Wealth", Isl., LXVI (1989), s. 193-212; J. M. Rogers, "To and fro Aspects of Mediterranean Trade and Consumption in the 15th and 16th Centuries", Revue du monde musulman et de la Méditerranée, sy. 55-56, Aix-en-Provence 1990, s. 57-

74; M. Morony, “Commerce in Early Islamic Iraq”, Asien, Afrika, Lateinamerika, XX (1993), s. 699-720; E. A. Congdon, “Venetian Merchant Activity within Mamluk Syria (886-893/1481-1487)”, al-Masaq, VII, Leeds 1994, s. 1-33; J. Schacht, “Bayʿ”, EI (İng.), I, 1111; Heffening, “Tidjāra”, a.e., IV, 747-751; Ch. Pellat, “al-Rādhāniyya”, EI² (İng.), VIII, 363-367; C. E. Bosworth v.dğr., “Tidjāra”, a.e., X, 466-475; Yusuf Halaçoğlu, “Anadolu”, DİA, III, 127; Cemil Hee-Soo Lee, “Çin”, a.e., VIII, 323-326; a.mlf., “Kore Cumhuriyeti”, a.e., XXVI, 199-200; Syed Muhammad Naquib al-Attas, “Endonezya”, a.e., XI, 194-197; Xavier de Planhol, “Hazar Denizi”, a.e., XVII, 110-111; Ahmet Taşağıl, “Hazarlar”, a.e., XVII, 119-120; Ali İbrahim Savaş, “Konsolos”, a.e., XXVI, 178-179; Şevket Pamuk, “Kuruş”, a.e., XXVI, 458; Şerafettin Turan, “Levant”, a.e., XXVII, 145-147; İsmail Hakkı Göksoy, “Malaka”, a.e., XXVII, 466-467; a.mlf., “Myanmar”, a.e., XXXII, 254; a.mlf., “Sri Lanka”, a.e., XXXVII, 426-427; İsmail Yiğit, “Memlükler”, a.e., XXIX, 96; İsmail Ceran, “Merînîler”, a.e., XXIX, 197; Halil İnalcık, “Murad I”, a.e., XXXI, 158.

Cengiz Kallek

Ticaret Ahlâkı.

Eski çağlardan beri ekonomi alanında birkaç temel meslekten biri olan ticaret, maddî getirisi yanında sosyal konumu ve işlevi, üretilen malların ihtiyaçlara göre dağılımını sağlaması, geniş bir iş ve istihdam alanı açması gibi sebeplerle insanlık tarihinde önemini hep korumuş, üretim, ihtiyaç ve taşıma imkânlarının artmasına paralel olarak gittikçe ilgi görüp gelişen bir meslek halini almıştır. Bu sürece paralel olarak, diğer sosyal faaliyet alanlarında olduğu gibi ticarette de insanların ortak yararlarını, toplumsal huzur ve güven ortamını korumayı, insanların hak ve menfaatlerinin zarar görmesini önlemeyi hedefleyen hukukî düzenlemelerin yanında ahlâk kurallarının oluşturulması da gerekli olmuştur. Nitekim başlangıçtan itibaren bütün dinî metinlerde ticaretin belirli ahlâk ilkeleri ve kuralları içinde yapılması üzerinde durulmuş ve ticaret ahlâkının meslek ahlâkının en eski türünü meydana getirdiği belirtilmiştir (Aktan, I/1 [2008], s. 100). Mekke’nin önemli bir ticaret merkezi olduğu ve Mekke toplumunun geniş ölçüde ticaretle uğraştığı bilinmektedir. Kur’ân-ı Kerîm’de Kureyş

kabilesinin sıkıntı çekmeden yaz kış güvenlik içinde ticarî yolculuklar yaptığı bildirilerek bunun Allah'ın onlara bir lutfu olduğuna işaret edilir (Kureyş 106/1-4). Bizzat Hz. Peygamber ve birçok sahâbî ticarî faaliyette bulunmuştur. Berâ b. Âzib, Zeyd b. Erkam, Ebû Saîd el-Hudrî gibi sahâbîler ticaretle uğraşıyorlardı (Buhârî, "Büyûʿ", 8, 20). Ebû Hüreyre, diğer sahâbîlerden daha çok hadis rivayet etmesini muhacirlerin çarşı pazarda ticaretle, ensarın mal mülkle meşgul olmasına rağmen kendisinin sürekli Resûlullah'ın yanında bulunmasıyla izah etmiştir. Abdurrahman b. Avf, kendisini malına ortak etmek isteyen mânevî kardeşi Sa'd b. Rebî'in bu teklifini kabul etmemiş, ondan çarşının yolunu göstermesini istemiş (Buhârî, "Büyûʿ", 1) ve zamanla büyük bir tüccar olmuştu. Gazzâlî ashabın kara ve deniz ticareti yaptığını söyler (İḥyâʾ, II, 63). Öte yandan, İslâm öncesi Arap toplumunda haksız kazanç

yollarının yaygınlığına karşılık ticarî ilişkilerde adalet ve hakkaniyetin gözetilmesini sağlayacak etkinlikte bir hukuk ve ahlâk düzeninin bulunmadığı bilinmektedir. Kur'an ve Sünnet'ten başlayarak İslâm kültüründe ticarî faaliyetlerin temel ahlâk ilkeleri ve kuralları çerçevesinde yürütülmesini, ticaretin sadece bir kazanç aracı şeklinde görülmemesini, bunun yanında insanların ihtiyaç duyduğu maddeleri onlara ulaştırmak suretiyle Allah'ın rızasını kazanmaya vesile olarak değerlendirilmesini telkin eden bir ahlâk zihniyeti ortaya konmuştur. Nitekim bazı İslâm âlimleri ahlâkî sorumluluk bilinciyle sürdürülen ticareti farz-ı kifâye saymıştır (a.g.e., II, 83; değişik görüşler için bk. Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, s. 96-101).

Kur'ân-ı Kerîm'de ticaret kelimesinin geçtiği sekiz âyetin beşinde kelimenin insanlar arasındaki alım satım ilişkisini ifade ettiği, üçünde de mecazen (Şevkânî, I, 512) Allah-insan ilişkisi bağlamında kullanıldığı görülür. İlk gruptaki âyetlerden biri hukukî işlemlerle alâkalıdır (el-Bakara 2/282). Bir âyette insanların karşılıklı rızaya dayalı ticaret yolu varken birbirinin mallarını haksız yollarla elde etmeleri yasaklanmakta, bu tutum haddi aşma ve zulüm diye nitelendirilmekte, uhrevî cezasının cehennem ateşi olacağı belirtilmektedir (en-Nisâ 4/29-30). Diğer bir âyette insanın yakınlarını, dünya malını ve dünya ticaretini Allah'tan daha çok sevmesinin uhrevî tehlikesine işaret edilmekte (et-Tevbe 9/24), bir yerde de ticarete ibadetten daha çok ilgi gösterilmesi eleştirilmektedir (el-Cum'a 62/11). Nûr

sûresinde (24/36-37) sabah akşam Allah'ı tesbih eden bir grup insandan söz edilerek hiçbir ticaret ve alışverişin onları Allah'ı zikretmekten, namaz kılmaktan ve zekât vermekten alıkoymayacağı bildirilmekte, Allah'ın o kişileri yaptıklarının daha güzeli ve fazlasıyla ödüllendireceği müjdelenmektedir. Böylece Kur'ân-ı Kerîm insanın ticarî ve dinî hayatı arasında bir denge kurmuş, ticareti din ve ahlâk kurallarıyla ilişkilendirerek ticarî çaba ve kaygıların kişilerin mânevî hayatını gölgeleyecek bir boyuta varmasını önlemeyi amaçlamıştır. Nitekim Buhârî'de nakledildiğine göre ("Büyûʿ", 8, 10) Asr-ı saâdet'te müslümanlar ticaretle uğraşırlardı, ancak bu faaliyet onları Allah'ı zikretmekten, O'na karşı görevlerini yerine getirmekten alıkoymazdı. Muhyiddin İbnü'l-Arabî, namaz kılan bir kimsenin hem bedeni hem ruhu ile ibadet halinde olması gerektiğini ifade ettikten sonra kulun diliyle, "Yalnız sana ibadet ederim" (iyyâke naʻbüdü) derken eğer aklı dükkânında, ticaretinde ise Allah'ın ona, "Yalan söyledin; bütün varlığınla bana yönelmen gerekirdi" diyeceğini belirtir (el-Fütûḥât, VI, 292-293). Ticaret kelimesinin Allah-insan ilişkisi bağlamında "mânevî kazanç" anlamında kullanıldığı âyetlerin birinde, Allah'ın kitabını okuyup namaz kılan ve Allah'ın verdiği malı O'nun yolunda harcayanların asla zarar etmeyecek bir ticareti umabilecekleri ve Allah'ın onlara yaptıklarının karşılığını fazlasıyla ödeyeceği belirtilmiştir (Fâtır 35/29-30). Müfessirler buradaki ticaret kelimesini "amel ve itaatin sevabı" diye açıklar (meselâ bk. Taberî, X, 410; Şevkânî, IV, 399). Diğer bir âyette (es-Saf 61/10), "Ey iman edenler! Size elem dolu azaptan kurtulmanızı sağlayacak bir ticaret göstereyim mi?" denildikten sonra müminlerin Allah'a iman edip malları ve canlarıyla O'nun yolunda cihad etmeleri halinde Allah'ın onları bağışlayarak cennete kavuşturacağı müjdelenmekte ve bunun büyük bir kurtuluş olduğu ifade edilmektedir. Bakara sûresinin başlarında (âyet: 8-16) münafıkların ikiyüzlülüklerinden söz edildikten sonra, "Onlar hidayete karşılık dalâleti satın alanlardır; ancak bu ticaretleri kendilerine kâr getirmemiş, onlar hidayete erememiştir" buyurulur.

Kur'an'da "beyʻ" ve "şirâ" kavramları, maddî alandaki alım satım yanında dinî ve ahlâkî bağlamda olumlu ya da olumsuz bir davranışta bulunup karşılığında mânevî yönden iyi veya kötü bir sonuca ulaşmayı ifade etmek üzere de kullanılmıştır. Bazı âyetlerde şirâ kavramıyla âhirete karşılık dünyayı (el-Bakara 2/86; en-Nisâ 4/74), imana karşılık inkârı (Âl-i İmrân 3/177), hidayete karşılık dalâleti ve mağfirete karşılık azabı (el-Bakara

2/16, 175) satın alanlar yerilmektedir. Aynı şekilde din konusunda ahidlerini yerine getirmeyenler “Allah’la olan ahidlerini ve yeminlerini az bir bedel karşılığında satanlar” (Âl-i İmrân 3/77) ve “Allah’ın kitabını az bir bedel karşılığında satanlar” (Âl-i İmrân 3/187; et-Tevbe 9/9) ifadesiyle kınanmaktadır (benzer kullanımlar için bk. M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “şry” md.). Karı kocanın arasını bozmak amacıyla sihir öğrenenlerin kınandığı bir âyette (el-Bakara 2/102) bu tutum insanın bir kötülük karşılığında kendini satması diye nitelendirilmekte ve bunun çok çirkin bir alışveriş olduğu bildirilmektedir. Buna mukabil Allah’ın rızasını elde etme karşılığında kendini O’na satan kişi övgüyle anılır (el-Bakara 2/207). Bey‘ ve şirâ kavramlarının dinî bağlamda kullanımına en güzel örneklerden biri olan bir âyette (et-Tevbe 9/111) Allah’ın cennet karşılığında müminlerden canlarını ve mallarını satın aldığı ifade edildikten sonra, “Yapmış olduğunuz bu alışverişten dolayı sevinin, işte büyük kazanç budur” denilir. Bey‘ kökünden isim olan biat kelimesi de Kur’an’da bir kişinin Hz. Peygamber’e gelerek onun nübüvvetini tanıyıp İslâm’a girdiğini bildirmesini, bunun karşılığında dünyevî ve uhrevî imkân ve nimetlerden yararlanma hakkını kazanmasını ifade eder (el-Feth 48/10, 18; el-Mümtehine 60/12). Nitekim Taberî bu âyette geçen, “Sana biat edenler aslında Allah’a biat etmiştir” meâlindeki ifadeyi açıklarken, “Çünkü onların Peygamber’e verdikleri söze sadakat göstermeleri karşılığında Allah kendilerine cenneti vermeyi taahhüt etmiştir” der (Câmiʿu’l-beyân, XI, 338-339). Kur’ân-ı Kerîm’de “keyl” (ölçme, ölçü), “vezn” (tartma, tartı) kavramları da ticarî ahlâk bağlamında geçmektedir. Başlıca dinî ve ahlâkî görevlerin sıralandığı bazı âyetlerde (meselâ bk. el-En‘âm 6/151-153; el-A‘râf 7/85; eş-Şuarâ 26/181-183) ölçü ve tartıda dürüstlük emredilmekte, başka bir yerde (el-Mutaffifîn 83/1-3) ölçü ve tartıya hile karıştıranlar kınanmaktadır.

Hadislerde aynı kavramlar hukukî yönleri yanında ticaret ahlâkı bakımından da sıkça geçmektedir. Bu hadislerden anlaşıldığına göre Hz. Peygamber ticareti gerekli görüp teşvik etmiş, kendisi de nübüvvetten önce ticaretle meşgul olmuştur (Müsned, III, 425). Sahâbenin ticaretle uğraştığını anlatan hadisler de vardır. “Hangi kazanç daha güzeldir?” sorusuna Resûl-i Ekrem, “Kişinin emeğiyle kazandığı” cevabını vermiş ve arkasından alım satım işinin makbul sayıldığını belirtmiştir (a.g.e., IV, 141). Kaynaklarda çokça zikredilen diğer bir hadiste, “Dürüst ve güvenilir tâcir kıyamet

gününde peygamberler, sıddîklar ve şehidlerle beraber haşredilecektir” buyurulur (İbn Mâce, “Ticârât”, 1; Tirmizî, “Büyûʿ”, 4; Dârimî, “Büyûʿ”, 8). Resûlullah, önemli öğütler içeren uzun bir konuşmasında en hayırlı tâcirin borcunu güzellikle ödeyen, alacağını güzellikle isteyen, en kötü tâcirin de borcu ödemede ve alacağını istemede kötü davranan kimse olduğunu belirtmiştir (Müsned, III, 19). Alım satımda kolaylık sağlamayı tavsiye eden çok sayıda hadis vardır (Wensinck, el-Muʿcem, “byʿa”, “tcr”, “şry” md.leri). Bunlardan birinde, “Satarken, alırken, alacağını isterken kolaylık gösterene Allah merhametiyle muamele eder” denilmektedir

(Buhârî, “Büyûʿ”, 16). Hadislerde özellikle sıkıntı içinde bulunan borçluya kolaylık göstermenin, hatta alacağını bağışlamanın büyük fazilet kabul edildiği bildirilmiş (meselâ bk. Müsned, IV, 118; Buhârî, “Büyûʿ”, 17, 18, “İstiḳrâż”, 5; Müslim, “Ẕikir”, 38); buna karşılık müşteriyi aldatmak için iyi malı üste, kötü malı alta koyma (Müsned, II, 50), sık sık yemin etme (a.g.e., V, 176; Ebû Dâvûd, “Büyûʿ”, 1, 63; Nesâî, “Zekât”, 77), malın kusurunu saklama (İbn Mâce, “Ticârât”, 45), ölçü ve tartıda hile yapma (Dârimî, “Büyûʿ”, 7) gibi davranışlar yasaklanmıştır. Bir hadiste ticaretle uğraşanların kıyamet gününde günahkârlar olarak diriltileceği ifade edildikten sonra mânevî sorumluluktan korkan, işini güzel ve dürüstçe yapan tâcirler bunların dışında gösterilmiştir (Müsned, III, 428, 444; Tirmizî, “Büyûʿ”, 4).

“Tehzîbü’l-ahlâk, Tedbîrü’l-menzil, Tedbîrü’l-medîne” şeklindeki üçlü sisteme göre yazılan ahlâk kitaplarında ticaret konusu “tedbîrü’l-menzil” bölümünde (meselâ bk. Nasîrüddîn-i Tûsî, s. 210-215; Kınalızâde Ali Efendi, II, 7-8), bu sistemin dışındaki eserlerde ise çoğunlukla “kesb” veya “iktisab” kavramlarının yer aldığı başlıklar altında incelenir (Râgıb el-İsfahânî, s. 375-416; Gazzâlî, II, 60-87). Burada insanın sosyal bir varlık olduğu, bunun toplumsal sonuçları, çalışıp kazanmanın faydaları, tembelliğin zararları, iş ve meslek çeşitleri, iş bölümünün ve değişik mesleklerde uzmanlaşmanın gerekliliği gibi konular ele alınır. Bazı ahlâk kitaplarında Aristo’ya ait fikirlerin (Éthique à Nicomaque, s. 236-245) İslâm ahlâk literatürüne yansıması neticesinde paranın ticarî işlemlerde “sessiz hâkim” veya “âdil kanun” olduğu belirtilerek paranın iş ve ticaret alanından çekilmesi hâkimi hapsetmeye benzetilir (meselâ bk. İbn Miskeveyh, s. 110-112; Nasîrüddîn-i Tûsî, s. 134-136; Kınalızâde Ali

Efendi, I, 77-78). Bazı âlimler, altını ve gümüşü saklayıp Allah yolunda harcamayanlara acı bir azabı haber veren âyetleri (et-Tevbe 9/34-35) paranın insanların geçimini sağlayacak şekilde iş ve ticaret hayatında kullanılması gerektiği şeklinde yorumlamıştır (Râgıb el-İsfahânî, s. 388; Gazzâlî, IV, 91-92).

Klasik kaynaklarda insanın parayla ilgili tutumu kazanma, koruma ve harcama yönünden ele alınmış, başlıca meşrû kazanç yolları ticaret, sanat ve ziraat şeklinde sıralanmıştır (Devvânî, s. 195; Kınalızâde Ali Efendi, II, 7). Bunlara hayvancılığı da ekleyen Mâverdî insanların temel geçim kaynaklarının üretim ve ticarete dayandığını, ticaretin ziraat ve imalâtın bir alt dalı olduğunu belirtir (Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn, s. 207). Ahlâk kitaplarında hangi kazanç yolunun daha faziletli sayıldığı üzerinde de durulmuştur. Rivayete göre dürüst ve güvenilir tâciri öven hadisle ilgili görüşü sorulan İbrâhim b. Edhem, "Bence dürüst tâcir ibadetle meşgul olandan daha değerlidir" demiş, ticarette dürüst kalma çabasını şeytana karşı verilen savaş olarak değerlendirmiştir (Gazzâlî, II, 62; değişik görüşler için bk. Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, s. 101-106). Sıhhati tartışmalı bir hadiste, "Size ticareti tavsiye ederim, çünkü rızkın onda dokuzu ticarettedir" denilmiştir (hadisin kaynakları ve sıhhati konusunda bk. Gazzâlî, II, 62). Zebîdî'ye göre ticaretin bu önemi rızık yollarının çoğunun ticaretle ilişkili bulunması ve ürünlerin ihtiyaç duyulan yerlere ulaştırılmasının ticarî faaliyetlerle mümkün olmasından ileri gelmektedir (İtḥâfü's-sâde, V, 416). Birçok müfessir, Fussılet sûresinin 10. âyetinde geçen, Allah'ın yeryüzündeki geçim araçlarını, besinleri uygun ölçülerle yarattığına dair ifadeyi, "Allah bir ülkede bulunmayan rızıkları başka bölgede takdir etmiştir ki insanlar ülkeden ülkeye ticaret yoluyla mal taşıyarak birbirlerinin ihtiyaçlarını karşılasınlar" şeklinde açıklamıştır (Taberî, XI, 89; Mâverdî, s. 204; Şevkânî, IV, 580). Mâverdî, uzak yerlerle yapılan ticareti hem en kârlı hem de erdemli kişilere en lâyık faaliyet şeklinde değerlendirir (Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn, s. 207). Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye göre eğer bir tâcir, bencillik duygusunu aşarak ticarî ürünleri ihtiyacı olan ülkelerdeki insanlara ulaştırıp sıkıntılarını gidermeyi kendisi için bir görev bilir ve sosyal sorumluluk bilinciyle ticarî faaliyette bulunursa âhirette peygamberler, sıddîklar ve şehidlerle birlikte ödüllendirileceği bildirilen erdemli tâcirler arasına girer. İbnü'l-Arabî insanları kurtuluşa erdirecek ticaretten bahseden âyeti (en-Nûr 24/37) buna

delil olarak göstermektedir (el-Fütûḥât, VII, 364-365).

İslâm âlimleri arasında ticaret ahlâkını en yetkin biçimde işleyenlerin başında Gazzâlî gelir. Kırk bölümden oluşan İḥyâʾü ʿulûmi'd-dîn'in on üçüncü bölümünü "Kazanma ve Maişet Sağlama Âdâbı" başlığıyla iş ve ticaret hayatına ayıran Gazzâlî bey', ribâ, selem, icâre, kırâz ve şerike tarzındaki ticarî işlemlere dair fıkhî hükümleri özetlemektedir. Ardından meşrû ticarî tutumları üç derecede değerlendirmekte, en alt derecesini adalete riayet, ikincisini ihsan, en yüksek derecesini tâcirin dinini esirgemesi (ticarî faaliyetlerinde dinî vecîbelere bağlılık göstermesi) şeklinde kaydetmektedir. Gazzâlî, ticarî işlemlerde adalete riayet edip haksızlıktan sakınmanın yollarını incelerken ticarette haksız uygulama türlerini zararı topluma ve bireye yönelik olmak üzere ikiye ayırmış, birincisinde ihtikâr ve kalp para konularını ele almış, ikincisinde zararı satıcı veya alıcıyla sınırlı kalan ticarî davranışları sıralamıştır. Buna göre ticaretin taraflarından birini zarara sokan tutum zulümdür. Gazzâlî bu husustaki en genel ölçünün, "Kendin için istemediğin bir şeyi kardeşin için de istememelisin" şeklindeki meşhur prensip olduğunu belirtir. Bu prensip dört ahlâkî göreve riayeti gerektirir. 1. Satışı yapılan malı onda bulunmayan niteliklerle övmekten sakınmak. Zira bu bir yalan ve aldatma olup haramdır. Ancak mal sahibinin malını gerçek nitelikleriyle tanıtmasında sakınca yoktur. Ayrıca Gazzâlî satıcının her durumda yemin etmekten, Allah'ın adını basit dünya menfaatine alet yapmaktan sakınması gerektiğini özellikle vurgular. 2. Malın gizli veya açık bütün kusurlarını belirtmek. Malın kusurunu saklamak da zulüm ve aldatma olup haramdır. Nitekim Hz. Peygamber tahılın ıslak olanını alta, kuru olanını üste koyan bir satıcıyı, "Bizi aldatan bizden değildir" sözüyle uyarmıştır (Müslim, "Îmân", 164; Tirmizî, "Büyûʿ", 74). 3. Malın miktarını tam olarak bildirmek, ölçü ve tartıda hile yapmamak. Gazzâlî, eksik ölçüp tartanları şiddetle eleştiren âyetleri (el-Mutaffifîn 83/1-3) ve Hz. Peygamber'in bir öğüdünü (Müsned, IV, 352; Nesâî, "Büyûʿ", 54; Dârimî, "Büyûʿ", 7) zikrederek bu hususta sorumluluktan kurtulabilmek için ölçü ve tartıda satıcının müşteri, alıcının da satıcı lehine fedakârlık göstermesini tavsiye eder. 4. Zamanın normal piyasa usullerine riayet etmek. Resûl-i Ekrem, satıcının yolda karşılanarak pazardaki fiyatı öğrenmesine fırsat verilmeden malının ucuza kapatılmasını (Buhârî, "Büyûʿ", 68, 71, 72; Müslim, "Büyûʿ", 11, 19) ve pazarlık sırasında satıcıyla alıcı arasına girip yapay fiyat artışı yapmak suretiyle

alıcının zarara uğratılmasını (Buhârî, “Büyûʿ”, 60; Müslim, “Büyûʿ”, 13) yasaklamıştır.

Gazzâlî, “Ticarî Muamelede İhsan” başlığı altında alıcı ve satıcıyı karşı tarafın menfaatini en az kendisininki kadar düşünmeye teşvik eden açıklamalar yapmaktadır. Burada şu hususlar yer alır: Satıcı malını mâkul bir fiyatın üstünde satmamalıdır. Müşteri zayıf ve yoksul olan satıcıya malın değerinden daha yüksek bir fiyat

vermelidir. Satıcı müşteriye ödeme kolaylığı tanımalıdır. Alıcı borcunu güzellikle ödemelidir. Taraflardan biri cayarsa diğeri bunu kabul etmelidir. Yoksul borçluya mühlet verilmelidir. Gazzâlî İḥyâʾnın “Tâcirin Dinini Esirgemesi” başlıklı konusuna girerken şu uyarılarda bulunur: Tâcir dünyada geçimiyle uğraşırken âhiretini unutmamalıdır; aksi halde ömrünü boşa harcamış, ticaretinin sonu hüsranla bitmiş olur. Akıllı insan kendine karşı merhametli davranır; kendine merhamet eden kimse asıl sermayesini kurtarır. İnsanın asıl sermayesi dini, asıl ticareti de dinî hayattaki kazancıdır. Daha sonra Gazzâlî tâcirin ticaret hayatında dinini esirgeyebilmesi için riayet etmesi gereken şartları şöyle sıralar: Ticarî hayata iyi niyetle ve sağlam bir inançla başlamak; sadece kazanmayı düşünmeyip yaptığı işin bir farz-ı kifâye ve insanlığa hizmet olduğunu bilmek; dünya pazarına dalıp âhiret pazarı olan camileri unutmamak; bir yandan ticaretle meşgul olurken diğer yandan Allah’ı zikir ve tesbih etmekten geri durmamak; ticarette aşırı kazanç hırsına kapılmamak; sadece haramlardan değil şüpheli işlemlerden de sakınmak, fıkıhtaki fetvalarla yetinmeyip vicdanının fetvasını almak; her türlü ticarî muameleden hesaba çekileceğini bilip bunun için hazırlıklı olmak (ayrıca bk. KESB).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü’l-Esîr, en-Nihâye, I, 181; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “byʿa”, “tcr”, “kyl”, “vzn” md.leri; Wensinck, el-Muʿcem, “kyl”, “vzn” md.leri; Müsned, II, 50; III, 19, 425, 428, 444; IV, 118, 141, 352; V, 176; Aristoteles, Éthique à Nicomaque (trc. J. Tricot), Paris 1994, s. 236-245 (1132b-1133b);

Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, el-Kesb (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Halep 1417/1997, s. 71-106; Taberî, Câmiʿu'l-beyân, Beyrut 1412/1992, X, 410; XI, 89, 338-339; İbn Miskeveyh, Tehẕîbü'l-aḫlâḳ (nşr. İbnü'l-Hatîb), Beyrut 1398/1977, s. 110-112; Mâverdî, Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn (nşr. M. Ebü'l-Hayr es-Seyyid-Muhammed eş-Şerkāvî), Beyrut 1425/2004, s. 203-207; Râgıb el-İsfahânî, eẕ-Ẕerîʿa ilâ mekârimi'ş-şerîʿa (nşr. Ebü'l-Yezîd el-Acemî), Kahire 1405/1985, s. 374-416; Gazzâlî, İḥyâʾ, II, 60-87; IV, 91-92; İbnü'l-Arabî, el-Fütûḥât, VI, 292-293; VII, 364-365; Nasîrüddîn-i Tûsî, Aḫlâḳ-ı Nâṣırî (nşr. Müctebâ Mînovî-Ali Rıza Haydarî), Tahran 1369 hş., s. 134-136, 195, 210-215; Devvânî, Aḫlâḳ-ı Celâlî, Leknev 1334, s. 195; Kınalızâde Ali Efendi, Ahlâk-ı Alâî, Bulak 1248, I, 77-78; II, 7-8; Zebîdî, İtḥâfü's-sâde, V, 416; Şevkânî, Fetḥu'l-ḳadîr, Beyrut 1412/1991, I, 512; IV, 399, 580; Caʿfer b. Ali ed-Dımaşkī, Kitâbü'l-İşâre ilâ meḥâsini't-ticâre, Kahire 1318, s. 45-47; Yûsuf İsmâil en-Nebhânî, Delîlü't-tüccâr ilâ aḫlâḳı'l-aḫyâr, Limasol 1408/1987; Coşkun Can Aktan, "Meslek Ahlâkı ve Sosyal Sorumluluk", İş Ahlâkı Dergisi, I/1, İstanbul 2008, s. 100.

Mustafa Çağrıcı

TIETZE, Andreas

(1914-2003)

Avusturyalı Türkolog, Türk dili ve halk edebiyatı âlimi, sözlükçü.

26 Nisan 1914'te Viyana'da doğdu. Yahudi kökenli bir aileye mensuptur. Babası Hans Tietze, Avusturya Eğitim Bakanlığı Müzeler ve Anıtlar Dairesi'nde yüksek rütbeli bir bürokrat olarak çalışırken aynı zamanda Viyana Üniversitesi'nde kadrosuz profesör sıfatıyla ders veriyordu. Annesi Erica Conrat, Rönesans ve barok sanatı araştırmacısıydı. Lise yıllarında Latince, eski ve modern Yunanca, İngilizce, Fransızca ve Rusça öğrenen Tietze, Viyana'da Piaristengymnasium'da okurken bir sınıf atlayarak 1932'de mezun oldu. 1932-1937 yılları arasında Viyana Üniversitesi'nde tarih (özellikle Doğu ve Güneydoğu Avrupa tarihi) ve yabancı diller okudu. Viyana Doğu Dilleri Okulu'nda Türkçe, Arapça ve Farsça öğrendi. 1935'te ilk Türkiye gezisinden sonra 1936 ve 1937'de birkaç arkadaşıyla birlikte maceralı bir Anadolu seyahati yaptı. 1937'de İtalya ekonomi tarihiyle ilgili doktorasını tamamladıktan sonra Osmanlı tarihiyle alâkalı çalışmalar yapmak için yirmi yıl kalacağı İstanbul'a yerleşti. Tietze, İstanbul Üniversitesi'nde Almanca ve İngilizce dersleri vererek hayatını kazanırken (1938-1952, 1953-1958) Robert Anhegger, Hellmut Ritter, Abdülhak Adnan Adıvar, Vedat Günyol gibi ilim adamları, Türk yazar ve aydınlarıyla akademik iş birliği yaptı. 1940 yılından itibaren yerli ve yabancı dergilerde modern Türk ve Osmanlı edebiyatları ile Türkçe öğretimi ve dil bilimi hakkında makale ve kitaplar yayımlamaya başladı. Avusturya ve Alman edebiyatından Türkçe'ye çeviriler yaptı; Türkçe'nin leksikoloji ve etimolojisiyle ilgili önemli makaleler yazdı. 1952-1953 akademik yılında Illinois Üniversitesi'nde misafir öğretim üyesi sıfatıyla bulundu. 1952'de Süheyla Uyar'la evlenerek dört çocuk sahibi olan Tietze, İstanbul yıllarında değerli bir Türkoloji kütüphanesine sahip oldu.

1958'de Gustave Edmund von Grunebaum'ın daveti üzerine California Üniversitesi (UCLA) Yakındoğu Dilleri Bölümü'nde Türkçe ve Farsça doçentliğine getirildikten sonra 1960'ta Türkçe profesörü olarak tayin

edildi. Engin bilgisinin yanında üstün öğretmenlik yeteneğiyle ileri seviyede Türkçe için eğitim materyalleri geliştirdi. California Üniversitesi'nde görev yaparken Heath W. Lowry, Donald Quataert, Ralph Jaeckel, Talat Tekin ve Gönül Alpay'a (Tekin) hocalık yaptı. 1950'li yıllarda çalışmaya başladığı XIV. yüzyıla ait el-Ferec baʿde'ş-şidde adlı eserin metnini yayıma hazırladı, ancak yayınevinin bir hatası yüzünden kitap imha edildi. Bunun üzerine Tietze eserin yayımından vazgeçti (eserin transkripsiyonlu metni ve tıpkı basımı, Tietze'nin ölümünden sonra 1960 tarihli önemli giriş bölümü de eklenerek György Hazai tarafından yayımlanmıştır, aş.bk.).

Tietze, 1971-1972 akademik yılında Türkoloji Kürsüsü'nde misafir profesör sıfatıyla bulunduğu Viyana Üniversitesi'nin Türkoloji ve İslâm Bilimleri Kürsüsü'ne 1973 Martında kadrosuyla birlikte geçti. 1984'teki emekliliğine kadar leksikoloji ve etimolojiyle halk edebiyatı (özellikle Karagöz, bilmece) çalışmalarına devam ederken tamamladığı kitap ve makalelerini yayımladı. Çok sevdiği Gelibolulu Mustafa Âlî'nin dili üzerine çalışmalar yaptı. 1973'ten itibaren Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes'in (WZKM) editörlüğünü üstlendi ve 1975'te György Hazai ile beraber ilk uluslararası Türkoloji bibliyografyası olan Turkologischer Anzeiger'i (TAnz.) çıkarmaya başladı. Emekliliğinden sonra Viyana Üniversitesi'nde seminer vermeye devam etti. Yeni bir araştırma konusunu Doğu Türkistan (Sincan), Anadolu abdalları ve dilleri oluşturdu. Yaşı ilerlediğinden ders vermeyi bırakıp kendini tamamen Türkçe'nin tarihî ve etimolojik sözlüğüne verdi. Ancak altı cilt ve bir indeks cildi olarak yedi cilt halinde planlanan eserin birinci cildini yayımladıktan sonra 22 Aralık 2003'te Viyana'da öldü, 7 Ocak 2004'te aynı şehirdeki Neustift Mezarlığı'nda toprağa verildi. Tietze'nin kütüphanesi, 1990'lı yıllarda Lefkoşe'deki Kıbrıs Üniversitesi'nde kurulan Türkçe ve Ortadoğu Bölümü tarafından satın alındı. Kitapların bir kısmı Lefkoşe'ye gönderildi, bir kısmı henüz Viyana'daki Avusturya Bilimler

Akademisi'nde bulunmaktadır. Tietze'nin adına yayımlanmış armağan kitapları şunlardır: Festschrift Andreas Tietze zum 70. Geburtstag: gewidmet von seinen Freunden und Schülern/WZKM (LXXVI, 1986); Humanist and Scholar: Essays in Honor of Andreas Tietze (İstanbul-Washington 1993); Armağan: Festschrift für Andreas Tietze (Praha 1994).

Eserleri. Tietze, Türkçe'nin biçim ve anlam bilimiyle tarihsel gelişimi, etimoloji, metin neşri, halk edebiyatı ve biyografi gibi alanlarında birçok eser ve 100'e yakın makale yayımlamıştır. Başlıca eserleri şunlardır: 1. Türkisches Lesebuch für Ausländer: Ecnebiler İçin Türkçe Okuma Kitabı (İstanbul 1943, S. G. Lisie ile birlikte). Tietze'nin R. Anhegger ve W. Ruben ile beraber 1943-1946 yılları arasında yayımladığı on altı kitaplık "Istanbuler Schriften-İstanbul Yazıları" serisinin ilk kitabıdır. 2. Malte Laurids Brigge'nin Notları (İstanbul 1948, Rainer Marie Rilke'den çeviri, Behçet Necatigil ile birlikte). 3. Venedik'te Ölüm (İstanbul 1952, Thomas Mann'dan çeviri, Behçet Necatigil ile birlikte). 4. The Lingua Franca in the Levant: Turkish Nautical Terms of Italian and Greek Origin (Urbana 1958, W. Henry ve R. Kahane ile birlikte). Türk denizcilik dilinin Yunan ve İtalyan kökenleri bakımından önemli olan eser birçok çalışmaya kaynaklık yapmıştır. 5. Turkish Literary Reader (Bloomington 1963, 1968). 6. The Koman Riddles and Turkic Folklore (Berkeley 1966). Eserde çağdaş Türk bilmeceleriyle Codex Cumanicus'taki bilmeceler karşılaştırılmıştır. 7. Advanced Turkish Reader: Texts from the Social Sciences and Related Fields (Bloomington 1973). 8. Bilmece: A Corpus of Turkish Riddles (Berkeley-Los Angeles-London 1973, İlhan Başgöz ile birlikte; Türkçe'si: Türk Bilmeceleri, I-II, Ankara 1993; Türk Halkının Bilmeceleri, Ankara 1999). 9. Muṣṭafā Ālī's Description of Cairo of 1599 (Wien 1975). 10. The Turkish Shadow Theatre and the Puppet Collection of the L. A. Mayer Memorial Foundation (Berlin 1977). 11. Muṣṭafā 'Ālī's Counsel for Sultans of 1581 (I-II, Wien 1979-1982). 12. Eremya Chelebi Kömürjian's Armeno-Turkish Poem "The Jewish Bride" (Wiesbaden 1981, Avedis K. Sanjian ile birlikte). XVII. yüzyıl müelliflerinden Eremya Çelebi Kömürciyan'ın manzum bir aşk hikâyesidir. 13. Akabi Hikyayesi: İlk Türkçe Roman (1851) (İstanbul 1991). Vartan Paşa'nın kaleme aldığı, Ortodoks ve Katolik Ermenileri arasındaki ihtilâfları yansıtan bir aşk hikâyesidir. 14. Die Abdal (Äynu) in Xinjiang (Wien 1994, W. O. Ladstätter ile birlikte). Doğu Türkistan'da küçük bir grup olan Eynu ya da Uygur abdallarının yalnızca erkekleri tarafından kullanılan bir dilin köken araştırmasıdır. 15. Ottoman Melodies, Hebrew Hymns: A 16th Century Cross-Cultural Adventure (Budapest 1995, J. Yahalom ile birlikte). Eserde, XVI. yüzyıl İstanbul'unda yahudi bestekâr-şairlerinin İbrânîce tasavvufî ilâhileri klasik Türk müziği makamlarına uyarlamaları anlatılmaktadır. 16. Wörterbuch der

griechischen, slavischen, arabischen und persischen Lehnwörter im Anatolischen Türkisch: Anadolu Türkçesindeki Yunanca, İslavca, Arapça ve Farsça Ödünçlemeler Sözlüğü (der. Mehmet Ölmez, İstanbul 1999). 1955-1967 yılları arasında yazdığı beş makalenin bir araya getirilmesinden oluşmaktadır. 17. Tarihî ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lugatı (A-E, I, İstanbul-Wien 2002; II, F-J Wien 2009). Tamamlanması beklenen bu eseriyle Tietze Türkçe'nin sözlükçülük tarihinde özel bir yer edinmiştir. 18. Ferec baʿde eş-şidde (ein frühosmanisches Geschichtenbuch): Freund nach Leid (I-II, Berlin 2006, G. Hazai ile birlikte).

Başlıca Makaleleri. "Die Geschichte vom Kerkermeister-Kapitan: en türkischer Seerauberroman aus dem 17. Jahrhundert" (AO, XIX [1942], s. 152-403); "Azîz Efendi's Muhayyelât" (Oriens, I [1948], s. 248-329); "Die formalen Veränderungen an neuren europäischen Lehnwörtern im Türkischen" (Oriens, V [1952], s. 230-268); "The Use of Spoken Russian in Azerbaijani Literature" (Slavic Review, XXII [Seattle 1963], s. 727-733); "Ein slavisches Lehnwort in den früh-osmanichen Chroniken" (WZKM, LXV-LXVI [1973-1974], s. 219-222; "Mustafâ Âlî of Gallipoli's Prose Style", Ar.Ott., V [1973], s. 297-319); "Zum Argot der anatolischen Abdal (Gruppe Teber)" (AOH, XXXVI/1-3 [1982], s. 521-532); "Die fremde Elemente im Osmanisch-Türkeitürkischen" (Handbuch der türkischen Sprachwissenschaft, ed. G. Hazai, Budapest 1990, s. 104-118); "Der Einfluß der Türkischen auf andere Sprachen" (Handbuch der türkischen, s. 119-145). Tietze, iki yeni Redhouse sözlüğünün (Yeni Redhouse Lûgati: İngilizce-Türkçe, İstanbul 1950; Redhouse Yeni Türkçe-İngilizce Sözlük, İstanbul 1968, 1974) yayım projesinin fikir babası olmuş ve hazırlama ekibi arasında yer almıştır. Ayrıca Hellmut Ritter'in 1924-1953 yıllarında Almanca tercümesi ve notlarla beraber yayımladığı üç büyük ciltlik Karagöz edisyonunun III. cildi (Karagös: türkische Schattenspiele, Wiesbaden 1953) onun katkılarıyla gerçekleşmiştir (eser ve makalelerinin tam bir listesi için bk. Anetshofer, XXX/1[2005], s. 334-344).

BİBLİYOGRAFYA

E. J. Zürcher, “Two Young Ottomanists Discover Kemalist Turkey: The Travel Diaries of Robert Anhegger and Andreas Tietze”, JTS, XXVI/2 (2002), s. 359-369; M. Köhbach, “In Memoriam Andreas Tietze (1914-2003)”, WZKM, XCIV (2004), s. IX-XXIII; S. Faroqhi, “In Memoriam Andreas Tietze (1914-2003)”, Turcica, XXXVI, Paris 2004, s. 5-11; Mehmet Ölmez, “Türkçenin Yorulmaz Araştırıcısı Andreas Tietze’nin Ardından”, Toplumsal Tarih, XX/122, İstanbul 2004, s. 50-53; Sevim Yılmaz Önder, “Andreas Tietze’nin Biyografisi Üzerine Bir Deneme”, a.e., XX/122 (2004), s. 54-55; Hasan Eren, “Yitirdiklerimiz: Andreas Tietze (1914-2003)”, TDl., LXXXVII/626 (2004), s. 169-174; G. Hazai, “Abschied van Andreas Tietze”, Ar.Ott., XXII (2004), s. 9-22; L. Johanson, “Andreas Tietze”, a.e., XXII (2004), s. 55-60; Helga Anetshofer, “Long Live Ottoman Studies, Andreas Tietze’yi (1914-2003) Hatırlarken: Erinnerungen an Andreas Tietze (1914-2003)”, JTS, XXX/1 (2005), s. 315-350; R. Jaeckel, “Andreas Tietze: Remembered by a Former Student”, http://www.isop.ucla. edu/cnes/people/article. asp?parentid=12112.

Helga Anetshofer

TÎFÂŞÎ

(التيفاشي)

Ebü'l-Abbâs (Ebü'l-Fazl) Şihâbüddîn (Sabâhuddîn/Şerefüddîn) Ahmed b. Yûsuf b. Ahmed el-Kaysî el-Kafsî et-Tîfâşî (ö. 651/1253)

Tunuslu kadı, bâhnâme yazarı, kıymetli taş uzmanı.

580'de (1184) Tunus'un Kafsa şehrinde doğdu; birçok âlim ve edibin yetiştiği ailesi Cezayir'in doğusunda bulunan Tîfâş kökenlidir. Çocukluk yıllarını babasının kadılık yaptığı Kafsa'da geçirdi ve ilk eğitimini burada aldı. Tunus Zeytûne Camii'nde edebiyat ve riyâzî ilimler okudu. Kahire ve Dımaşk'ta Abdüllatîf el-Bağdâdî ve Ebü'l-Yümn el-Kindî gibi hocaların yanında tıp, felsefe, tabiat bilimleri ve Arap dili ağırlıklı bir öğrenim gördü; memleketine döndüğünde Kafsa kadılığına tayin edildi. Bir süre sonra kadılıktan azledilmesi üzerine vatanından ayrılıp Doğu İslâm ülkelerinde bir yere yerleşmek niyetiyle hazırlık yaptığı sırada eşi vefat etti; mülkünü satıp üç çocuğuyla birlikte İskenderiye'ye giderken çıkan şiddetli kasırgada çocuklarını kaybetti. İskenderiye'ye ulaştığında başından geçenleri öğrenen Mısır Eyyûbî

Hükümdarı el-Melikü'l-Kâmil'den yakın ilgi gördü ve onun yakınları arasına girdi. Kahire'de bir süre Mâlikî kadılığı yapan Tîfâşî 630 (1233) yılı civarında Dımaşk, Halep, Âmid, Harran, Musul, Cezîre-i İbn Ömer ve Fars'ı kapsayan bir seyahat yaptıktan sonra dönüşünde ünlü âlim ve ediplerle tanışarak kendini bilimsel çalışmalara ve eser yazımına verdi. Hayatının sonlarına doğru işitme ve görme duyularını kaybettiyse de kendi kendini tedavi edip yeniden görmeye başladı ve çalışmalarını sürdürdü; ancak peşpeşe aldığı müshiller ölümüne yol açtı (13 Muharrem 651/15 Mart 1253). Tîfâşî çok geniş kültür sahibi bir âlimdi, çeşitli ilim ve sanatlardan anlıyordu. Özellikle kıymetli taşların cinsi, kalitesi ve değeri konusunda uzmandı. Onun bu hususta yazdığı kitap uzun yıllar kaynak olarak kullanılmıştır.

Eserleri. 1. Ezhârü’l-efkâr fî cevâhiri’l-aḥcâr (Kitâbü’l-Aḥcâri’l-mülûkiyye). Kıymetli taşlar konusunda İslâm âleminde yazılmış eserlerin en önemlilerindendir. Tîfâşî bu kitabında yirmi beş çeşit kıymetli taşı daha çok gittiği ülkelerde gördüklerine, bizzat kendi tecrübe, tesbit ve gözlemlerine dayanarak ele almış, bunları nitelik ve özellikleri, faydalı oldukları alanlar, ticarî kıymetleri gibi yönleriyle incelemiştir. Bu arada güvenilir kabul ettiği uzman kişilerle ticaret erbabının ve Belinus, Yuhannâ b. Mâseveyh, Aristo, Fârâbî gibi âlimlerin görüşlerini aktarırken yer yer bazı yanlışlıkları eleştirmiştir. Eserde panzehirlerin çeşitleri ve özelliklerine de yer verilir. Beylek el-Kıpçâkī, 681’de (1282) yazdığı Kitâbü Kenzi’t-tüccâr (ticâr) fî maʿrifeti’l-aḥcâr adlı eserini büyük ölçüde bu kitaba dayandırmış, İbnü’l-Ekfânî de Nuḫabü’ẕ-ẕeḫâʾir fî maʿrifeti’l-cevâhir’i yazarken bundan yararlanmıştır. İlk defa bir bölümü el-Aḥcârü’lletî tûcedü fî ḫazâʾini’l-mülûk ve zeḫâʾiri’r-rüʾesâʾ adıyla S. F. Ravius tarafından yayımlanan eseri (Utrecht 1784) daha sonra S. F. Ran (Latince tercümesiyle birlikte, Utrecht 1818), A. R. Biscia (Florence 1818; Bologne 1906), Ahmed Fâris eş-Şidyâk (el-Cevâʾib gazetesinde, İstanbul 1298/1881) ve Muhammed Yûsuf Hasan ile Mahmûd Besyûnî Hafâcî tahkik ederek neşretmiştir (Kahire 1977; bu neşir hakkında Mongia Mensia bir tanıtım [IBLA, XL/140 [1977], s. 347-352], Muhammed Îsâ Sâlihiyye bir tenkit yazısı [MMMA, XXVII/2 [1983], s. 667-672] kaleme almıştır). XV. yüzyıl Osmanlı hekimlerinden Muhammed b. Mahmûd Şirvânî eseri yeni bilgiler ekleyip Cevhernâme adıyla Türkçe’ye tercüme etmiştir (Leipzig Senato Ktp., nr. K. 231, vr. 1b-55b; Viyana Kraliyet Ktp., nr. 1448). İngilizce’ye de çevrilen eser (trc. Samar Najm Abul Huda, Best Thoughts on the Best of Stones, New York 1997) ve müellifi hakkında Abdülkādir Zimâme bir makale yazmıştır (RAAD, XXXIX [1964], s. 12-26). 2. eş-Şifâʾ fi’ṭ-ṭıbbi’l-müsned ʿani’s-seyyidi’l-Muṣṭafâ. Ebû Nuaym el-İsfahânî’nin Hz. Peygamber’in tıpla ilgili tavsiye ve uygulamalarına dair rivayetleri içeren Kitâbü Ṭıbbi’n-nebî adlı eserindeki râvilerin ve tekrarlanan hadislerin çıkarıldığı bir çalışmadır. Tıbba dair kitapların tertibine göre yedi bölüm (makale) halinde hazırlanan eseri Abdülmu‘tî Emîn Kal‘acî tahkik ederek yayımlamıştır (Beyrut 1408/1988). Eseri Ahmed-i Dâî de Türkçe’ye tercüme etmiştir (İÜ Tıp Tarihi Ktp., nr. 90). 3. Kitâb fî ʿilmi’l-bedîʿ. Baş tarafı eksik bir nüshası Halep Ma‘hedü’t-türâsi’l-ilmî’de kayıtlıdır (nr. 183/n 36). Müellif eserde yetmiş bölüme ayırdığı bedî‘ ilminin her çeşidine Kur’an, hadis ve Arap şiirinden örnekler vermiştir. 4. Nüzhetü’l-elbâb fîmâ

lâ yûced fî kitâb. Cinsel hayat ve cinsel sapıklıklar hakkındadır. Bir mukaddime ile on iki babdan oluşan eser Râhatü'n-nüfûs adıyla Türkçe'ye çevrilmiş (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2014, Esad Efendi, nr. 2475; Râşid Efendi Ktp., nr. 1320), René R. Khawam tarafından Fransızca'ya tercüme edilerek yayımlanmıştır (Les délices des coeurs ou ce que l'on ne trouve en aucun livre, Paris 1981). Daha sonra kısmen İngilizce'ye de çevrilen kitabın Cemâl Cum'a (London 1992) ve D. Celûl Azzûne (Tunus 1997) tarafından tahkikli neşirleri gerçekleştirilmiştir. 5. Rücûʿu'ş-şeyẖ ilâ ṣıbâḥ fi'l-ḳuvveti ʿale'l-bâh. Başta Bulak (1309) ve Kahire'de (1316) olmak üzere on kadar neşri vardır; mütercimi bilinmeyen İngilizce çevirisinin de (The Old Man Young Again, Paris 1898) birkaç baskısı yapılmıştır. Kâtib Çelebi'nin eserin Kemalpaşazâde tarafından Yavuz Sultan Selim'in emriyle Türkçe'ye çevrildiğini belirtmesine (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 835) ve bazı kütüphane kataloglarında Kemalpaşazâde adına kaydedilmesine rağmen (Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 1012) mevcut nüshalarda buna dair bir işaret bulunmamakta ve Keşfü'ẓ-ẓunûn'daki bilginin esere meşruiyet kazandırmak için eklendiği düşünülmektedir (DİA, XXV, 245). Kitabın Mîr Mustafa (Na'tî) Paşa'ya ait Türkçe bir tercümesi vardır (TSMK, Revan Köşkü, nr. 1702; İÜ Ktp., TY, nr. 9631). 6. Faṣlü'l-ẖiṭâb fî medâriki'l-ḥavâssi'l-ẖams liüli'l-elbâb. Bir ansiklopedi niteliğindeki eserin yazımı 630 (1233) yılı civarında tamamlanmıştır. Tîfâşî'nin, uğrunda ömrünü tükettiğini söylediği kırk cüzden meydana gelen eser onun ölümünden sonra kaybolmuş, otuz altı cüzü 690 (1291) yılında İbn Manzûr tarafından bulunarak Sürûrü'n-nefs bi-medâriki'l-ḥavâssi'l-ẖams adıyla iki cilt halinde ihtisar edilmiştir (nşr. İhsan Abbas, Beyrut 1400/1980). İbn Manzûr ayrıca muhtasarın I. cildini Niṯârü'l-ezhâr fi'l-leyl ve'n-nehâr (nşr. Ahmed Fâris eş-Şidyâk, el-Cevâʾib, İstanbul 1298/1881), II. cildini Ṭallü'l-esḥâr ʿale'l-cülnâr fi'l-hevâ ve'n-nâr ve cemîʿi mâ yaḥdüṯü beyne's-semâ ve'l-arż mine'l-âṯâr adıyla tehzîb etmiştir. Tîfâşî'nin eş-Şifâʾ, Ezhârü'l-efkâr ve Mütʿatü'l-esmâʿ gibi bazı müstakil eserlerinin Faṣlü'l-ẖiṭâb'ın bölümleri olduğu da kaydedilir. 7. Mütʿatü'l-esmâʿ fî ʿilmi's-semâʿ. Müellif hattı nüshası Tunus'ta Muhammed Tâhir İbn Âşûr Kütüphanesi'nde bulunan eser mûsiki ve halk danslarıyla ilgilidir. Bazı bölümlerini Muhammed b. Tâvît et-Tancî ("eṭ-Ṭarâʾiḳ ve'l-elḥânü'l-mûsîḳıyye fî İfrîḳıyye ve'l-Endelüs", Mecelletü'l-ebḥâṯ, XXI/2-4 [Beyrut 1968], s. 93-116), Reşîd es-Selâmî ("Ṣafahât min Kitâbi Mütʿati'l-esmâʿ fî ʿilmi's-semâʿ", el-Ḥayâtü'ṯ-ṯeḳāfiyye, sy. 12,

Tunus 1980, s. 146-152) ve Mahmûd Kattât (“Mine’l-maḫṭûṭâti’l-mûsîḳıyye”, Mecelletü’l-fikr, Mart-Nisan 1986, s. 40-48, 114-120) neşretmiştir. 8. Meṭâliʿu’l-büdûr fî menâzili’s-sürûr (Bibliothèque Nationale, nr. 1176). 9. Risâle fîmâ yaḥtâcü ileyhi’r-ricâl ve’n-nisâʾ fî istiʿmâli’l-bâh mimmâ yeḍurru ve yenfaʿ. Başarılı bir cinsel hayatla ilgili olan eser H. M. el-Haw tarafından tercüme edilip yayımlanmıştır (Erlangen 1970). 10. Secʿu’l-hedîl fî aḫbâri’n-Nîl. Nil havzasının coğrafyası ve burada yapılan tarım üzerine kaleme alınan eser Süyûtî’nin Ḥüsnü’l-muḥâḍara’sının kaynaklarındandır. Tîfâşî’ye nisbet edilen diğer eserler şunlardır: Kitâbü’l-Mesâlik, el-Münḳıẕ mine’l-heleke (tehlüke) fî defʿi meḍârri’s-semâʾimi’l-mühlike, ed-Dürretü’l-fâʾiḳa fî meḥâsini’l-efâriḳa, Dürretü’l-leʾâl (ʾâl), ed-Dîbâcü’l-ḫüsrevânî fî şiʿri İbn Hânî, Ḳādimetü’l-cenâḥ fî âdâbi’n-nikâḥ, Kitâb fi’t-târîḫ, Mişkâtü envâri’l-ḫulefâʾ ve ʿuyûnü aḫbâri’ẓ-ẓurefâʾ, Tefsîr.

BİBLİYOGRAFYA

Tîfâşî, Ezhârü’l-efkâr (nşr. M. Yûsuf Hasan-Mahmûd Besyûnî Hafâcî), Kahire 1977, neşredenin girişi, s. 7-17; a.mlf., Nüzhetü’l-elbâb (nşr. Celûl Azzûne), Tunus 1997, neşredenin girişi, s. 5-23; İbn Saîd el-Mağribî, Râyâtü’l-müberrizîn ve ġâyâtü’l-mümeyyizîn (nşr. M. Rıdvân ed-Dâye), Dımaşk 1987, s. 266-268; İbn Ferhûn,

ed-Dîbâcü’l-müẕheb, I, 247-248; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 72, 233, 620, 742, 835; II, 979, 1055, 1260, 1305; L. Leclerc, Histoire de la médecine arabe, Paris 1876 → Rabat 1980, II, 237-239; Mahlûf, Şeceretü’n-nûr, s. 170; Serkîs, Muʿcem, I, 651-652; Brockelmann, GAL, I, 652; Suppl., I, 904; Sarton, Introduction, II/2, s. 650; M. Ullmann, Die Medizin in Islam, Leiden 1970, s. 196-197; M. Plessner-F. Klein-Franke, “al-Tīfāshī”, DSB, XIII, 407-408; Mahfûz, Terâcimü’l-müʾellifîn, I, 272-275; Şeşen, Fihrisü maḫṭûṭâti’ṭ-ṭıbbi’l-İslâmî, s. 154-156; Abdülvehhâb b. Mansûr, Aʿlâmü’l-maġribi’l-ʿArabî, Rabat 1406/1986, IV, 132-140; Ebü’l-Kāsım Muhammed Kirrû, Müstedrekü’l-fehresi’t-târîḫî li’l-müʾellefâti’t-Tûnisiyye, Beyrut 1988, s. 62-64; Necvâ Osman, “Aḥmed b. Yûsuf et-Tîfâşî ve âs̱ârühü’l-ʿilmiyye”,

Ebḥâs̱ü'n-nedveti'l-ʿâlemiyyeti'r-râbiʿa li-târîḫi'l-ʿulûm ʿinde'l-ʿArab (nşr. Mustafa Şeyh Hamza), Halep 1412/1992, I, 75-89; J. Ruska, "Tîfâşî", İA, XII/1, s. 263-264; a.mlf.-[O. Kahl], "al-Tīfāshī", EI² (İng.), X, 476; E. K. Rowson, "al-Tīfāshī", Encyclopedia of Arabic Literature (ed. J. S. Meisami-P. Starkey), London 1998, II, 772; M. A. Yekta Saraç, "Kemalpaşazâde", DİA, XXV, 245.

Kasım Kırbıyık

TİFLİS

Gürcistan Cumhuriyeti'nin başşehri.

Gürcistan'ın doğu kesiminde Kür (Kura) nehrinin dağlar arasında açtığı dar ve dik yamaçlı vadide nehrin iki yakasında yer alır. Şehrin adı kaynaklarda Tphilisi ve Thbilisi şeklinde geçer. Bu isim 1936'dan sonra Tbilisi olarak değiştirilmiştir. Şehir adını, Mtabari'nin kuzeydoğu yamaçlarından çıkan sıcak su kaynaklarına izâfeten Gürcüce "tbili" (sıcak) kelimesinden almıştır. Tiflis'in ne zaman kurulduğuna dair kesin bilgi yoktur. Arkeolojik kazılar milâttan önce IV-III. binlerde bir yerleşim yeri olduğunu gösterir. İlk defa IV. yüzyılda Pers hâkimiyeti altında iken bir belgede adı geçer. Buna göre, Gürcistan'ın (Kartli) idare merkezi Mtsheta'nın Pers saldırılarına uğraması üzerine burayı savunmak amacıyla Tabor dağında 380'li yıllarda bir hisar yapılmış, burası daha sonra Şuriziche (Karşıkale) adını almış, hemen civarında dağın eteğinde Kral Wahtang Gorgaslani (446-499 [?]) Tiflis kale şehrini tesis etmiştir. Şehrin kuruluş tarihi ihtilâflı olup 455, 458 ve 469 yılları öne sürülür. Kral Wahtang'ın Persler'le savaşları esnasında kale ve Tiflis kasabası (Sopheli) tahrip edildi. Wahtang'ın oğlu Daçi (499-514) Tiflis surlarının yapımını tamamladıktan sonra başşehri Mtsheta'dan Tiflis'e taşıdı. Tiflis, Gürcü Kralı Gurgeni'nin 523'te Persliler'e yenilmesiyle onların idaresine girdi. Bu sırada Bizanslılar'la Persliler'in Karadeniz kıyısı hâkimiyeti için yaptıkları savaşlarda İranlı valilerin ikamet yeri oldu. Kral Guaram zamanında şehir önemli ölçüde gelişti, sarayın etrafı taş duvarlarla örüldü, kale genişletildi. Daha sonra Bizans İmparatoru Herakleios, Türkler'le ittifak yaparak şehri kuşatıp ele geçirdi (628). Bir yıl sonra Hazarlar'ca yağmalandı.

Tiflis, Hz. Ömer devrinde başlayan Kafkasya'ya yönelik askerî harekât neticesinde Hz. Osman döneminde fethedildi. 22 (643) yılında bölgeye gönderilen Sürâka b. Amr, Habîb b. Mesleme'yi Tiflis üzerine sevkettiyse de olumlu sonuç alınamadı. Halife Osman devrinde Habîb b. Mesleme, İrmîniye fethiyle görevlendirildi ve Duvîn'i (Dvin) fethettikten sonra Tiflis'i kuşattı. Bu sırada Gürcü kralına barış teklif ederek İslâm hâkimiyetini kabul etmesini istedi. Teklifi kabul eden Gürcü kralı değerli

hediyelerle birlikte bir elçisini Habîb b. Mesleme'ye yolladı. Yapılan antlaşmaya göre Tiflis halkının canına, ibadethanelerine dokunulmayacak, buna karşılık onlar da her aile için 1 dinar ödeyecek, müslümanlarla dost kalacak, düşmanlarına karşı düşmanlık edeceklerdi (Belâzürî, s. 289). Habîb b. Mesleme ayrıca, Gürcü kralından gelen hediyelerin değerini tesbit ettirip bunu yıllık cizye miktarından düştüğünü bildirdi (Yâkūt, II, 36). Böylece Tiflis İslâm hâkimiyetine girdi (25/645-46). Habîb b. Mesleme'nin Tiflis'te İslâm'ı tebliğ için görevlendirdiği Abdurrahman b. Cez es-Sülemî'nin faaliyetleri neticesinde halkın önemli bir kısmı Müslümanlığı kabul etti. İlk fetihlerin ardından Tiflis'te bir garnizon yerleştirilerek emniyet sağlandı ve bölgeye müslüman topluluklar iskân edildi. Daha sonraki yıllarda bölge Emevîler'le Bizanslılar arasında hâkimiyet mücadelelerine sahne oldu. Emevî kumandanlarından Mervân b. Muhammed bölgede İslâm hâkimiyetini pekiştirdi. 683-764 yılları arasında Gürcistan'a yönelik Hazar akınları sırasında Tiflis bir ara Hazarlar'ın eline geçti. Abbâsîler'in ilk döneminde Tiflis'te İshak b. İsmâil bir İslâm emirliği kurdu ve Halife Mütevekkil-Alellah devrine kadar devam etti (833-852). İshak b. İsmâil'in hâkimiyet alanını genişletmesi ve bağımsız hareket etmeye başlaması yüzünden Mütevekkil-Alellah Türk kumandanı Boğa el-Kebîr'i onun üzerine gönderdi. Boğa, İshak ve oğlunu esir alıp öldürttü (238/852). Bu kuşatma sırasında şehir yakıldı ve çok sayıda insan öldürüldü (Taberî, IX, 192). Böylece Tiflis'te İslâm emirliği sona erdi ve müslümanların bölgedeki etkinlikleri azalmaya başladı.

III-IV. (IX-X.) yüzyıllarda Gürcistan'da hüküm süren ailelerden Benî Ca'fer, adını Tiflis Valisi Ca'fer b. Ali'den almaktadır. Ca'fer b. Ali ve halefleri Abbâsî halifeleri adına para bastırdı ve onları metbû tanıdı. IV. Bagrat döneminde 1032'de Kartli'nin ileri gelenlerinden Thrialth hâkimi Liparit Orbeliani ve Ivane Abazasdze, Tiflis Emîri Ca'fer'i ele geçirdilerse de IV. Bagrat onu serbest bıraktırdı ve ardından Tiflis'i kuşatma altına aldı, fakat daha sonra Emîr Ca'fer'le yeniden anlaşma yaptı. 1046'da Tiflis Emîri Ca'fer'in ölümü üzerine Tiflisliler IV. Bagrat'ı çağırarak şehri ona teslim ettiler. İslâm coğrafyacıları Tiflis'in çok eski, güzel ve büyük bir şehir olduğunu, etrafının iki kat surla çevrildiğini, Kür nehrinin her iki yakasına kurulan şehrin üç (veya beş) kapısı bulunduğunu, doğal

sıcak sularıyla tanınan şehirde çok sayıda hamamın yer aldığını, müslümanlar ve hıristiyanların bir arada yaşadığını, bir taraftan ezan seslerinin diğer taraftan çan seslerinin duyulduğunu, çevresinde mısır vb. tahıl ürünlerinin yetiştiğini, bal, cıva, süpürge otu, keçe, yün ve ipek kumaşların üretildiğini kaydederler (İbn Havkal, s. 340; Yâkūt, II, 35-37; Kazvînî, s. 518-519).

XI. yüzyılın ilk yarısından itibaren İran'ın doğusundan Kafkasya'ya Türk akınları başladı. 1063'te Selçuklu Sultanı Alparslan Gürcistan'ı ele geçirdi. Fakat ardından Bagrat kalelerinin büyük kısmını geri aldı. 1068'de Alparslan ve müttefikleri Tiflis ve Kartli'yi yerle bir ettiler. Ağır kış şartları Alparslan'ı Gürcistan'ı terketmeye zorlarken Tiflis ve Rustavi'yi Gence Sultanı Fazlûn'a verdi. Bagrat, Alparslan'ın çekilmesinden sonra Emîr Fazlûn ve ordusunu yenip Tiflis'e girdi ve burayı belli miktarda vergi ödemek şartıyla emîrin mirasçılarına bıraktı. Ancak II. Giorgi zamanında (1072-1089) Kartli tekrar Selçuklu hâkimiyetine girdi. II. David, Kuzey Kafkasya ve Güney Rus steplerinden 45.000 Kıpçak ailesiyle anlaşarak bunları 1118'den itibaren Gürcistan'a getirdi ve onların yardımıyla 1121'de Tiflis'teki Selçuklu hâkimiyetine son verdi; Benî Ca'fer ailesi de buradan sürüldü. Tiflis, Kraliçe Tamara zamanında en görkemli dönemini yaşadı. Celâleddin Hârizmşah Rebîülâhir 624'te (Nisan 1227) Tiflis'i ele geçirdiyse de hâkimiyeti kısa sürdü; ancak 627'de (1230) tekrar şehri zaptetti. 1231'de şehirde Moğol idaresi kuruldu. İlhanlılar döneminde buranın hâkimiyeti Gürcüler'e bırakıldı.

Timur 1386'da Tiflis'i aldı. V. Bagrat'ın İslâmiyet'i kabul etmesi üzerine idaresini yeniden ona verdi. Fakat Tiflis'teki yöneticilerin itaatsizlikleri dolayısıyla 1393-1403 yıllarında buraya beş defa saldırdı. Bu durum şehrin gerilemesine yol açtı. Timur'un ölümü üzerine I. Alexandre 1413'te Tiflis'teki Timurlu hâkimiyetine son verdi. 1440'ta Karakoyunlu Cihan Şah Tiflis'i zaptetti. Ardından Akkoyunlu Uzun Hasan 1458'de Atabegler yurdunu istilâ edip Tiflis'i yağmaladı. 1473'te Osmanlılar'la yaptığı savaşta kendisine yardım etmeyen Gürcü Kralı Bagrat'a karşı 1477'de bir baskın düzenledi ve Tiflis'e hâkim oldu. Onun ölümünden sonra tekrar Gürcü idaresi kurulduysa da Akkoyunlu Hükümdarı Sultan Yâkub 1486 sonbaharından 1489'a kadarki seferleri neticesinde Tiflis'e girmeyi başardı. Ardından bölgede Osmanlı nüfuzu giderek artmaya başladı. 1521'de

Gürcistan’a karşı sefer düzenleyen Şah İsmâil aynı yıl Tiflis’i ele geçirdi. Burada bir cami yaptırdı ve şehri güçlendirdi. Ölümünden sonra Gürcüler Safevî askerlerini şehirden çıkardılar.

I. Laursab’ın Tiflis’te hüküm sürdüğü dönemde (1534-1558) Gürcistan’a dört büyük sefer düzenleyen Safevî Şahı Tahmasb, Gürcü vekāyi‘nâmelerine göre 1536’da şehri yerle bir etti. Ardından I. Laursab şehre tekrar hâkim olduysa da Tahmasb’ın baskısı karşısında kaçmak zorunda kaldı (1548). I. Laursab mücadeleye devam ederek iç Kartli’deki kaleleri Safevîler’in elinden alınca Tiflis Kalesi’ni elinde tutan Türkmenler, Karabağ hanından yardım istediler. Karabağ hanı 1558’de büyük bir orduyla Tiflis üzerine yürüdü. Garnisi’deki çarpışmada I. Laursab öldürüldü ve yerine Simon geçti. Bu arada Simon’un kardeşi David 1564’te maiyetiyle birlikte Kazvin’e gidip şahın huzuruna çıktı ve müslüman oldu. Şah da ona Tiflis şehriyle Aşağı Kartli bölgesini verdi. Fakat Simon kardeşini iki defa yenilgiye uğratarak ülkeden çıkardı. Daha sonra Şah Tahmasb, David/Dâvud Han’a destek sağlamak amacıyla ordu gönderdi ve 1569’da Simon esir alındı.

1578’de başlayan Osmanlı-Safevî mücadelesi sırasında Lala Mustafa Paşa kumandasındaki Osmanlı ordusu 24 Ağustos’ta Tiflis’e ulaştı ve boşaltılmış kaleyi ele geçirdi. 29 Ağustos Cuma günü padişah adına iki kilise ve Kür nehrinin karşı yakasında serdar adına bir kilise camiye çevrildi. Şehrin muhafazasına beylerbeyi pâyesiyle Kastamonu sancak beyi Mehmed Bey tayin edildi. Bu arada eski Tiflis hâkimi Dâvud Han’ın Tiflis’e düzenlediği saldırılar neticesiz kaldı. Tiflis alındıktan sonra idarî taksimatı yapıldı ve eyalet haline getirildi. 1588’de Tiflis otuz altı köyün bağlı olduğu Gori Kalesi, on altı köyden ibaret Tiflis Kalesi, otuz dört köyü bulunan Tumanıs Kalesi ve yirmi köyü olan Lori Kalesi merkez olmak üzere dört sancağa ayrıldı. Osmanlı hâkimiyeti Şah Abbas’ın Safevî tahtına geçmesinden sonra giderek sarsılmaya başladı. 1603’te Tiflis Şah Abbas’ın eline geçti. Ardından Kartli Kralı X. Georgi’nin ölümüyle yerine Şah Abbas tarafından II. Laursab getirildi (1606-1616). Daha sonra bu bölgede Safevî nüfuzu etkili oldu.

1623’te Kartli Hanı Simon Han’a yardım etmek amacıyla görevlendirilen müslüman Giorgi Saakadze, Tiflis’te Safevîler’e karşı ayaklandı, fakat

1624’te isyan bastırıldı. Ardından Osmanlı Devleti’nden yardım aldığını iddia eden Tahmuras isyan başlatıp Kartli’yi ele geçirdiyse de Safevîler’in müdahalesiyle Tiflis’ten çekilmek zorunda kaldı. 1643’te Kartli’nin idaresine tayin edilen Rostom/Rüstem Keyhüsrev Tiflis’i güçlendirdi; hamam, kervansaraylar ve bir saray yaptırdı. Onun yerine evlâtlığı Şah Navaz V. Vahtang geçti. Vahtang zamanında 1709’da Tiflis’e matbaa getirildi ve yeni bir yasa hazırlandı. 1722’de Afgan saldırısı sırasında İran’ın yardım talebini kabul etmeyen Vahtang, Ruslar’la iş birliği yapmak istiyordu. Bu arada Kahetya Valisi Mehmed Kuli Han (VIII. Konstantin) Lezgiler’le birlik olup Tiflis’i yağmaladı. İran-Afgan savaşı esnasında Afganlılar’ın İran’ı işgal etmeleri ve Ruslar’ın Kafkasya’ya asker göndermeleri üzerine Osmanlılar da harekete geçip 23-24 Haziran 1723’te Tiflis’e girdiler. Şehrin yönetimi VI. Vahtang’ın ihtida eden oğlu İbrâhim Bey/Bakar/Şah Navaz’a verildi. Tiflis beylerbeyiliği adı altında bölge yeniden yapılandırıldı. Tiflis ve yöresinin tahriri yapıldı. 1728 tarihli tahrir kayıtlarından Tiflis’in Baratlı, Payındır/Baydar, Demürcü-Hasanlu, Tumanıs nahiyelerinin bağlı olduğu merkez livâ yanında Somhurut/Somhit, Ağcakale, Kazak, Gori, Tıryaled ve Kaygulu livâlarından meydana geldiği anlaşılır. Bu taksimde önceki teşkilâttan farklı olarak Lori, Gence eyaletine bağlanmıştır. Nâdir Şah’ın güçlenmesinin ardından 12 Ağustos 1735’te Tiflis’i yeniden ele geçiren İran birlikleri, Kartli-Kaheti valiliğine Ali Mirza/Aleksandre’yi getirdi. Nâdir Şah Tiflis’i ele geçirince buradaki Osmanlı idarî sistemini değiştirdi; Lori, Borçalı ve Şemseddin’i Kartli’ye bağladı.

Tiflis daha sonra Ruslar’ın tehdidi altında kaldı. 1768-1774 Osmanlı-Rus savaşı esnasında Todleben kumandasındaki Rus ordusu Gürcistan’a girdi ve 1772’ye kadar buradan çıkmadı. Gittikçe güçlenen Rusya ile 24 Temmuz 1784’te Georgeivsk’te antlaşma imzaladı. Bu antlaşma ile Gürcistan’da Rus himayesi devri başladı. Fakat 1787-1792 yılları arasında Osmanlı-Rus-Avusturya savaşları sırasında Ruslar Gürcistan’dan birliklerini geri çektiler. Osmanlı-Rus savaşının ardından İran’ın yeni şahı Ağa Muhammed Şah, Gürcistan üzerindeki hâkimiyet iddilarını dile getirdi ve II. Irakli’den (Iraklı/Heraklius) kendine tâbi olmasını istedi. İsteği kabul edilmeyince Eylül 1795’te düzenlediği seferde Tiflis’i tahrip etti. Mart 1796’da İran’a savaş açan Çariçe II. Katerina, Rus birliklerini Kafkasya’ya gönderdi. Burada pek çok yeri işgal eden Rus birlikleri Katerina’nın

16 Kasım 1796'da ölmesinden sonra yerine geçen oğlu I. Pavel tarafından geri çağrıldı. Fakat Kaçarlar'ın baskısı karşısında XII. Georg, Rusya'nın kendilerini koruma altına almasını istedi ve Ruslar 1801'de Kartli'yi ilhak etti.

1917 Rus ihtilâline kadar statüsü değişmeyen Tiflis Âzerî, Gürcü ve Ermeniler'den oluşan ve 22 Nisan 1918'de bağımsızlığını ilân eden Kafkas Federal Devleti'nin merkezi oldu. Osmanlı birliklerinin Brest-Litovsk Antlaşması'yla (3 Mart 1918) elde ettiği Kars, Ardahan ve Batum'u almak için ilerlemesi karşısında 26 Mayıs'ta Kafkas Federal Devleti'nden ayrılan Gürcüler aynı gün Almanya himayesinde bağımsız Gürcistan Devleti'ni kurdular ve Tiflis'i başşehir yaptılar. Burası Mütareke'den sonra önce İngilizler, ardından Şubat 1921'de Kızılordu tarafından işgal edildi. İşgalden sonra Tiflis 1922-1936 yılları arasında Transkafkas Sovyet Federe Sosyalist Cumhuriyeti'nin başşehriydi. 1936'da bu cumhuriyetin dağıtılmasıyla Tiflis, Sovyet Sosyalist Cumhuriyetleri Birliği'nin bağımsız bir üyesi olan Gürcistan Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti'nin başşehri olmayı sürdürdü. Gürcistan'ın 1991 yılında bağımsızlığını ilân etmesiyle Tiflis yeni Gürcistan'ın başşehri oldu.

Eski bir yerleşme yeri olan Tiflis, Arap coğrafyacılarına göre oldukça büyük bir şehirdi ve taç kapılı toprak surlarla çevrilmişti. Gıda maddeleri bakımından zengin ve ahalisi son derece misafirperverdi. Burası ayrıca en ileri müslüman karakolu niteliği taşıyordu. Zekeriyyâ el-Kazvînî, Moğol hâkimiyeti sırasında şehirde hıristiyanların çoğunlukta olduğunu, müslüman ve hıristiyanların rahatça dinî ibadetlerini yapabildiklerini söyler. Tiflis'i 1647'de ziyaret eden Evliya Çelebi, Kür nehrinin kıyısında birbirine karşı iki kale bulunduğunu, büyük kalenin nehrin sağ yakasında, küçüğünün sol yakasında olduğunu belirtir. Ona göre büyük kalenin çevresi 600 adım, duvarının yüksekliği 60 zirâdır ve yetmiş burç vardır. Büyük bir kapısı olup hendeği yoktur. Kalenin su ihtiyacını karşılamak için Kür nehrine bağlı "suluk kule" yapılmıştır. Büyük iç kalede han sarayının da bulunduğu üstü toprak damlı, bağsız bahçesiz 600 ev mevcuttur. Camisi, hanı, hamamı ve küçük bir pazarı vardır. Küçük kale yalçın kaya üzerinde dört köşelidir. Kale içinde 300 ev ve cami yer alır. Her iki kalenin 3000 kişilik bir garnizonu bulunur (Seyahatnâme, II, 160). Bu bilgiler Tiflis'te toplam 6000 dolayında sivil nüfusun varlığına işaret eder.

1701'de Tiflis'i gören Tournefort buranın güneyden kuzeye doğru uzandığını, büyük ve kalabalık bir şehir olduğunu, evlerin alçak, çoğunlukla kerpiç ve tuğladan yapıldığını, kalede müslümanların aileleriyle birlikte oturduğunu, kalenin şehrin ortasında, han sarayının ise kalenin altında bulunduğunu ve saray bahçelerinin görmeye lâyık olduğunu belirtir. Ayrıca kök boyasının önemli bir ihraç maddesi teşkil ettiğini zikreder (Tournefort Seyahatnâmesi, s. 158-160). 1772'de Tiflis'te bulunan Güldenstaedt şehrin doğusunda ufak Narin Kale'nin, batısında Şardahtı'nın yer aldığını ve Tiflis'in kaplıcalar arasında konumlandığını ifade eder. İki kalenin birbirine uzaklığının 600 kulaç, bütün şehrin uzunluğunun 3 "verst" (3 kilometreden biraz fazla) veya 1500 kulaç olduğunu belirtir. Şehrin doğusunda Kür ırmağı üzerinde inşa edilmiş köprüyle ufak bir kale olan soldaki Metehi'ye ulaşıldığını, kaplıcaların arasında Garethubani'nin (eski Tiflis şehri) bulunduğunu yazar. Ayrıca şehir ve varoşlarda görülmeye değer meyve bahçeleri ve bağların ırmak boyunca 5 verst (5,3 km.) uzandığını belirtir (Reisen nach Georgien, s. 128). Tiflis'i Ruslar'ın ilhak etmesinden sonra 1830'lu yıllarda gören Karl Koch şehrin Garethubani kısmının tamamen Rus yerleşimcilerden oluştuğunu ve en güzel binaların burada yer aldığını söyler. Şehir, 1870'li yıllardan itibaren demiryolu ulaşımının gelişmesiyle hem Karadeniz'e (1872) hem Hazar denizine (1873) bağlanarak önemli bir ticarî merkez haline gelmiştir.

Tiflis'in nüfusunun 1614'te Şah Abbas'ın istilâsına kadar 60.000 kişi olarak kaydedilirse de bu abartılı bir rakamdır. XVII. yüzyıl ortalarında Evliya Çelebi'nin verdiği hâne sayısı buranın orta büyüklükte olduğuna işaret eder. 1701'deki nüfus yaklaşık 20.000 gösterilir. Bunun 14.000'i Ermeni, 3000'i müslüman, 2000'i Gürcü menşelidir (Tournefort, II, 160). Güldenstaedt da nüfusu yaklaşık 20.000 olarak verir; 1770'te çıkan vebadan 4000 kişinin öldüğünü belirtir. O da nüfusun çoğunluğunun Ermeniler'den, kalanının Gürcü ve müslümanlardan meydana geldiğini ifade eder (Reisen nach Georgien, s. 128). Tiflis'i 1808 Ocak ayında ziyaret eden Klaproth nüfusun yaklaşık 18.000 kişi olduğunu yazar (Reise in den Kaukasus, I, 737). Nüfus 1830'da 25.000, 1850'de 34.800'e ulaşmıştır. Özellikle sanayinin ve ulaşımın gelişmesiyle birlikte Tiflis'in nüfusu hızlı bir şekilde artmaya başlar. 1865'te 70.000'e, 1897'de 167.000'e çıkmasının ardından 1917'de 231.000'e, 1922'de 233.000'e yükselir. Bu nüfusun çoğunluğunu

Ermeniler, Gürcüler, Ruslar, yahudiler, İranlılar, Âzerîler ve Almanlar oluşturur. 1926'da 294.000 olan nüfus, 1939'da 519.200, 1959'da 694.664, 1970'te 889.000 ve 1977'de 1.042.000'dir. Tiflis'teki Ermeni, Rus ve yahudiler 1979-1989 döneminde azalmıştır. 1991'de Tiflis'in nüfusu 1.279.000 olarak tesbit edilmiştir. 2010 yılı tahminlerine göre Tiflis'te 1.400.000 kişi yaşamaktaydı. Bunların %60'ı Gürcü, diğerleri Ermeni, Âzerî, Rus, Yunan

vb. azınlıklardan meydana gelmektedir. Şehirde Gürcü Ortodoks, Ermeni-Gürcü Katolik ve Protestan kiliseleri yanında bir cami, üç adet sinagog ve diğer ibadet yerleri bulunmaktadır. Aynı zamanda bir kültür şehri olan Tiflis'te 35.000 öğrencisi olan bir üniversite, teknik ve yüksek okullar ve güzel sanatlar akademisi mevcuttur.

Tiflis'in eski kesimleri Kür ırmağının sağ yakasında daha dik yamaçlı kesimde bulunur. Nehir kenarında 400 m. civarında olan kesimlerden 550 metreye kadar yükselen mahallelere çıkmak için kablolu tramvaydan (füniküler) faydalanılır. Tiflis'in yeni kesimleri ise nehrin sol yakasında demiryolu (Bakü-Batum hattı) boyunda gelişmiştir. Geçmişte Tiflis ekonomisinde pamuk yetiştiriciliği, ipekçilik, tahıl üretimi, bağcılık önemli yer tutmaktaydı, ayrıca ticaret hayli gelişmişti. Tiflis civarında zengin demir ve gümüş madenleri bulunmaktaydı. Bugün en önemli sanayi dalları kâğıt, makine, gıda, dokuma, kimya ve kereste sanayiidir. Tiflis'te tarihî eserler açısından kayda değer olarak IV. yüzyılda yapılan, XVI ve XVII. yüzyıllarda tamir edilen Narin Kale, VI. yüzyılda inşa edilen Ançishati Daş Kilisesi, Kral Wahtang Gorgaslani tarafından başlatılan ve 620'de Kral Andreas tarafından tamamlanan Sion Katedrali, Meteh Mâbedi (1276-1293) ve Rüstem Han'ın yaptırdığı saray ve hamam (1638) zikredilir.

BİBLİYOGRAFYA

Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 224, 278, 289-290; İbn Hurdâzbih, el-Mesâlik ve'l-memâlik, s. 122, 162-163; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), IV, 157, 162; VIII, 7, 27; IX, 188, 192-193; Ali b. Hüseyin el-Mes'ûdî, Mürûcü'z-zeheb:

Altın Bozkırlar (trc. Ahsen Batur), İstanbul 2004, s. 97, 98, 101; İbn Havkal, Ṣûretü'l-arż, s. 340-342; Ḥudûdü'l-ʿâlem (Minorsky), s. 144; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, II, 35-37; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, III, 29; Zekeriyyâ b. Muhammed el-Kazvînî, Âs̱ârü'l-bilâd, Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), s. 518-519, 597; Evliya Çelebi, Seyahatnâme (Dağlı), II, 160; Joseph de Tournefort, Tournefort Seyahatnâmesi (ed. Stefanos Yerasimos, trc. Teoman Tunçdoğan), İstanbul 2005, II, 155-160; J. A. Güldenstaedt, Reisen nach Georgien und Imerethi (ed. J. von Klaproth), Berlin 1815, s. 128-132; W. von Freygangs, Briefe über den Kaukasus und Georgien nebst angehaengsten Reisebericht über Persien vom Jahre 1812, Hamburg 1817, s. 94-108; R. Lyall, Travels in Russia, the Krimea, the Caucasus and Georgia, London 1825, I, 507, 510-521; J. F. Gamba, Voyage dans la Russie méridionale, Paris 1826, II, 51-55 vd.; J. von Klaproth, Reise in den Kaukasus und nach Georgien: Unternommen in den Jahren 1807 und 1808, Berlin 1812, I, 732-737; A. S. Puşkin, Die Reise nach Arzrum während des Feldzugs im Jahre 1829 (ed. P. Urban), Berlin 1998, s. 37-47; K. Koch, Reise durch Russland nach dem kaukasischen Isthmus in den Jahren 1836, 1837 und 1838, Stuttgart 1843, II, 253-260, 299-306; P. Josselian, "Kurze Geschichte der Stadt Tiflis", Archiv für wissenschaftliche Kunde von Russland (ed. A. Erman), Berlin 1845, IV, 24-34; A. F. von Haxthausen, Transkaukasia, Leipzig 1856, I, 42-43, 45-46, 80-86, 89; M. F. Brosset, Gürcistan Tarihi (trc. H. D. Andreasyan, haz. Erdoğan Merçil), Ankara 2003, tür.yer.; J. Marquart, Osteuropaeische und Ostasiatische Streifzüge, Leipzig 1903, tür.yer.; W. E. D. Allen, A History of the Georgien People, London 1932, tür.yer.; Osmanlı-İran-Rus İlişkilerine Ait İki Kaynak (trc. ve nşr. H. D. Andreasyan), İstanbul 1974, s. 2, 42, 46-47, 55; M. Fahrettin Kırzıoğlu, Osmanlılar'ın Kafkas-Elleri'ni Fethi: 1451-1590, Ankara 1976, s. 3, 8-10, 19, 37, 98 vd.; Fâyiz Necîb İskender, el-Fütûḥâtü'l-İslâmiyye li-Bilâdi'l-Kürc, İskenderiye 1988, tür.yer.; Bekir Kütükoğlu, Osmanlı-İran Siyâsî Münâsebetleri: 1578-1612, İstanbul 1993, s. 58, 97, 102, 111, 120-122, 133; N. Berdzenişvili-S. Canaşia, Gürcistan Tarihi (trc. Hayri Hayrioğlu), İstanbul 1997, s. 86-87, 106, 111 vd.; Nebi Gümüş, XVI. Asır Osmanlı-Gürcistan İlişkileri (doktora tezi, 2000), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 30-33, ayrıca bk. tür.yer.; M. Sadık Bilge, Osmanlı Devleti ve Kafkasya, İstanbul 2005, s. 38-41; Kalankatlı Moses, Alban Tarihi ve Alban Salnamesi (trc. Yusuf Gedikli), İstanbul 2006, s. 161, 304; M. I. Artamonov, Hazar Tarihi (trc. Ahsen Batur), İstanbul 2008, s. 202, 203, 329; Mustafa

Aydın, Üç Büyük Gücün Çatışma Alanı Kafkaslar, İstanbul 2008, s. 60-64; Ali İhsan Bilgili, “Osmanlı ve Safevi Hâkimiyetlerinde Tiflis (XVIII. yüzyıl)”, Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi, sy. 21, İstanbul 2009, s. 22-62; B. M., “Tiflis”, Entsiklopediçeskii Slovar, St. Petersburg 1901, XXXIII, 267-271; V. Minorsky, “Tiflis”, İA, XII/1, s. 264-279; a.mlf.-[C. E. Bosworth], “Tiflīs”, EI² (İng.), X, 478-479; “Tbilisi”, Azerbaycan Sovet Ensiklopediyası, Bakü 1986, IX, 178-180; “Tiflis Emirliyi”, a.e., IX, 290.

Mustafa Aydın

TİGİN

(bk. TEGİN).

TÎH

(bk. SÎNÂ).

TİHÂME

(تهامة)

Arabistan'ın Kızıldeniz sahilindeki dar kıyı ovası.

Kuzeyde Akabe körfezinden başlayarak güneyde Yemen'de Aden'e kadar hemen hemen kesintisiz biçimde devam eder. Doğu sınırı Kızıldeniz'e paralel Serât sıradağ silsilesinden oluşur; alçak kıyı şeridi kuzeyde dar şekilde başlayarak güneye doğru genişler ve bazı kesimlerde genişliği 80-100 kilometreye kadar ulaşır. Sözlükte "kötü koku, aşırı sıcaklık, durgun rüzgâr" anlamına gelen tihâme kelimesi bu kıyı şeridi için "yüksek bölge" mânasındaki Necid'in karşıtı olarak "alçak bölge" anlamında kullanılmıştır. Bölgeye Gavr (çukurluk) adı da verilmektedir. Tihâme, Bâbil İbrânîcesi gibi diğer bazı Sâmî dillerinde "denizin derinliği" ve "kötü koku" mânasına gelir, Sebe kitâbelerinde ise "düzlük, ova" anlamında geçer (EI² [İng.], X, 481). Tihâme, kuzeydeki başlangıç noktasından Lîs'e kadar uzanan kısmı Hicaz Tihâmesi, Lîs ve Cîzân arasında merkezi Ebhâ olan Asîr Tihâmesi ve Cîzân'dan Bâbülmendeb'e kadar uzanan, merkezi Zebîd olan Yemen Tihâmesi şeklinde üç kısma ayrılır. İslâm coğrafyacıları tarafından Arabistan'ın dört (veya beş) coğrafî bölgesinden biri diye gösterilmiştir. Bölgenin kuzey kesimi Suudi

Arabistan, daha az yer tutan güney kesimi Yemen Cumhuriyeti sınırları içinde kalır.

Sıcak ve kurak iklimin hâkim olduğu, doğal bitki örtüsü açısından çöl ve çölümsü bozkır görünümündeki Tihâme coğrafî bakımdan farklılık arzetmektedir. Gerideki dağlara doğru basamak basamak yükselir ve genellikle yeni tortullardan meydana gelir. Cidde, Yenbu', Cîzân, Hudeyde, Mehâ, Kahme ve Şükayk gibi liman bölgeleri dışında Kızıldeniz kıyıları daha çok mercan kayalıklarıyla kaplıdır ve gemiler için tehlikelidir. Sahilden içeriye doğru farklı bozkır tipleri yer almaktadır. Kuzeyde taşlık bozkırı, güneye doğru tuzlu bozkır ve kumlu çöl bozkırı hâkimdir. Bozkır bitkilerinin yetişmesine uygun kıyı arazileri kaktüs, kâfur, çivit gibi kıyı ve

yarı sahra bitkileriyle kaplıdır. Serât dağlarına yakın yüksek ve dağlık toprakları daha bol yağış aldığından tarıma elverişlidir. Özellikle kuzeyden güneye doğru Mevza‘, Heys, Harad, Mevr, Surdud, Sehâm, Rima‘, Risyân, Gayl ve Zebîd gibi vadilerde darı, susam, karpuz, muz, mango, hurma ve pamuk gibi ürünler yetiştirilir. Tihâme, Serât dağlarından batıya doğru akan, ancak denize ulaşmayan derelerin suladığı vadileri dolayısıyla önemli bir tarım bölgesidir (Stone, I, 286-287). Yemen Tihâmesi şehirlerinden olan Cüreş, İslâm öncesinde yarımadanın belli başlı tarım merkezleri arasında sayılmaktaydı (İbn Hişâm, s. 1081; Taberî, III, 131). Tarımın yanı sıra bölgenin başlıca iktisadî faaliyetleri balıkçılık, denizcilik, belli ölçüde inci ve sünger avcılığı idi (Stone, I, 287). Suriye ile Yemen arasındaki ticareti sağlayan iki ana yoldan biri olan ve Hadramut-Tihâme-Hicaz üzerinden Suriye’ye ulaşan ticaret yolu sebebiyle Tihâme ticarî bakımdan büyük önem taşıyordu. İslâm öncesinde Arabistan’ın meşhur panayırlarından Hubâşe, Yemen Tihâmesi’nde kuruluyordu. Hz. Peygamber’in Hatice ile yaptığı ticarî iş birliği sırasında buraya da gittiği bildirilmektedir (Taberî, II, 281).

İslâm’ın zuhurunda kuzeyde Huzâa, güneye doğru Ezd ve Kinâne’nin çeşitli kolları, Ak, Eş‘ar, Devs gibi kabileler Tihâme bölgesinde oturuyordu. Hâşimoğulları ile Huzâa’nın bazı kolları arasındaki dostluk antlaşması dolayısıyla Huzâa’dan bazı kişiler ilk müslümanlar arasında yer aldı. Huzâa’nın kollarından Eslemliler’in büyük çoğunluğu Uhud Gazvesi sırasında müslüman olmuştu. Hz. Peygamber’in Huzâa’nın Büdeyl, Büsr ve Amr kollarına yazdığı mektupta, kendilerini Tihâme halkı içinde en çok takdir ettiği ve akrabalık yönünden kendine en yakın bulduğu kabileler şeklinde tavsif ettiği görülmektedir (Vâkıdî, II, 750-751; İbn Sa‘d, I, 272). Huzâa’nın kollarından Benî Mustalik̦, Kureyş’le ittifakı bulunan kabileler topluluğu (Ehâbîş) içerisinde yer almıştı. Bu kabilelerin Uhud ve Hendek savaşlarında Mekke ordusunun önemli bir kısmını teşkil ettiği zikredilmektedir (Taberî, III, 500, 570). Yemen Tihâmesi’nde yaşayan Devs kabilesinden Tufeyl b. Amr ed-Devsî, Mekke devrinin ilk yıllarında Hz. Peygamber ile görüşüp müslüman oldu. Ardından kabilesine dönerek Devsliler’i İslâm’a davet etti. Önceleri zorluklarla karşılaştıysa da onun gayretiyle Devsliler arasında Müslümanlık yayıldı. Tufeyl, 7 (628) yılında yetmiş seksen müslüman aile ile birlikte Medine’ye geldi. Eş‘arîler’in İslâmî dönemde tarih sahnesine ilk çıkışı da 7. yıla rastlar. Yaklaşık elli kişilik bir heyet müslüman olduğunu bildirmek için Medine’ye gitmek

üzere denize açıldı. Fakat gemileri fırtına yüzünden Habeşistan'a sürüklenince buradaki muhacirlere katıldı. Ca'fer-i Tayyâr ve arkadaşlarıyla birlikte Medine'ye geldi.

Mekke fethinin ardından Hz. Peygamber, 9 (630) yılında Tihâme'de yaşayan Benî Has'am üzerine Kutbe b. Âmir kumandasında bir seriyye gönderdi. Devs, Eş'ar, Ezd gibi bölge kabileleri Medine'ye heyet yollayarak İslâm'ı kabul ettiler. Daha sonra bölgeye gönderilen valilerin idare ettiği Yemen Tihâmesi'ndeki kabileler, Resûlullah'ın sağlığında peygamberlik iddiasıyla ortaya çıkan Esved el-Ansî'ye destek verdiler. Hz. Ebû Bekir döneminde Benî Ak ve Eş'ar kabileleri gibi bölgenin güney taraflarındaki bazı kabileler tekrar irtidad olaylarına katıldıysa da itaat altına alındılar. Bu tarihten sonra Hicaz Tihâmesi ve Asîr Tihâmesi'nin tarihi genellikle Hicaz bölgesinin tarihiyle iç içedir. Yemen Tihâmesi'nde Abbâsîler döneminden itibaren bazı hânedanlar kuruldu veya bölge bazı büyük devletlerin hâkimiyeti altına girdi. Halife Me'mûn zamanında Yemen Tihâmesi'nde karışıklık ortaya çıktı. Eş'ar ve Ak kabilelerinin çıkardığı isyanlar kontrol altına alınamadı. Bunun üzerine Emevîler'in meşhur valilerinden Ziyâd b. Ebîh'in torunlarından Muhammed b. Abdullah b. Ziyâd vali olarak tayin edildi ve önemli bir askerî birliğin başında bölgeye gönderildi (203/818). Halifenin emriyle idarî merkez olarak Zebîd şehrini kuran Muhammed üç yıl içinde bölgeyi Hadramut'a kadar hâkimiyet altına aldı. İsmen Abbâsî hilâfetine bağlılığını sürdüren Muhammed'in kurduğu Ziyâdîler'le birlikte (818-1018) Yemen Tihâmesi bölgesinde müstakil hânedanlar dönemi başladı. Ziyâdîler'in yıkılışının ardından bölge sırasıyla Necâhîler, Süleymânîler, Hemdânîler ve Mehdîler'in (1159-1174) elinde kaldı. 1174-1229 yılları arasında Eyyûbîler'in hâkimiyetinde olan bölgede Resûlîler ve Tâhirîler (1454-1517) hüküm sürdü. Bu devletlerin genellikle Zebîd'i başşehir edinmeleri sebebiyle şehir yaklaşık dört asır boyunca Tihâme'nin kültür ve ilim merkezi rolünü üstlendi. XVI. yüzyılda Osmanlı topraklarına katılan Tihâme, XVIII. yüzyılda bölgede Vehhâbîliğin yayılması yüzünden isyanlara ve siyasî istikrarsızlıklara sahne oldu. 1840'ta Suûdîler'in kontrolüne giren Tihâme 1849'da Osmanlılar tarafından geri alındı. Yemen'in 1918'de bağımsızlığına kavuşmasının ardından Yemen Tihâmesi Yemen topraklarına dahil edilirken tartışılan bir siyasî bölgeye dönüşen Asîr Tihâmesi, Mayıs 1934'te imzalanan Tâif Antlaşması ile Suudi Arabistan

topraklarına katıldı.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "ġvr", "thm" md.leri; Tâcü'l-ʿarûs, "ġvr", "thm" md.leri; Vâkıdî, el-Meġāzî, II, 722, 750-751; İbn Hişâm, es-Sîretü'n-nebeviyye (nşr. Mustafa es-Sekkā v.dğr.), Dımaşk-Beyrut 1424/2003, s. 1081; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 272, 304, 321-359; II, 117, 162; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), II, 281; III, 22, 130-131, 134-136, 230-231, 313-328, 500, 570; Hemdânî, Ṣıfatü Cezîreti'l-ʿArab (nşr. Muhammed b. Ali el-Ekva' el-Hivâlî), Riyad 1397/1977, s. 58-59, 98-100; Bekrî, Muʿcem, I, 203; Şerîf el-İdrîsî, Nüzhetü'l-müştâḳ, Beyrut 1409/1989, I, 136-156; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân (Cündî), II, 74-75; G. R. Smith, "Politische Geschichte des islamischen Jemen bis zur ersten türkischen Invasion", Yemen, Frankfurt 1987, s. 136-154; a.mlf., "Studies on the Tihāmah", JRAS, sy. 1 (1986), s. 30-39; a.mlf., "Tihāma", EI² (İng.), X, 481-482; Francine Stone, "Tihâme", el-Mevsûʿatü'l-Yemeniyye, Beyrut 1412/1992, I, 286-289; Abdurrahman Hadramî, "Tihâme fi't-târîḫ", el-İklîl, I/2, San'a 1980, s. 41-82; Gaysân b. Ali, "Bilâdü Tihâme ve's-Serât münẕü fecri'l-İslâm ḥatte's-seneti'ṡ-ṡâniye ʿaşere li'l-hicre", el-Mecelletü't-târîḫiyyetü'l-Mıṣriyye, XXXVIII, Kahire 1995, s. 43-65; A. Grohmann, "Tihâme", İA, XII/1, s. 280-282; Settâr Avdî, "Tihâme", DMBİ, XVI, 437-440.

Elnure Azizova

TÎK ÇEND

(تيك چند)

Lâle Tîk Çend Bahâr (ö. 1180/1766’dan sonra)

Farsça sözlük yazarı ve şair.

Hayatına dair fazla bilgi yoktur. Meşhur eseri Bahâr-ı ʿAcem’i yazdığı 1152 (1739) yılında elli üç yaşında olduğuna göre 1100 (1689) yılı civarında doğmuş olmalıdır.

Kehteri, Brahmen veya Zerger Kehteriyân kabilelerinden birine mensup bulunduğu rivayet edilmektedir. Memleketi Delhi’de Nevvâb Saâdet Han’ın yakın dostları arasına girdi. Çok iyi Arapça bilmesi ve Farsça’yı edebî şekilde kullanması iyi bir eğitim aldığını göstermektedir. Bahâr-ı ʿAcem’de Şeyh Ebü’l-Hayr Hayrullah Vefâyî ve Sirâceddin Ali Han Ârzû adlı iki hocasından bahsetmekle birlikte Ârzû onu arkadaşı diye anmaktadır. Feth Ali Hüseynî Gerdîzî ve Mîr Muhammed Mîr ile dostluk kurduğu bilinmektedir. “Bahâr” mahlasını kullanan Tîk Çend’in Urduca ve Farsça şiirlerinden günümüze sadece otuz bir beyit ulaşmıştır. Abdullah Vâreste-i Siyâlkûtî’nin 1180’de (1766-67) yazdığı Muṣṭalaḥâtü’ş-şuʿarâ’nın Bahâr-ı ʿAcem’in kaynakları arasında yer alması ve Mîr Gulâm Hasan’ın 1188 (1774) yılında kaleme aldığı Teẕkire-i Şuʿarâ-yı Urdû adlı eserinde Bahâr’dan ölmüş kişiler arasında söz etmesi onun bu yıllar arasında vefat ettiğini ortaya koymaktadır.

Eserleri. 1. Bahâr-ı ʿAcem. Farsça’dan Farsça’ya bir sözlüktür. Müellifin, üzerinde yirmi iki yıl çalıştığını söylediği, 10.000 civarında madde içeren ve alfabetik düzenlenen eserde basit ve mürekkep kelimeler, terimler, kinayeler, mecazlar, istiareler ve atasözleri yer almaktadır. Başka sözlüklerde bulunmayan Farsça kelimeler yanında Arapça ve Hintçe’den Farsça’ya geçen kelimeleri de sözlüğüne alan müellif Farsça divan ve mesnevilerden örnekler zikretmiştir. Dihhudâ’nın Luġatnâme’si ve Seyyid Cemîl Sehsevânî’nin Ḫizânetü’l-luġāt’ı gibi birçok sözlüğün temel kaynağı

olan Bahâr-ı ʿAcem müellifi hayatta iken birkaç taş baskısı yapılmış, daha sonra da çeşitli neşirleri gerçekleştirilmiştir (Delhi 1269, 1274; nşr. Mevlevî Hâdî Ali, Leknev 1312; Bombay 1334; nşr. Kâzım Dizfûliyân, I-III, Tahran 1380 hş./2001). 2. Nevâdirü'l-meṣâdir (Delhi 1272). Farsça masdarlar ve fiil isimleriyle ilgili bir eserdir; bir mukaddime, yirmi dört bab ve bir hâtimeden oluşmaktadır. Masdarlar alfabetik sırayla düzenlenmiş ve ardından türevleri verilmiştir. 3. Cevâhirü'l-ḥurûf (Kanpûr 1267). Bir mukaddime, iki bab ve bir hâtimeden meydana gelen eser Farsça'daki müfred ve mürekkep harflerle ilgili olup harflerin değişimi, etimoloji ve edatlar bakımından önemli bir çalışmadır. 4. İbṭâl-i Żarûret. Belâgata dair bir eserdir. Zarûret-i şiir konusunu işleyen kitap Gālib Dihlevî'nin notlarıyla basılmıştır (Delhi 1268). 5. Şerḥ-i Nisâb-ı Bedîʿ. Muhammed Şerîf'e ait eserin şerhidir. Yazılışları aynı, mânaları farklı olan Arapça ve Farsça kelimelerle ilgili bu eserin bir nüshası Bankipûr Patna Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Catalogue, IX, 50). 6. Bahâr-ı Bostân. Sa'dî-i Şîrâzî'nin eserine yazılan Farsça bir şerh olup son olarak 1927'de Leknev'de basılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Tîk Çend Bahâr, Bahâr-ı ʿAcem (nşr. Kâzım Dizfûliyân), Tahran 1380 hş./2001, I-III; Sirâceddin Ali Han Ârzû, Teẕkire-i Mecmaʿu'n-nefâyis (nşr. Mihr Nûr Muhammed Han-Zîbünnisâ Ali Han), İslâmâbâd 2006, II, 577; Mîr Gulâm Hasan, Teẕkire-i Şuʿarâ-yı Urdû (nşr. Habîbürrahman Şirvânî), Aligarh 1940, s. 60; Mîr Muhammed Mîr, Nikâtü'ş-şuʿarâʾ (nşr. Mahmûd İlâhî), Leknev 2003, s. 13; Ali Hasan Han, Ṣubḥ-i Gülşen, Bopâl 1295, s. 69; Rieu, Catalogue of the Persian Manuscripts, II, 502-503; Feth Ali Hüseynî, Teẕkire-i Rîhte-gûyân, Haydarâbâd-Dekken 1933, s. 21-24; Şehriyâr-ı Nakvî, Ferhengnüvîsî-yi Fârsî der Hind u Pâkistân, Tahran 1341 hş., s. 152-157; Seyyid Abdullah, Edebiyyât-ı Fârsî mîn Hinduvûn kâ Ḥiṣṣa, Lahor 1967, s. 162-169; Ârif Nevşâhî, Fihristi Kitâbhâ-yi Fârsî-yi Çâp-i Sengî va Kâmyâb-i Kitâbḫâne-i Gencbaḫş Merkezi Taḥḳīḳāt-ı Fârsî-yi Îrân u Pâkistân, İslâmâbâd 1406/1986, I, 293, 335, 606; M. Debîr-i Siyâkī, Ferhenghâ-yi Fârsî ve Ferheng-i Gûnehâ, Tahran 1368 hş., s. 164-167;

a.mlf., “Bahâr-ı ʿAcem”, Dânişnâme-i Cihân-ı İslâm, Tahran 1377/1999, IV, 712-713; Catalogue of the Arabic and Persian Manuscripts in the Khuda Bakhsh Oriental Public Library, Patna 1994, IX, 50; H. Blochmann, “Contributions to Persian Lexicography”, JRAS, XXXVII/1 (1868), s. 28-30; Mercân Afşâriyân, “Bahâr-ı ʿAcem”, DMBİ, XIII, 101; Vahîd Kureyşî, “Bahâr Lâle Tîk Çend”, Dânişnâme-i Cihân-ı İslâm, Tahran 1377/1999, IV, 697-698.

Ârif Nevşâhî

TİLÂVET

(التلاوة)

Kur’ân-ı Kerîm’in tecvid ve tertîl üzere okunması anlamında terim.

Sözlükte “okumak, tâbi olmak” anlamındaki tilâvet masdar olup aynı kökün tülüvv (tilvün) masdarı da “izlemek, peşi sıra gitmek, uymak” demektir (Lisânü’l-ʿArab, “tlv” md.). Bir kelâmı ve özellikle Kur’an’ı okumayı ifade eden tilâvet terim olarak “Kur’ân-ı Kerîm’i hem okumak hem de emir ve yasaklarını, teşvik ve uyarılarını hayata geçirmek suretiyle Allah’ın kitabına uymak” şeklinde tanımlandığı gibi “mânasını anlamak ve gereğince davranmak üzere onu tecvid ve tertîl üzere dikkatlice okumak” şeklinde de tarif edilir. Kökün taşıdığı “izlemek” anlamından hareketle tilâvete “Kur’an’ı takdim ve tehir yapmadan mushaftaki tertibe göre okumak” diye mâna verenler de olmuştur (Tehânevî, I, 171; Kermî, I, 256). Tilâvet kıraatle eş anlamlı gibi görünse de bazan okumak, bazan da uyarılarına uymak suretiyle “Allah’ın indirdiği kitabı izlemek” mânasına geldiğinden her tür okuma için kullanılan kıraate göre daha özel anlam taşır; bu bakımdan her tilâvet kıraattir, fakat her kıraat tilâvet değildir (Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “tlv” md.; bk. KIRAAT).

Tilâvet kökü Kur’ân-ı Kerîm’de biri masdar (el-Bakara 2/121), biri ism-i fâil (es-Sâffât 37/3), diğerleri fiil kalıbında olmak üzere altmış üç yerde geçmektedir (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “tlv” md.). Ayrıca Yûnus sûresindeki (10/30) “teblû” kelimesini kıraat imamlarından Hamza ez-Zeyyât, Kisâî ve Halef b. Hişâm “tetlû” şeklinde okumaktadır. İbnü’l-Cevzî kelimenin Kur’ân-ı Kerîm’de “kıraat, ittibâ, inzâl, amel, rivayet” olmak üzere beş mânada kullanıldığını kaydetmektedir (Nüzhetü’l-aʿyün, s. 221-222). “Kur’an’ı yavaş yavaş, düşünerek okumak” anlamındaki “tertîl” ile (el-Furkān 25/32; el-Müzzemmil 73/4) “okumak” mânasına gelen “kıraat” (el-A‘râf 7/204; en-Nahl 16/98; el-İsrâ 17/106; el-Kıyâme 75/18; el-İnşikāk 84/21) tilâvetle yakından ilgilidir. Tilâvet hadislerde de genellikle Kur’an’ı okumayı ifade eder. Aynı anlamda hadislerde tertîl, tahsîn, tezyîn, kıraat, lahn vb. kelimeler de yer alır (Wensinck, el-Muʿcem, “rtl”, “ḥsn”, “zyn”,

“ḳrʾe”, “lḥn” md.leri). Kur’an okumayla ilgili terimlerden biri de “edâ”dır. “Kur’an’ı tecvid kaidelerine göre okuma” anlamındaki bu kelime kıraat ilminde “kāriin kıraati

hocasından ahzetmesi” şeklinde tarif edilir (Tehânevî, I, 171).

Kur’ân-ı Kerîm’de, “Allah’ın kitabını okuyanlar, namazı kılanlar ve kendilerine verdiğimiz rızıktan -Allah için-gizli ve açık sarfedenler asla zarara uğramayacak bir kazanç umabilirler” meâlindeki âyette (Fâtır 35/29) Kur’an tilâvetinin önemi vurgulanmaktadır. Ayrıca Bakara sûresinde yer alan (2/121) “hakka tilâvetih” ifadesi İbn Mes‘ûd, İbn Abbas, Mücâhid b. Cebr, İkrime el-Berberî, Hasan-ı Basrî, Katâde b. Diâme gibi müfessirlerce okunan ilâhî kitaba uymak, onunla hakkıyla amel etmek, helâlini helâl, haramını haram kabul etmek, muhkemiyle amel edip müteşâbihine iman etmek, inzâl edildiği gibi okumak, kastedilen mânanın dışında başka bir şekilde yorumlamamak, mânasını düşünerek tane tane, hakkını vererek, huşû içinde tefekkür ve tedebbürle okumak şeklinde yorumlanmıştır (Taberî, I, 519-521; Fahreddin er-Râzî, IV, 32; Fîrûzâbâdî, s. 14).

Kur’an okumayı teşvik eden birçok hadis bulunmaktadır (meselâ bk. Buhârî, “Feżâʾilü’l-Ḳurʾân”, 20); bunlar genellikle “Feżâʾilü’l-Ḳurʾân”, “S̱evâbü’l-Ḳurʾân”, “Menâfiʿu’l-Ḳurʾân” gibi başlıklar altında toplanmıştır. Hz. Peygamber’in Kur’an’ı yavaş yavaş, tane tane, tefekkür ve tedebbürle okuduğu (Tirmizî, “Feżâʾilü’l-Ḳurʾân”, 23; Ebû Dâvûd, “Vitir”, 20), tecvid kaidelerini uyguladığı (Buhârî, “Feżâʾilü’l-Ḳurʾân”, 29), gece kıldığı namazlarda bazan aynı gecede Bakara, Âl-i İmrân ve Nisâ sûrelerini okuduğu, müjde âyetine geldiği zaman dua edip dilekte bulunduğu, korku âyetleri geldiğinde Allah’a sığındığı (Müsned, VI, 92), namaz sırasında okuduğu bir sûreyi tertîl üzere yavaş yavaş okuduğu için o sûrenin sanki uzun sûrelerden daha uzun hale geldiği (a.g.e., VI, 92) nakledilen rivayetler arasındadır. Ayrıca, “Kur’an’ı seslerinizle süsleyiniz” (Ebû Dâvûd, “Vitir”, 20; İbn Mâce, “İḳāmetü’ṣ-ṣalât”, 176); “Yüce Allah Peygamber’ine Kur’an’ı teganni ile okumasına (terennüm) müsaade ettiği kadar hiçbir şeye müsaade etmemiştir” (Buhârî, “Feżâʾilü’l-Ḳurʾân”, 19; Müslim, “Ṣalâtü’l-müsâfirîn”, 232-233) meâlinde hadisler bulunduğu gibi kendisinin de güzel ve etkili bir okuyuşla okuduğu (Buhârî, “Tefsîr, Sûretü’ṭ-Ṭûr”, 53; Müslim, “Ṣalât”, 177), Ebû Mûsâ el-Eş‘arî ve Sâlim Mevlâ Ebû Huzeyfe gibi

Kur’an’ı güzel sesle okuyanları takdir ettiği (Buhârî, “Feżâ˒ilü’l-Ḳur˒ân”, 31; İbn Mâce, “İḳāmetü’ṣ-ṣalât”, 176) bilinmektedir. Kur’an’ın makamla okunması hususunda farklı görüşler ileri sürülmekle birlikte harflerin mahreç ve sıfatlarını gözetip diğer tecvid kaidelerini uygulayarak makamla okumak câiz görülmüştür. Ancak “tatrîb” (ses perdelerini değiştirmek, medleri gereğinden fazla çekmek, medli olmayan yerleri uzatmak), “terkīs” (sesi oynatmak, sâkine hareke vermek) ve “ter‘îd” (okurken sesi titretmek) şeklinde nitelenen okuyuş biçimleri, lahn kapsamına giren diğer okuma çeşitleri ve müzik aletleri eşliğinde tilâvet câiz kabul edilmemiştir (İbnü’l-Cezerî, et-Temhîd, s. 55-57).

Tilâvet Çeşitleri. Kur’ân-ı Kerîm yavaştan hızlıya doğru tahkik, tedvîr ve hadr olmak üzere üç şekilde okunmuştur. a) Sözlükte “bir şeyin hakkını tam vermeye özen göstermek” anlamına gelen tahkik okumanın en yavaş şeklidir. Harfleri mahreçlerinden çıkarıp sıfatlarına riayet ederek ve medleri gereği kadar uzatarak; hareke, ihfâ, izhar, iklâb, gunne vb. tecvid kurallarını yerine getirmeye özen gösterip durulması gereken yerlerde durarak Kur’an’ı okumaya tahkik denir. Ancak bu okuyuşta harekeleri uzatmamaya, sâkine hareke vermemeye, harflerin arasında sekte yapmamaya dikkat edilmelidir. Bu tür okuyuşa yakın bir de tertîl tarzı vardır ki bu da Kur’an’ı acele etmeden yavaş yavaş okumaktır. Tahkik tertîli de içine alan daha geniş bir anlama sahip olduğundan her tahkik tertîldir, fakat her tertîl tahkik değildir. Tahkik tâlim ve temrin için, tertîl ise tefekkür ve istinbat içindir (İbnü’l-Cezerî, en-Neşr, I, 208-209). b) Sözlükte “bir şeyi döndürüp çevirmek, sıra ile yapmak” mânasına gelen tedvîr tahkikle hadr arasında orta bir okuyuş biçimidir. c) “Süratli olmak” anlamındaki hadr Kur’ân-ı Kerîm’i tecvid kaidelerine uymak kaydıyla en hızlı okuyuş biçimidir (a.g.e., I, 207). Hadrdan daha süratli okuma şekline “hezreme” (yürümek, hızlı ve anlamsız konuşmak; Kur’an’ı tecvid kaidelerini göz ardı edip harfleri birbirine katarak okumak) veya “tahlît” (bozmak, karıştırmak) denir. Bu tür okuyuşta harfler mahrecinden kayar, sıfatlarını kaybeder; heceler birbirine karışır; bu tür okuyuş câiz görülmemiştir. Ebû Amr ed-Dânî (et-Taḥdîd, s. 73) ve İbnü’l-Cezerî (et-Temhîd, s. 62), hezremeyi hadr ile eş anlamlı gibi kullanmışlardır. Hz. Ömer’in hezremeyi “en kötü okuyuş” olarak nitelendirdiği bilinmektedir (Zemahşerî, IV, 175).

Tilâvet Âdâbı. Gazzâlî ve Nevevî gibi bazı âlimler Kur’an’ın tilâvet

âdâbıyla ilgili birçok hususa dikkat çekmişlerdir. Kur'an okurken abdestli olmak, temiz bir yerde bulunmak, kıbleye yönelmek, okumaya istiâze ve besmele ile başlamak, sadece Allah rızasını gözetmek, tecvid kurallarına riayet ederek tertîl ile ve huşû içinde okumak, mushafın tertibini gözetmek, meşhur kıraatlerden sadece biriyle okumak, âyetler üzerinde düşünmek ve okuduklarıyla amel etmek, rahmet âyetleri gelince Allah'ın rahmetini istemek, azap âyetlerinde O'na sığınmak, secde âyetlerinde secde etmek bunlar arasındadır. Bazı âyetlerde geçen "Allah doğruyu söylemiştir" anlamındaki "sadakallah" ifadesi (Âl-i İmrân 3/95; el-Ahzâb 33/22) ve Hz. Peygamber'in hatim duasında aynı ibareyi kullanmasıyla ilgili münkatı' ve zayıf bir rivayet (Beyhakī, II, 372) dikkate alınarak Kur'an okumayı tamamlayınca "sadakallāhü'l-azîm" demek de tilâvet âdâbından sayılmıştır (Kurtubî, I, 27-28; XVI, 222). Ancak bunun Hz. Peygamber ve sahâbe uygulamasında bulunmayıp bid'at olduğu yönünde görüşler vardır (Fetâvâ, IV, 118-119). Ayrıca Kur'an'ın mushafa bakılarak ve başkalarını meşgul etmeyecekse sesli okunması, her gün Kur'an'dan bir miktarın okunmasının âdet haline getirilmesi, ezberlenen yerlerin unutulmaması için sıkça tekrarlanması tavsiye edilmiştir. Kur'an okurken gülmek, konuşmak ve lüzumsuz şeylerle uğraşmaktan kaçınmak da dikkat edilecek hususlar arasındadır.

Gazzâlî'ye göre Kur'an'ı hakkıyla okuyabilmek için dilin, aklın ve kalbin iş birliği içinde olması gerekir. Buna göre dil okumalı, akıl okunanları tercüme etmeli, kalp de bunlardan gereken dersleri almalıdır (İḥyâʾ, I, 339). Tilâvet ve âdâbına dair bilgilere hadis kitaplarının "Feżâʾilü'l-Ḳurʾân", "S̱evâbü'l-Ḳurʾân", "Menâfiʿu'l-Ḳurʾân" bölümleriyle fezâilü'l-Kur'ân'a dair eserlerde yer verilmiştir. Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî'nin et-Teẕkâr fî efḍali'l-eẕkâr (nşr. Ahmed b. Muhammed b. Sıddîk el-Gammârî, Kahire 1355/1936), Nevevî ile (bk. bibl.) Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr'in Feżâʾilü'l-Ḳurʾân (Beyrut 1407/1987), Leknevî'nin Kur'an tilâveti sırasında yapılan bid'atlara dair üç çalışması (DİA, XXVII, 135), Ahmed Madazlı'nın Kırâat Âdâbı (doktora tezi, 1973, EÜ İlâhiyat Fak.), Ebû Tâhir Abdülkayyûm b. Abdülgafûr es-Sindî'nin et-Teshîl fî ḳavâʿidi't-tertîl (Mekke 1415), Abdüllatîf Fâyiz Deryan'ın et-Tebyîn fî aḥkâmi tilâveti'l-kitâbi'l-mübîn (Beyrut 1420/1999), Saîd b. Ahmed b. Ali el-Anebtâvî'nin Zînetü'l-edâʾ şerḥu Ḥilyeti'l-ḳurrâʾ fî aḥkâmi't-tilâve ve't-tecvîd (şerheden:

Mahmûd Ahmed Mürûh Mustafa, Amman 1420/1999), Abdullah Aydemir'in Hz. Peygamber ve Sahâbenin

Dilinden Kur'ân-ı Kerîm'in Faziletleri (İzmir 1981) ve Mehmet Besim İsmailefendioğlu'nun Kur'an-ı Kerim Tilavetinde Edeb (yüksek lisans tezi, 1987, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü) adlı çalışmaları konuyla ilgili eserlerden bazılarıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Tehânevî, Keşşâf, I, 171; Müsned, VI, 92; Taberî, Câmiʿu'l-beyân, Kahire 1388/1968, I, 519-521; Dânî, et-Taḥdîd fi'l-itḳān ve't-tecvîd (nşr. Gānim Kaddûrî Hamed), Bağdad 1407/1988, s. 70-95; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, Şuʿabü'l-îmân (nşr. M. Saîd b. Besyûnî Zağlûl), Beyrut 1410/1990, II, 372; Gazzâlî, İḥyâʾü ʿulûmi'd-dîn, Beyrut, ts. (Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye), I, 321-347; Zemahşerî, el-Keşşâf (Kahire), IV, 175; İbnü'l-Cevzî, Nüzhetü'l-aʿyün, s. 220-222; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu'l-ġayb, IV, 32; Kurtubî, el-Câmiʿ, I, 27-28; XVI, 222; Nevevî, et-Tibyân fî âdâbi ḥameleti'l-Ḳurʾân (nşr. Muhyiddin eş-Şâmî), Beyrut 1407/1986, s. 26-87; Fîrûzâbâdî, Tenvîrü'l-miḳbâs min tefsîri İbn ʿAbbâs, Kahire 1370/1951, s. 14; İbnü'l-Cezerî, en-Neşr, I, 205-210; a.mlf., et-Temhîd fî ʿilmi't-tecvîd (nşr. Gānim Kaddûrî Hamed), Beyrut 1407/1986, s. 55-62; Süyûtî, el-İtḳān fî ʿulûmi'l-Ḳurʾân, Beyrut 1973, I, 104-113; Hasan Saîd el-Kermî, el-Hâdî ilâ luġati'l-ʿArab, Beyrut 1411/1991, I, 256-257; Fetâva'l-lecneti'd-dâʾime li'l-buḥûs̱i'l-ʿilmiyye ve'l-iftâʾ (nşr. Ahmed b. Abdürrezzâk ed-Düveyş), Riyad 1412/1992, IV, 118-119; Hayreddin Karaman v.dğr., Kur'an Yolu: Türkçe Meâl ve Tefsir, Ankara 2006, I, 201; Richard C. Martin, "Tilāwah", ER, XIV, 526-530; Abdurrahman Çetin, "Music in Qur'ânic Recitation", Encyclopaedia of the Holy Qur'ân (ed. N. K. Singh-A. R. Agwan), Delhi 2000, III, 947-955; İbrahim Hatiboğlu, "Leknevî", DİA, XXVII, 135; "Cevâzü ḳavli ṣadaḳallāhü'l-ʿaẓîm baʿde ḳırâʾeti'l-Ḳurʾân", http://darulfatwa.org.au/content/view/1538/235/.

Abdurrahman Çetin

TİLÂVET SECDESİ

(سجدة التلاوة)

Kur’an’da secde âyetinin okunması veya dinlenmesi halinde yapılması gereken secde.

Hz. Peygamber’in sözlü ve fiilî sünnetiyle sabittir. Resûlullah, “Âdemoğlu secde âyetini okuyup secde edince şeytan ağlar ve, ‘Yazıklar olsun bana! Âdemoğlu secdeyle emrolundu da hemen secde etti, cennet onundur; ben secdeyle emrolundum, ama secde etmekten kaçındım, bana da cehennem vardır’ diyerek oradan uzaklaşır” meâlindeki hadisiyle konunun önemine dikkat çekmiş (Müslim, “Îmân”, 133; İbn Mâce, “İḳāmetü’ṣ-ṣalât”, 70), secde âyetlerini okuyunca secde etmiş, onunla birlikte ashabı da secdeye varmıştır (Buhârî, “Sücûdü’l-Ḳurʾân”, 8, 9; Müslim, “Mesâcid”, 103, 104).

Secde Âyetleri. Kur’ân-ı Kerîm’de Allah’a secde etmeyi teşvik eden, secde edenleri öven ve secde etmeyenleri kınayan birçok âyet bulunmaktadır. Resûl-i Ekrem’in bunlardan bir kısmının okunması üzerine secde ettiğine ve secde edilmesini buyurduğuna dair rivayetler nakledilmiş, bunların secdeyle ilgili âyetlerin asılları ve önde gelenleri (azâimü’s-sücûd) olduğu söylenmiş, bu sebeple “secde âyetleri” sözü belli sayıdaki âyetleri ifade eden bir tabir haline gelmiştir. Bu âyetlerin ortak özelliği doğrudan emir sîgasıyla veya secde etmeyenleri kınama yoluyla secdenin emredilmiş olması yahut yerlerde ve göklerde bütün varlıkların, müminlerin, meleklerin veya peygamberlerin Allah’a secde ettiğinin haber verilmesidir. Secde âyetlerinin muhtevası da göz önüne alındığında bu âyetleri okuyan veya dinleyen kimsenin secde etmesinin, hem emre uyma hem de secde etmekten kaçınanlara muhalefet etme anlamına geldiği anlaşılır. Kur’an’daki secde âyetlerinin sayısı hakkında erken dönemde farklı görüşler ileri sürülmüşse de rivayetlerin derlenmesinden sonra İslâm âlimleri arasında hâkim görüş bunların on bir-on beş arasında olduğudur (Aynî, VII, 139). Üzerinde geniş mutabakat bulunan en uzun listeye göre on beş secde âyeti şunlardır: el-A‘râf 7/206, er-Ra‘d 13/15, en-Nahl 16/49, el-İsrâ 17/107, Meryem 19/58, el-Hac 22/18 ve 77, el-Furkān 25/60, en-Neml 27/25, es-Secde 32/15, Sâd

38/24, Fussılet 41/37, en-Necm 53/62, el-İnşikāk 84/21, el-Alak 96/19. Bu listeye Hicr 15/98. veya Furkān 25/64. âyetleri ekleyenler de bulunmakla birlikte bu görüş genel kabul görmemiştir. Hanefîler, Şâfiîler, Hanbelîler, Süfyân es-Sevrî, İbn Hazm ve Zeydîler'e göre secde âyetlerinin sayısı on dört, Mâlikîler'de bir rivayete ve Ca'ferîler'e göre on beş, Mâlikîler'de tercih edilen kavle göre on birdir. Hanefîler, Sevrî ve İbn Hazm biri hariç (el-Hac 22/77) diğerlerini kabul ederken Şâfiîler ve Hanbelîler Sâd sûresinin 24. âyetinin şükür secdesiyle ilgili olduğu görüşündedir. Mâlikîler'de sayıyı on bir kabul edenlere göre secde âyetleri Hanefîler'le aynı olup sadece listedeki son üç âyet secde âyeti değildir. Sonuç olarak Hac sûresinin 77. âyeti ile Sâd, Necm, İnşikāk, Alak sûrelerindeki âyetler hakkında âyetlerin içeriklerinin tilâvet secdesini gerektirip gerektirmeyeceğine dair farklı yorumlar veya Hz. Peygamber'den gelen farklı rivayetler sebebiyle ihtilâf bulunmakla birlikte geriye kalan on âyet üzerinde görüş birliği vardır. Bunun yanında bazılarında secde cümlesinin bitiş yerleri hakkında da görüş ayrılıkları mevcut olup secde yerinin Nahl sûresinin 49. âyeti yerine 50. âyeti veya her ikisinin birden secde âyeti olduğu, İsrâ sûresinin 107. âyeti yerine 109, Neml sûresinin 25. âyeti yerine 26, Fussılet sûresinin 37. âyeti yerine 38. âyetlerde secde edileceği şeklinde görüşler vardır (İbnü'l-Arabî, II, 829-833; İbn Kudâme, II, 352-358).

Hükmü. Tilâvet secdesi Hanefîler'e ve İbn Teymiyye'ye göre okuyana ve dinleyene vâcip, diğer üç Sünnî mezhebe, İbn Hazm'a ve Zeydîler'e göre sünnettir. Ca'ferîler ise Secde, Fussılet, Necm ve Alak sûrelerindeki secdenin farz, diğerlerinin sünnet olduğu görüşündedir (Tûsî, I, 114). Hanefîler, vâcip hükmünü delillendirmek üzere bazı hadislerin yanı sıra, "Böyleyken onlara ne oluyor da inanmıyorlar ve kendilerine Kur'an okunduğu zaman secde etmiyorlar?" meâlindeki âyetlerde (el-İnşikāk 84/20-21) tilâvet secdesine işaret edildiğini ve secdeyi terketmenin kınandığını söylerler. Diğer mezheplerde ise Hz. Peygamber'in secde âyetlerinde bazan secde edip bazan etmediğine dair rivayetlerle (Buhârî, "Sücûdü'l-Ḳurʾân", 6; Müslim, "Mesâcid", 106) Hz. Ömer ve Abdullah b. Ömer gibi sahâbîlerin görüşleri (Buhârî, "Sücûdü'l-Ḳurʾân", 10) delil alınır.

Şartları. Tilâvet secdesinin şartları ve rükünleriyle ilgili hükümler genellikle namaza veya kıraate kıyas yoluyla verilmiştir; dolayısıyla görüş farklılıkları kendisine benzetilen asla göre değişiklik göstermektedir. A) Vücûb Şartları.

Secdenin vâcip veya sünnet olmasının sebepleri okuma, dinleme ve iktidâdır. Dolayısıyla okuma, okuyan, dinleyen ve namazda iktidâ ile ilgili bazı şartlar vardır. 1. Okuma. Hanefîler'de bir görüşe göre âyetin çoğunun, tercih edilen görüşe göre ise secdeye delâlet eden kelime ile önceki veya sonraki bir kelimenin birlikte okunması secdenin vücûbu için yeterlidir. Şâfiîler'e göre âyetin tamamının okunması ve okumanın meşrû olması (âyet okumanın mekruh kabul edildiği yerlerde okuma secdeyi gerektirmez), okuma kastının bulunması, Fâtiha'yı okuyamama sebebiyle onun yerine okunmuş olmaması gerekir. Tercümesi okunan veya işitilen secde âyetleriyle ilgili iki farklı görüş vardır. Secde âyetinin hecelenmesi veya sesli okunmadan yazılması, görülmesi yahut gözle takip edilmesi secdeyi gerektirmez. 2. Okuyana secdenin gerekmesi için dinen mükellef sayılması şartı aranır. Dinleyen açısından Hanefîler'e ve Şâfiîler'e göre okuyanın sadece temyiz ehli

olması yeterlidir; Müslümanlık, bulûğ, tahâret gibi şartlar aranmaz; mecnun, baygın, uykudaki kişinin tilâvetiyle vâcip olmaz. Şâfiîler'e göre sarhoşluk ve cünüplük gibi âyet okumanın haram olduğu durumlarda dinleyene hüküm gerekmez; ayrıca okuma kastı da bulunmalıdır. Mâlikîler'e göre dinleyene hükmün gerekmesi için okuyanın mükellef ve dinleyene imamlık yapmaya ehil sayılması, Hanbelîler'e göre bunların yanında okuyanın okumanın ardından secde etmesi gerekir. Radyo ve teyp gibi nakil ve kayıt âletleriyle nakledilen okumaların secdeyi gerektirip gerektirmeyeceği hususunda üç farklı görüş ileri sürülmüşse de bunlar sesi bütün özellikleriyle naklettiklerinden secde yapılacağı görüşü ağır basar. 3. Dinleyene secdenin gerekmesi için mükellef olması şartı aranır. Şâfiîler ile Hanefîler'e göre işitme yeterlidir; diğer mezheplere göre ise dinleme kastı da bulunmalıdır. Tilâvet secdesi ibadet içeriğinin ötesinde bir inanç anlamı taşıdığından abdestsiz olanların ve hayızlı kadınların bile hemen secdeye kapanarak itaat ettiklerini göstermelerinin uygun olacağını söyleyenler varsa da âlimlerin çoğunluğu abdest şartını gerekli görür; abdesti olmayanlar abdest aldıktan sonra secde ederler; hayız veya nifas gibi bir özrü bulunanlardan ise namaz gibi secde de düşer. 4. İktidâ. Cemaat okunanı işitmese bile imama uyarak secde yapar. Namazda olan kişi namaz dışında veya başka bir namazda olanın okumasına uyarak secde yapamayacağı gibi imama uyan kişi namazda okuduğu secde âyeti sebebiyle de kendi başına secde yapamaz.

B) Edâ Şartları. Tilâvet secdesinde namazdaki gibi tahâret, kıble, setr-i avret, vakit ve niyet şartları aranır. Âyet namaz dışında okunmuşsa Hanefîler'e göre vakti geniş olup namaz kılmanın mekruh olduğu üç vakit dışındaki bütün vakitlerde yapılabilir; ancak unutulabileceği için uzun süre ertelememek gerekir. Şâfiîler'e göre mekruh vakitler dahil her vakitte secde yapılabilir; ancak okumadan hemen sonra secde edilmeli, araya uzun süre girmemelidir. Hanbelîler'e göre tilâvetle secde arasında örfen uzun sayılabilecek bir süre bulunmamalıdır. Öte yandan İbn Hazm kıyası reddettiğinden rivayetle desteklenmeyen tahâret, kıble, vakit gibi şartları kabul etmez. İbn Teymiyye'ye göre de tahâret efdal olmakla birlikte şart değildir. Âyet namazda okunursa tilâvet secdesinin namaz içinde yapılması gerekir, namaz dışında kazâsı yoktur; sehven terkedilmişse selâmdan hemen sonra namaza aykırı bir fiil işlenmedikçe yapılabilir; namaz sonrasına ertelenmesi Hanefîler'e göre tahrîmen mekruhtur.

Rükünleri ve Yapılışı. A) Secde âyeti namaz dışında okunursa Hanefîler'e, Mâlikîler'e, İbn Teymiyye'ye ve Hanbelîler'de bir görüşe göre tilâvet secdesinin tek bir rüknü vardır, o da secdedir; elleri kaldırmaksızın bir defa "Allāhüekber" denilerek secdeye varılır; secdede üç defa "sübhâne rabbiye'l-a'lâ" denildikten sonra yine tekbirle kalkılır. Secdede tesbih, hamd ve dua edilebilir (iki farklı dua için bk. Müslim, "Ṣalâtü'l-müsâfirîn", 201; Ebû Dâvûd, "Sücûdü'l-Ḳurʾân", 7; ayrıca bk. el-İsrâ 17/108). Secdeden kalkarken "Semi'nâ ve eta'nâ gufrâneke rabbenâ ve ileyke'l-masîr" âyetinin okunması (el-Bakara 2/285) müstehaptır. Otururken âyeti işiten kişi ayağa kalkmadan secdeye gidebilir; secdeden sonra da ayağa kalkması gerekmez; ancak her iki durumda da ayağa kalkmak müstehaptır. Topluluk içinde secde âyeti okunduğunda tek tek veya cemaat halinde secde edilebilir. Cemaat halinde secde edilecekse saf olma zorunluluğu yoktur. Şâfiîler'e göre secdenin yanı sıra niyet, iftitah tekbiri ve selâm vermek de tilâvet secdesinin rükünlerindendir; niyetten sonra eller kaldırılarak iftitah tekbiri alınır, ardından eller kaldırılmadan ikinci bir tekbirle secde yapılır, secdeden sonra herhangi bir dua okunmaksızın kısa süre oturulup selâm verilir. Mâlikîler'den Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'ye göre de tekbir ve selâm rükü探dür (Aḥkâmü'l-Ḳurʾân, II, 831). Hanbelîler'e göre ise secdeye varmak, secdeden kalkmak ve ilk selâm rükündür; tek tekbir alınır ve eller kaldırılır. Hatip minberde iken bir secde âyeti okursa minberden iner ve

cemaatle birlikte secde eder. Seferde nâfile namaza kıyasla hangi tarafa dönülürse dönülsün binek üstünde secde câizdir; seferîlik dışında ise Mâlikîler'e göre binekten inmek gerekir. Aynı secde âyeti birden fazla okunursa Hanefîler'e göre meclis birliği esastır, hepsi için bir secde yeterlidir; diğer mezheplerde de hepsinin sonunda olmak şartıyla bir secdenin yeterli sayılacağı şeklinde görüşler vardır. Farklı âyetler okunursa aynı mecliste olsa bile her biri için ayrı secde yapılır. B) Namazda okunduğunda kıraatin sonunda ise Hanefîler'e göre rükû secde yerine geçer; diğerlerine göre ayrı bir secde yapmak gerekir. Hanefîler'e göre secde âyetinden sonra en fazla üç kısa âyet daha okunacaksa namazın rükûu veya secdesiyle yetinilir (İbn Âbidîn, II, 586-587). Kıraatin ortasına rastgelirse âyet okunduktan sonra eller kaldırılmadan tekbir alınarak doğrudan secdeye varılır, ardından tekrar tekbir alınarak kalkılır ve kıraate devam edilir. Mâlikîler'e göre farz namazda içinde secde âyeti bulunan bir bölüm okumak mekruhtur. Namaz kılan kişi namaz dışındaki birinden âyet duysa secdeyi namaz dışında yapar. Namazda olmayan birinin namaz kılandan âyeti işitmesi halinde ise secde namaz dışındaki gibidir.

Namazı bozan hususlar tilâvet secdesini de bozar. Ancak Hanefîler'e göre namazdan farklı olarak kadınların erkeklerle aynı hizada namaza durması (muhâzât) secdeyi bozmadığı gibi gülmek de abdesti bozmaz, yalnızca secde iade edilir. Hanefîler'e göre bozulan secdenin kazâsı gerekir. Sünnet hükmünü veren diğer mezheplerde ise ifsat edilen nâfilenin kazâsını gerekli görenlere göre secde de kazâ edilmelidir. Şâfiîler'e göre vakit darlığı vb. bir sebeple secde yapamayacak durumda olan kişi tahiyyetü'l-mescid yerine tesbihte bulunduğu gibi bu durumda da tesbihte bulunabilir.

Mushaflarda secde âyetlerini göstermek için secde işareti koyma uygulamasının ilk defa ne zaman başladığı bilinmemekle beraber erken devirlerden itibaren bu tür işaretlerin konulduğu anlaşılmaktadır. Secde âyetinin yeri, genellikle sayfa kenarına ve âyetin hizasına süslü bir motif içine "سجدة" ibaresi yazılarak gösterilir. "Secde gülü" de denilen bu motifler basit bir daire, bir mescid gibi veya başka bir şekilde olabilir. Bazı mushaflarda secde işareti âyetin bittiği yerde âyet numarasından önce, "سجدة" ibaresi de sayfa kenarına konulmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Hazm, el-Muḥallâ, V, 105-111; Ebû Ca‘fer et-Tûsî, el-Mebsûṭ fî fıḳhi’l-İmâmiyye (nşr. M. Takī el-Keşfî), Tahran 1387, I, 113-114; Ebû Bekir İbnü’l-Arabî, Aḥkâmü’l-Ḳurʾân (nşr. Ali M. el-Bicâvî), Kahire 1394/1974, II, 829-833; Kâsânî, Bedâʾiʿ, I, 179-194; Muvaffakuddin İbn Kudâme, el-Muġnî (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî-Abdülfettâh M. el-Hulv), Riyad 1417/1997, II, 352-372; Kurtubî, el-Câmiʿ, VII, 357-359; X, 63; Nevevî, el-Mecmûʿ, III, 551-569; Şehâbeddin el-Karâfî, eẕ-Ẕaḫîre (nşr. Saîd A‘râb), Beyrut 1994, II, 410-416; Takıyyüddin İbn Teymiyye, Mecmûʿatü’l-fetâvâ (nşr. Âmir el-Cezzâr-Enver el-Bâz), Mansûre 1426/2005, XXIII, 83-105 (bu bölümün müstakil baskısı için bk. Sücûdü’t-tilâve meʿânîh ve aḥkâmüh [nşr. Fevvâz Ahmed Zemerlî], Beyrut 1426/2005); İbnü’l-Murtazâ, el-Baḥrü’z-zeḫḫâr (nşr. Abdullah b. Abdülkerîm el-Cürâfî), San‘a 1409/1988, I, 342-345; İbn Hacer el-Askalânî, Fetḥu’l-bârî (nşr. Ebû Kuteybe Nazar b. Muhammed el-Fâryâbî), Riyad 1426/2005, III, 439-454; Bedreddin el-Aynî, ʿUmdetü’l-ḳārî (nşr. Abdullah Mahmûd M. Ömer), Beyrut 1421/2001, VII, 136-164; İbn Âbidîn, Reddü’l-muḥtâr (nşr. Ali M.

Muavvaz-Âdil Ahmed Abdülmevcûd), Beyrut 1415/1994, II, 575-597; Muhammed b. Ahmed ed-Desûkī, Ḥâşiye ʿale’ş-şerḥi’l-kebîr (nşr. Muhammed İlîş), Beyrut, ts. (Dârü’l-fikr), I, 306-312; Vehbe ez-Zühaylî, el-Fıḳhü’l-İslâmî ve edilletüh, Dımaşk 1405/1985, II, 109-127; H. Yunus Apaydın, “Tilâvet Secdesi”, İlmihal, Ankara 2006, I, 352-354; Fehd b. Abdülazîz el-Fâzıl, “Secedâtü’l-Ḳurʾân: Aḥkâm ve tevcîhât”, Mecelletü’l-Buḥûs̱i’l-İslâmiyye, sy. 71, Riyad 1424-25/2004, s. 93-193; “Sücûdü’t-tilâve”, Mv.F, XXIV, 212-233; Beşir Gözübenli, “Tilâvet Secdesi”, İslâm’da İnanç, İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi, İstanbul 1997, IV, 375-379.

Abdurrahman Çetin

TİLİMSÂN

(تلمسان)

Cezayir’de bir şehir ve bu şehrin merkez olduğu idarî birim.

Cezayir’in kuzeybatısında Fas sınırına yakın bölgede yer alır. Tilimsân (Tlemsen) bölgedeki Fas, Vehrân, Vücde gibi şehirler içinde ticaret yolu üzerindeki merkezî konumuyla öne çıkmaktadır. Modern dönemdeki Cezayir şehri merkezli idarî taksimatın oluşmasından çok önce Tilimsân, bugün Orta Mağrib denilen tarihî Mağrib-i Evsat’ta Murâbıtlar’a ve Abdülvâdîler’e başşehirlik yapan çok önemli bir şehirdi. Atlas dağlarının bir kısmını oluşturan ve şehirle aynı adı taşıyan, 1842 m. râkıma sahip Tilimsân dağının kuzey eteğinde 806 m. yükseklikteki noktada meyve bahçeleri arasında kurulmuş olup etrafı ormanlarla çevrilidir. Fas şehriyle Vehrân arasında ve Akdeniz’den Sahrâ’ya geçiş noktasında denize 50 km. kuş uçuşu mesafede bulunur. Bölgede “Mağrib’in incisi” ve çok sayıda tarihî eserleri dolayısıyla “müze şehir” diye bilinmektedir. V. (XI.) yüzyılda Ebû Ubeyd el-Bekrî ve VI. (XII.) yüzyılda Şerîf el-İdrîsî gibi İslâm coğrafyacıları buranın hamamlarından ve su değirmenlerinden bahseder. Tilimsân kelimesinin menşei hakkında daha ziyade sözlü gelenekle aktarılan farklı rivayetler ileri sürülmektedir. Berberîce’de “su kaynağı” anlamında tilmas kelimesinin çoğulu olarak tilimsândan geldiği görüşü en yaygın olanıdır. Yine Berberîce’de Agādir (ambar) ve Tagrart (çekirdek) diye isimlendirilen tarihî iki şehrin arasında kurulup onlarla birlikte hepsine Tilimsân (tohum ambarı) denildiği ileri sürülür. Coğrafî olarak denizle karanın, çölle dağların kesişme noktasında yer aldığından, Berberîler’in Zenâte kolu lehçesinde “toplanma” karşılığında talam ve “iki” anlamında sân kelimelerinin birleşmesiyle “iki farklı özelliğin buluştuğu yer” karşılığında Tilimsân adı verildiği görüşü de vardır. Bazı kaynaklarda Tilimsân’ın bulunduğu yer için “aynü’l-hacer, aynü’l-hût, aynü’l-muhâcir” gibi tabirler kullanılır. Avrupa kaynaklarında şehrin adı Tlemcen olarak geçer. Agādir, Tagrart, Cidâr, Tilimsân ve Mansûre’den Tilimsân dışındakiler tarihî birer adlandırma şeklinde kalmıştır.

En eski çağlardan beri yerleşim yeri olduğu anlaşılan bölgede Romalılar II. yüzyılda bugünkü şehrin yakınındaki Agādir'i kurdular ve buraya Latince "bahçeler" anlamında Pomaria adını verdiler. 456 yılında Kuzey Afrika'daki Roma hâkimiyetini sona erdiren Vandal istilâsının ardından Berberî kabileleri arasında paylaşılarak idare edilen şehir daha sonra Agādir adıyla tanındı. İbn Haldûn'a göre Emevîler dönemindeki fetihler öncesinde burası Berberîler'in Zenâte kolundan Benî İfren ve Mağrâve kabilelerinin yurdu idi. Agādir Kalesi'ni Benî İfren inşa etti. Tilimsân ve çevresi, Emevîler devrinde 55-62 (675-681) yılları arasında İfrîkıye valiliği yapan Ebü'l-Muhâcir Dînâr tarafından fethedildi. Daha sonra Tilimsân, Hâricîler'in Sufriyye kolunun merkezi oldu. Abbâsîler döneminde devletin Kuzey Afrika'daki sınırlarının en uç noktasını Tilimsân yakınındaki Şelif vadisi oluşturuyordu. Sufriyye koluna mensup Benî İfren kabilesi, Ebû Kurre önderliğinde bütün Mağrib Hâricîleri'ni 154'te (771) buradan hareketle toplayarak büyük bir direniş başlattı.

İdrîsîler'in kurucusu I. İdrîs, 174 (790) yılında Zenâte Berberîleri'ni itaat altına almak için Mağrâve'nin reisi Muhammed b. Hazer el-Mağrâvî'nin desteğiyle Tilimsân ve çevresini ele geçirdi. Bir süre burada kalıp şimdiki Tilimsân büyük camisinin temellerini attı. Ardından kendisi Mağrib-i Aksâ'ya giderken Tilimsân'a kardeşini vali tayin etti. 199'da (814) II. İdrîs üç yıl burada kalarak büyük camiyi tamamladı. Fâtımîler, Mehdiye'den doğuya doğru ilerledikleri sırada 931 yılında kendileriyle iş birliği yapan Tilimsân'a girerek İdrîsî valisini uzaklaştırdılar ve şehri 955 yılına kadar ellerinde tuttular. Endülüs Emevî Halifesi III. Abdurrahman, Fâtımî idaresindeki Mağrib-i Evsat'ı ele geçirip burasını bütün Zenâteliler'in emîri olan Benî İfren'den Ya'lâ b. Muhammed'e verdi, kendisini Tilimsân valisi yaptı. Ancak şehrin valisi Fâtımî kumandanlarından Cevher es-Sıkıllî tarafından öldürülünce Mağrib'de karışıklıklar ortaya çıktı. Mağrib'in Fâtımîler'in elinden çıkması ve ardından Benî Hilâl Arapları'nın bölgeye akın etmesiyle Tilimsân hâkimiyet mücadelelerine sahne oldu.

1080 yılında Murâbıt Hükümdarı Yûsuf b. Tâşfîn, Tilimsân ve çevresindeki Zenâte Berberîleri'nin hâkimiyetine son verip şehrin merkezini Agādir'den biraz daha batıda kurduğu Tagrart'a taşıdı. Murâbıtlar'ın önemli merkezlerinden olan bugünkü Moritanya, Fas ve Cezayir'in batısı ile Batı Sahrâ bölgesindeki yerler bir süre buradan yönetildi. Tilimsân ismi de ilk

defa bu dönemde kullanılmaya başlandı ve kısa zamanda Agādir ile Tagrart birleşerek günümüzdeki ana şehrin teşekkülü

tamamlandı. Murâbıtlar döneminde refah seviyesi yükseldi. Muvahhid Devleti'nin kurucusu Abdülmü'min el-Kûmî 540 (1145) yılında Tilimsân'ın surlarını yıkıp buranın halkını katletti ve yerlerine başkalarının gelip yerleşmesini teşvik etti. Ardından Tagrart ve Agādir güçlendirildi, birinde memurlar, diğerinde halk oturuyordu. Tilimsân stratejik konumu dolayısıyla bölgenin merkezi oldu; saraylar, büyük evler ve sağlam surlar inşa ettirildi. Muvahhidler burada darphâne kurup para bastırdıkları gibi kervansaraylar ve Akdeniz sahilindeki Huneyn'e bir iskele inşa ettirdiler; Akdeniz ile Bilâdüssûdan arasında ticareti canlandırdılar. Muvahhidler'in çeşitli kaleler yaptırdıkları Tilimsân, Mağrib-i Evsat'ın birinci derecede yönetim ve ticaret merkezi haline geldi. İki surla çevrili şehrin iç kale kısmında devlet görevlileri ikamet ederken ikincisinde halk yaşamaktaydı.

Muvahhidler'in zayıfladığı bir dönemde Tilimsân'da Benî Abdülvâd Berberîleri'nin reisi Yağmurasan b. Zeyyân tarafından Abdülvâdîler (Zeyyânîler) hânedanı kuruldu (632/1235). Üç asırdan fazla hüküm süren bu hânedan döneminde Tilimsân kısa sürelerle Merînîler, Sa'dîler, Hafsîler ve İspanyollar'ın işgaline uğradı. Bunlardan özellikle Merînîler'in uzun süreli kuşatması önemlidir. Tilimsân, 1299 yılı Mayıs ayından 1307 yılı ortalarına kadar Benî Merîn tarafından muhasara altında tutuldu. İbn Haldûn'un bildirdiğine göre kuşatma esnasında 120.000 Tilimsânlı'nın ölmesi pahasına şehir teslim edilmedi. 1248'de Tilimsân'a getirilen, Hz. Osman döneminde çoğaltılan yedi Kur'an nüshasından biri bu muhasara sırasında kayboldu. 1304-1308 yıllarında hüküm süren I. Ebû Zeyyân Muhammed kuşatmanın yaralarını sarmaya çalıştı. Ardından yerine geçen kardeşi I. Ebû Hammû Mûsâ yıkılan surları onardı ve Merînîler'i Vücde'nin batısına kadar çekilmeye zorladı. Cezayir'in en batısındaki bu şehirden en doğudaki Kostantîne'ye kadar sınırlarını genişletti. Abdülvâdîler şehirde saraylar, kütüphaneler, okullar, hanlar yanında güzel bahçeler, büyük parklar ve sulama için kanallar inşa ettiler. Bu dönemde ilim ve sanat çok gelişti.

Tilimsân, Abdülvâdîler döneminde Endülüs'e önemli ölçüde mühimmat ve askerî yardım sevkeden şehirlerden biri oldu ve Nasrîler'in İspanyol

işgaline karşı direnmesine büyük katkı sağladı. Esasen Tilimsân'da Ebû Tâşfîn gibi Zeyyânî veliahtlarının çoğu eğitimlerini Elhamra Sarayı'nda Nasrîler'in himayesinde tamamlıyordu. Gırnata ile Tilimsân halkı konuşmada, giyimde ve daha birçok alanda aynı özellikleri taşıyordu. Gemiyle iki günlük mesafede bulunan Mağrib'deki Huneyn ile İspanya tarafındaki Mürsiye (Murcia) limanları en kısa irtibat hattını teşkil ediyordu. XIII. yüzyılda Muvahhid hâkimiyetinin sona ererek birçok küçük emirliğin oluştuğu dönemde de Gırnata ile irtibat Tilimsân ile sağlanıyordu. Tilimsânlı meşhur şair İbn Hamîs ömrünün büyük bir kısmını Gırnata Sarayı'nda geçirdi ve orada vefat etti. Bu ilişkilerin temelinde, Endülüs'te İspanyol hıristiyan krallarının saldırılarından bunalıp Tilimsân'a gelen Endülüslü müslümanların burada saraylar, camiler, medreseler ve evler inşa ettirmesi, şehri geride bıraktıkları medeniyetin yeni yüzü haline getirip Tilimsân'a gerçek bir başşehir görünümü kazandırması yatıyordu. Sadece Kurtuba (Cordoba) emirliğinden buraya göç edenlerin sayısı 50.000'i geçmişti. Son Nasrî Sultanı Ebû Abdullah es-Sagīr'in annesi de bütün saray erkânıyla birlikte Tilimsân'a sığındı ve burada vefat etti.

XV. yüzyılın sonlarında İspanyollar, Nasrî hânedanını yıktıktan sonra Kuzey Afrika'ya geçip birçok yeri ele geçirerek harabeye çevirince Abdülvâdî hânedanı tehlikenin farkına vardı. Tilimsân'ın 1511 yılında işgali üzerine Abdülvâdîler Cezayir, Bicâye, Annâbe gibi şehirlerin çevresinde etkili olan Oruç Reis'ten yardım istediler. Oruç Reis 923'te (1517) şehri İspanyol işgalinden kurtardı ve Sîdî Dâvûd Kapısı'nda halk tarafından coşkuyla karşılandı. Hapisteki Abdülvâdî emîri serbest bırakıldı. Oruç Reis bir yıl burada kalarak Endülüslü müslümanları korudu, Fas sultanı ile görüşmeler yaptı. Fakat çok geçmeden Zeyyânî hânedanı Oruç Reis'e karşı tavır aldı ve İspanyollar'la iş birliği içine girdi. Şarlken, kendisinden yardım isteyen Abdülvâdî emîrine Vehrân'daki Marki de Comares kumandasında 10.000 kişilik bir ordu gönderdi. Tilimsân'da bulunan Oruç Reis ve adamları bu kalabalık orduya karşı savaşa giriştiler, sonunda şehid oluncaya kadar çarpıştılar. Hızır Reis (Barbaros Hayreddin) 1529'da Tilimsân'ı zaptedip buranın idaresini II. Ebû Muhammed Abdullah'a bıraktı. Ancak Hızır Reis, 1534'te Tunus'ta Benî Hafs Devleti'yle iş birliği yapan İspanyollar'a yenilince Tilimsân emîri de İspanyollar'la beraber hareket etmeye başladı ve 1541 yılına kadar Osmanlılar ile İspanyollar arasında iki yüzlü bir siyaset takip etti. Ebû Muhammed Abdullah ölünce İspanyol

taraftarı Ebû Abdullah ile Osmanlı taraftarı Ebû Ahmed adlı iki oğlu arasında taht kavgası çıktı. Halk Ebû Ahmed’i emîr seçti; Ebû Abdullah, Vehrân’daki İspanyollar’a sığındı. 1543’te Vehrân’dan hareket eden İspanyol ordusu ile Ebû Ahmed’in ordusu arasındaki savaşta Tilimsânlılar yenilerek iç kaleye sığındı; ahalinin önde gelenleri de Ebû Abdullah’a itaat ettiklerini bildirdiler; bunun üzerine İspanyollar iç kale hariç şehri ele geçirdiler. Yirmi gün boyunca şehri yağmalayan İspanyollar halka büyük işkenceler uyguladıktan sonra geri çekildiler. Halk Ebû Ahmed’i şehre alıp kardeşini kovunca o da tekrar İspanyollar’a sığındı; onlarla bir defa daha saldırıya geçtiyse de ağır bir yenilgiye uğradı. Ardından yakalanıp öldürüldü. Daha sonra Fas Sultanı Abdullah Tilimsân’a göz dikti. Harrân ve Abdülkādir adlı oğullarını 30.000 kişilik bir ordunun başında buraya göndererek şehri kolayca aldı; Ebû Ahmed Tilimsân’dan kaçtı. 960’ta (1553) Cezayir’den büyük bir ordu sevkedilince Tilimsân şehri Sâlih Reis

kumandasındaki Osmanlı ordusu tarafından kesin biçimde ele geçirildi. Böylece üç asırdan fazla süren Zeyyânî hâkimiyeti sona ermiş oldu.

Osmanlılar’ın Tilimsân’daki idaresi zaman zaman kesintiye uğramakla birlikte 1833 yılına kadar devam etti. Özellikle Fas sultanları fırsat buldukça bu müstakil vilâyeti almak istediler. Sa‘dî sultanlarından Mevlây Muhammed eş-Şeyh el-Mehdî, Tilimsân’ı zaptetme konusunda çok ısrarlıydı. Sâlih Reis’in vefatı üzerine harekete geçtiyse de ikinci defa beylerbeyi olarak Cezayir’e gelen Hasan Paşa, 1557’de kuşatma altındaki Tilimsân’a 14.000 kişilik bir ordu gönderip kāid Sefa’yı ve muhafızları kurtardı. 1624 yılında Cezayir beylerbeyi olan Hüsrev Paşa, Kostantîne’den Tilimsân’a kadar her tarafı gezerek vergiye bağladı. Ardından bir murâbıt halkı isyana teşvik edip Tilimsânlılar’ı ayaklandırınca üzerlerine 1200 kişilik bir birlik gönderildi; kendisi etkisiz hale getirildiği gibi etrafındakiler de dağıtıldı. 1658’de Mevlây Muhammed’in Tilimsân’ı alma girişimi buranın kāidi Çelebi’nin şehri iyi muhafazası sayesinde etkisiz kaldı. Mevlây İsmâil’in en büyük hedefi de Tilimsân’ı ele geçirmekti. Bu amaçla 1673, 1681 ve 1693 yıllarında saldırı düzenlediyse de Osmanlılar karşısında başarılı olamadı.

Tilimsân halkı Türkler, Araplar ve Endülüslüler’den oluşmaktaydı. Kuloğulları her üçünün karışımından meydana gelen bir toplumdu.

Kuloğulları 1746'da Tilimsân kāidi Yûsuf Bey'i şehirden uzaklaştırıp idareyi ellerine alınca Cezayir dayısı İbrâhim bunların üzerine yürüdü ve yönetimi tekrar ele geçirdi. Onun 1748 yılında Kuloğulları'nı cezalandırmaya hazırlandığı bayram günü âniden ölmesi üzerine zehirlendiği iddiaları ileri sürüldü. 1790'dan itibaren Cezayir'in batısında giderek müridlerini arttıran Derkāviyye şeyhi Müstegānim, Muasker ile Vehrân hariç her tarafı zaptetti. 1805'te vuku bulan bu ayaklanma sırasında Tilimsân'daki Osmanlı muhafızları Meşver Kalesi'ne sığındı. İsyan, Vehrân'daki Garp sancağı beyi Mukalleş lakaplı Mehmed Bey tarafından ağır bir şekilde bastırıldı. Tilimsân'da önemli görevlerde bulunan Osmanlılar içinde zaman zaman Cezayir beylerbeyi olan Yûsuf Paşa ve 1553 yılında Tilimsân beyi iken Cezayir dayısı olan Kılıç Ali Paşa gibi önemli şahsiyetler yetişti.

Fransız Sömürgeciliği. Tilimsân'daki Fransız işgali iki aşamalı oldu. Osmanlı askerlerinin ve Kuloğulları'nın Meşver Kalesi'ne sığındıkları bir dönemde Emîr Abdülkādir el-Cezâirî 1833'te Tilimsân'ı alarak kendi topraklarına kattı. 1836'da Fransızlar her ne kadar şehri kısmen ele geçirdilerse de 1837 yılı Mayıs ayında yapılan Tâfnâ Antlaşması ile buraları tekrar Emîr Abdülkādir'e bıraktılar. Ancak 1842'de antlaşmayı yok sayıp ikinci işgal dönemini başlattılar. Bu tarihten itibaren başta Osmanlılar Fransız işgalini kabul etmeyen çok sayıda insan şehri terkedip farklı yerlere gitti veya göçe zorlandı. Sömürge idaresinin bazı önemli tarihî eserleri yok etmesine rağmen Tilimsân, Cezayir şehirleri içinde işgalden en az etkilenen yerlerden biridir. Fransız sömürgeciliğiyle beraber bağımsızlığa kadar en fazla göç veren yer Tilimsân oldu ve buradan Fas'a göçenlere çok büyük ayrıcalıklar tanındı. Başlarına nakib tayin edildiği gibi kendilerinden öşür alınmadı; önde gelenlerine sultan tarafından her yıl hediyeler verilmekteydi. İkinci büyük göç dalgası o dönemde Osmanlı idaresindeki Suriye'ye yapıldı. Bunlar çoğu Rahmâniyye tarikatına mensup yaklaşık 3000 aileden meydana geliyordu. 1911'deki göçte Trablusgarp'ın İtalya'nın saldırısına uğraması, 1914 yılındakinde Osmanlı halifesinin cihad çağrısı etkili oldu. Göçleri durdurmak için Fransa 1903-1904 ve 1910-1912 yıllarında hacca gidişleri yasakladı. Tilimsân'daki Fransız hâkimiyeti Cezayir'in 1962'de bağımsızlığını kazanmasıyla sona erdi.

Tarihî Eserler. Bâbüvehrân, Bâbülhadîd, Bâbüsîdîbûmedyen, Bâbülciyâd,

Bâbülkarmadîn ve Bâbülhâmis isimli altı kapısı bulunan Tilimsân'ın en önemli tarihî eserlerinden biri Meşver adlı iç kalesidir. Yağmurasan b. Zeyyân'ın yaptırdığı bu kalenin duvarları günümüze kadar muhafaza edilmiştir. Ancak sömürge idaresi dönemindeki şehir düzenlemesi esnasında istinat duvarı dışında pek fazla bir iz kalmamıştır. Meşver Kalesi ile aynı dönemde, 1269'da inşa edilen ve küçük bir yapıya sahip olan Sîdî b. Hasan Camii'nin süslemeleriyle dikkat çeken mihrabı önemlidir. Abdülvâdî Emîri I. Ebû Tâşfîn (1318-1337) sadece Tilimsân'a beş adet saray inşa ettirmişti. İnşaat sırasında çalıştırdığı işçiler Benî Merîn'e karşı gerçekleştirdiği savaşlarda ele geçirdiği esirlerdi ve tamamına yakınında Merînî sanatının özellikleri görülmekteydi. Ebü'l-Abbas Ahmed (1430-1431) yıkılan iç kale surlarını yeniden yaptırmıştır. Fransız işgali sonrasında burada yaşamaya devam eden Türk soylu aileler 1870 yılından itibaren başka yerlere gönderilmiştir. Halen Tilimsân ve çevresinde Bendimurâd ve Benhabîb gibi soy adları taşıyan Türk kökenli aileler bulunmaktadır.

Merînîler, Tilimsân'a karşı yapılan saldırılar esnasında genelde birliklerini şehre 5 km. mesafedeki bağların arasında toplamaktaydı. Sultan Ebû Ya'kūb Yûsuf en-Nâsır 1299'da orada kurduğu bu kışlaya Mansûre adını vermiş, içine bir saray, büyük bir cami ile 40 m. yüksekliğinde

minare inşa ettirmiş, 1302'de burayı surla çevirtmiştir. Bu kışla, şehrin surları, yıkılan caminin yarı harabe halindeki minaresi ve diğer kale kalıntıları günümüze kadar korunmuştur. Tilimsân'ın tarihî dokusunda Berberî, Arap, Endülüs, Türk ve Fransız dönemlerinin etkisi görülür. İçlerinde en etkin olanı Endülüs sanatıdır. Tilimsân, Cezayir şehirleri içinde mahallî âdetlerini, dinî bayramların ve halk törenlerinin geçmişle özdeşleşen kutlamalarını en iyi muhafaza eden şehirdir. Tilimsân'daki el-Câmiu'l-Kebîr'i 1082'de Yûsuf b. Tâşfîn inşa ettirmiş, oğlu Ali burayı yeniden yaptırarak genişletmiştir. Yağmurasan camiye bir bölümle 25 m. yüksekliğinde bir minare ilâve etmiştir. Sîdî Bûmedyen Camii, XIV. yüzyılda Merînî Sultanı Ebû Ya'kūb Yûsuf tarafından Endülüs mimari tarzında inşa edilen bir eserdir. Minaresi tuğla ve çok renkli seramikle süslenmiştir.

Tilimsân'da günümüze herhangi bir izi kalmayan Tâşfîniyye, Haldûniyye ve Ubbâd medreseleri gibi önemli eğitim kurumları bulunuyordu. 1370'te

Tilimsân ile Fas şehri arasında başlayan savaş sırasında İbn Haldûn bizzat şehre gelerek Abdülvâdî Emîri II. Ebû Hammû'ya iltica etmiş, kendisine verilen saray hâcibliği görevini kabul etmiş ve Biskre şehrine gidip Arap kabilelerinden asker toplanmasına yardım etmiştir. İbn Haldûn, Tilimsân'a uğradığı farklı zamanlarda Sîdî Ebû Medyen Camii'ne yakın Ubbâd mahallesindeki Haldûniyye Medresesi'nde ders verirdi. XV. yüzyılda Tilimsân Mağrib'in en önemli merkezlerinden biri olmuş, buradaki beş ayrı medresede çok sayıda müslüman genci eğitim görmüştür. Sarayda kendilerine itibar edildiği için âlimler ve sanatkârlar buraya akın ediyordu. Şehirde yetişen âlimler arasında Tilimsân kadılığı da yapan fakih Ukbânî, matematikçilerden Muhammed b. İbrâhim b. Ahmed el-Abderî ile Habbâk diye bilinen Muhammed b. Ahmed b. Ebû Yahyâ, Kādirî tarikatını Sahrâaltı Afrikası'nda yayan Muhammed b. Abdülkerîm el-Megīlî ve meşhur kelâm âlimi Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî sayılabilir. 1926'da kurduğu Kuzey Afrika Yıldızı adlı teşkilâtla mücadeleye başlayan, Cezayir bağımsızlık hareketinin öncülerinden Messali Hâc, Tilimsân doğumlu olup Türk kökenli bir aileden gelmektedir.

1850 yılında Fransızlar tarafından kendilerine sadık kalacak müslüman din görevlileri yetiştirmek için Cezayir ve Kostantîne şehirleriyle Tilimsân'da üç medrese açılmıştır. Bağımsızlık sonrası başlayan eğitim hamleleri sırasında temelleri 1984'te atılan enstitü 1998'de üniversiteye dönüştürülmüştür. Bugün Tilimsân Ebû Bekir Belkāid Üniversitesi adıyla ülkenin başta gelen yüksek öğretim kurumlarından biridir. Şehirde yaşayan yahudiler için burası Mağrib'in Kudüs'ü kabul ediliyordu. Bu topluluk XIV. yüzyılın sonuna kadar şehrin çevresinde yaşamış, 1393 yılında ilk defa haham Ephraïm Enkaoua'ya surların içine girme izni verilmiş, o tarihten Fransız işgaline kadar sur içindeki bir mahallede kapalı bir topluluk olarak varlığını sürdürmüştür.

Arap-Endülüs mûsikisinin en iyi icra edildiği Cezayir şehri Tilimsân olup burada yetişen müzisyenler ülke müziğini temsil ediyordu; bu anlamda Gırnata müziğinin vârisi gibidir. XVII. yüzyılda Ben Messâib'in öncülüğünde şekillenen Endülüs kökenli "havzî" mûsikisinin ana merkezi de Tilimsân olup her yıl burada festival düzenlenmektedir. Ayrıca Tilimsân ve çevresinde bir tür kahramanlık ve savaş müziği olan "allâvî" yaşatılmaktadır. Şehirde tabii ve tarihî kırk beş ayrı mekân bulunmaktadır.

Huneyn, Tilimsân ve Nedrûme'deki (Nedroma) Murâbıtlar dönemine ait camiler, Ubbâd Medresesi, sonradan müzeye çevrilen Sîdî Belhasan Camii, Sîdî Halvî Camii, Meşver Sarayı, Benî Senûs Camii, Merînîler'ce kurulan, adına "medîne, arzu'l-cidâr" denilen Mansûre'nin heybetli kalıntıları, Aynüfezze mağaraları, Agādir Minaresi ve Lâlle Setti yaylası belli başlılarıdır.

Tilimsân'da sahâbeden Sîdî Vehhâb'ın, X. yüzyılda yaşayan velîlerden Sîdî Dâvûd'un, Sîdî el-Halvî'nin ve özellikle Endülüs asıllı olup şehre gelerek yerleşen Sîdî Ebû Medyen'in kabirlerine büyük saygı gösterilmektedir. Şehirdeki halk genelde sanatkârlar, tüccarlar, öğrenciler ve askerler olmak üzere dört sınıfa mensuptur.

Tilimsân'da, geçmişte Bilâdüssûdan olarak bilinen günümüz Batı Afrikası'ndaki müslüman toplumlarla Akdeniz'in kuzeyinde başta Endülüs olmak üzere hıristiyan Katalan Krallığı, Cenova, Piza, Venedik, Napoli gibi çok sayıda krallıkla ticarî ilişkiler kurulmuştur. Yağmurasan b. Zeyyân devrinde Tilimsân'da binlerce Avrupalı tüccar ikamet etmeye başlamıştı. Sahrâ bölgesinden getirilen altın, köle, fildişi, deve kuşu tüyü, zamk ve amber gibi pek çok ticaret malına karşı Avrupa'dan sevkedilen dokumalar, tahıl, süs eşyaları, silâhlar ve özellikle İslâm dünyasından gelen kitapların ticareti yapılmaktaydı. 180 (797) yılında Abbâsî Halifesi Hârûnürreşîd adına Tilimsân'da para basılmış, Osmanlı Padişahı II. Selim zamanında dört köşeli ve 15 karat ayarında, üzerinde padişahın

adının yazıldığı 974 (1566) tarihli paralar kesilmiştir. Tilimsân şehrindeki Zenâte-Messaji Hac Havaalanı uluslar arası uçuşlara açık olup önde gelen havaalanlarından biridir. Üzüm bağları ve zeytin ağaçları ile çevrilen Tilimsân dericilik, halıcılık ve dokumacılık ürünleriyle meşhurdur. Günümüzde aynı adı taşıyan idarî birimin merkezi olan Tilimsân şehrinin nüfusu 1987'de 110.242, 1998'de 120.155 ve 2010 yılında 122.122 idi. Şehir 2011 yılında İslâm Kültür Başkenti seçilmiş ve bu amaçla pek çok faaliyet düzenlenmesi planlanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân (Cündî), II, 51-52; İbn İzârî, el-Beyânü'l-Muġrib, I, 21-22; İbn Ebû Zer', el-Enîsü'l-muṭrib, Rabat 1972, bk. İndeks; İbn Haldûn, el-ʿİber, tür.yer.; Kalkaşendî, Ṣubḥu'l-aʿşâ, V, 144-146; Hasan el-Vezzân, Vaṣfü İfrîḳıyye, II, 7-10; Selâvî, el-İstiḳṣâ, I, 80 vd.; ayrıca bk. İndeks; Aziz Samih İlter, Şimali Afrika'da Türkler, İstanbul 1936-37, I-II, tür.yer.; Ch. A. Julien, Histoire de l'Afrique du nord. Des origines à 1830, Paris 1966, s. 156-161; Abdurrahman b. Muhammed el-Cîlâlî, Târîḫu'l-Cezâʾiri'l-ʿâm, Beyrut 1400/1980, I, 151, 155, 183, 185; II, 8, 17, 106-107, 109, 185 vd.; I. Hrbek, "La désignation de l'unité politique du Maghreb", Histoire générale de l'Afrique, Paris 1983, IV, 101-139; Hamdan Khodja, Le Miroir, Paris 1985, s. 81-83; Roger le Tourneau, Fès avant le protectorat, Rabat 1987, tür.yer.; Hüseyin Mûnis, Târîḫu'l-Maġrib ve ḥaḍâretüh, Beyrut 1412/1992, I, 209-223; J. Ganiage, Histoire contemporaine du maghreb, Paris 1994, s. 258-260; Mouloud Gaid, Türkler İdaresinde Cezayir (trc. Faik Melek), Ankara 1996, s. 23; N. Kubisch, "Le Maghreb: du Maroc à la Tunisie: Architecture", l'Islam: arts et civilisations (ed. Markus Hattstein-Peter Delius, trc. Anne-Brit Piper), Cologne 2008, s. 314-321; Charles-Robert Ageron, "Les migrations des musulmans algériens et l'exode de Tlemcen (1830-1911)", Annales: Economies, sociétés, civilisations, XXII/5, Paris 1967, s. 1047-1066; J. Berque, "Les capitales de l'Islam méditerranéen vues par Ibn Khaldoun et les deux Maqarrî", AIsl., VIII (1969), s. 71-79; R. I. Lawless, "Tlemcen, Capital City of the Abd al-Wādids: A Study of the Functions of a Medieval Islamic City", IQ, XVIII/1-2 (1974), s. 14-20; Semîre er-Revâf, "Medînetü Tilimsîn ʿale'n-nuḳūdi'l-ʿArabiyye", el-Meskûkât, sy. 12-13, Bağdad 1981-82, s. 159-169; Alfred Bel, "Tlemsen", İA, XII/1, s. 393-398; a.mlf.-[M. Yalaoui], "Tilimsān", EI[2] (Fr.), X, 534-535; Necde Hamâş, "Tilimsân", el-Mevsûʿatü'l-ʿArabiyye, Dımaşk 2002, VI, 829-831.

Ahmet Kavas

TİLİMSÂN ULUCAMİİ

475 (1082) yılında inşa edilmeye başlanan, XIII. yüzyılda yapılan ilâvelerle son şeklini alan, Murâbıtlar ve Muvahhidler dönemine ait cami

(bk. MAĞRİB [Sanat]).

TİLİMSÂNÎ, Afîfüddin

(عفيف الدين التلمساني)

Ebü’r-Rebî‘ Afîfüddîn Süleymân b. Şemsiddîn Alî b. Abdillâh el-Kûmî et-Tilimsânî (ö. 690/1291)

Ekberiyye mektebine mensup sûfî müellif.

610’da (1213) Cezayir’in Tilimsân şehrinde doğdu. Aslen Berberî olup Tilimsân’ın batı kesiminde yerleşmiş bulunan Kûme kabilesinin Benî Âbid kolundandır. Bazı kaynaklarda yer alan, Kûmî nisbesinin Kûfî şeklinde okunup Kûfe doğumlu olduğuna, 613 (1216) veya 616’da (1219) dünyaya geldiğine, babasının Kûfe’den Tilimsân şehrine göç ettiğine dair bilgiler doğru değildir (Ömer Mûsâ Bâşâ, s. 200-201). Tilimsân’da bir süre tasavvufî çevrelere devam ettikten sonra mürşid aramak için ülkesinden ayrıldı. Anadolu’ya gittiğinde Konya’da Sadreddin Konevî’nin ders halkasına dahil oldu. Konya’da kırk defa halvete girdi (Safedî, XV, 408); ancak Zehebî bu rivayeti abartılı bulmaktadır (Târîḫu’l-İslâm, s. 407). Konevî’nin 643 (1245-1246) yılında Şam’dan ikinci defa Mısır’a gittiği seyahate katıldı. Kahire’de Şeyhüşşüyûh Şemseddin el-Eykî’nin sahibi olduğu Saîdü’s-süadâ (Salâhiyye) Hankahı’nda Eykî’nin de hocası olan Sadreddin Konevî ile birlikte kaldı (Kütübî, II, 73). Konevî’nin diğer talebesi Saîdüddin el-Fergānî ile beraber hocalarının İbnü’l-Fârız’ın el-Ḳaṣîdetü’t-tâʾiyye’sini Farsça olarak şerhettiği derslerini takip etti. Muhammed Abdürraûf el-Münâvî, Tilimsânî’nin Kahire’de Konevî ile birlikte anne tarafından dedesi olan İbn Seb‘în ile tanıştığını rivayet eder. İbn Seb‘în, kendisine yöneltilen bir soru üzerine Konevî’nin tevhid ilminde muhakkik sûfîlerden sayıldığını, Afîf et-Tilimsânî denilen gencin ise bu hususta Konevî’den daha mahir olduğunu söylemiştir (İbnü’l-İmâd, V, 412; M. Abdürraûf el-Münâvî, II, 89).

Tilimsânî, Kahire’den ailesiyle birlikte ayrıldıktan sonra 665-670 (1267-1271) yılları arasında Şam’a gidip Kāsiyûn dağı eteklerindeki Sâlihiye’de ikamet etmeye başladı. Kaldığı mahalle günümüzde Afîf diye anılmaktadır.

Memlük Sultanı Kalavun zamanında hazine vergilerinin toplanmasından sorumlu bir göreve tayin edildi. Bir yandan da tasavvufî faaliyetlerine devam etti. Ömrünün sonuna kadar hazinedarlık görevinde bulunan Tilimsânî 5 Receb 690'da (4 Temmuz 1291) Dımaşk'ta vefat etti ve Sûfiye Kabristanı'na defnedildi. Öldüğü gün kendisini ziyarete gelip halini soran Şeyh Burhâneddin el-Kütübî'ye, "İyiyim; Allah'ı bilen kimse O'ndan nasıl korkar? Ben de Allah'ı bildiğimden beri O'ndan korkmadım. Allah'a kavuştuğumdan dolayı mutluyum" şeklinde karşılık verdiği belirtilmektedir (İbnü'l-İmâd, V, 412). Kendisi gibi şair olan, Şâbbüzzarîf lakabıyla meşhur Şemseddin Muhammed adlı tek oğlunun Saîdü's-suadâ Hankahı'nda ikamet ettiği sırada 661'de (1263) doğduğu, 688'de (1289) babasıyla birlikte gittiği Dımaşk'ta vefat edip Sûfiye Kabristanı'na defnedildiği rivayet edilmektedir (Ömer Ferruh, III, 656; Şâbbüzzarîf et-Tilimsânî, neşredenin girişi, s. 6). Kısa bir süre önce de kardeşini kaybeden ve arkasından tek oğlunun ölümüyle sarsılan Afîfüddin her ikisi için acı dolu bir mersiye yazmıştır (Dîvân, s. 17). Şâbbüzzarîf'in şiirlerinin babasının şiirlerinden daha güzel olduğu söylenmektedir.

Afîfüddin et-Tilimsânî, Muhyiddin İbnü'l-Arabî ve Konevî gibi bir olan varlığın Hak'tan, var olduğu zannedilen bütün varlıkların ise Hakk'ın mutlak varlığının görünümlerinden ibaret bulunduğunu savunan vahdet-i vücûd anlayışına bağlı muhakkik bir sûfîdir. Bu anlayışı özellikle şiirlerinde doğrudan ifade etmiş ve Hak ile âlem arasında her türden ayırıma işaretten kaçınan sözlere sıkça başvurmuştur. Tilimsânî, sadece Hakk'ın vahdâniyyetinden konuşan kimsenin tahkik makamında bulunduğunu, bu kimsenin âlemde Hakk'ın varlığından, gücünden, kudretinden, iradesinden, ilminden başka bir şey müşahede etmediğini söyler.

Zehebî ve Takıyyüddin İbn Teymiyye, düşüncelerinin ittihâd ve hulûl içerdiği iddiasıyla Tilimsânî'yi zındıklıkla itham etmiştir. Bir rivayete göre kendisine, "Nusayrî misin?" diye sorulduğunda, "Nusayrî benden bir parçadır" diye cevap verdiği için dinden sapanlar zümresinden sayılmıştır (Zehebî, Târîḫu'l-İslâm, s. 406). Abdurrahman-ı Câmî bu cevabın cem' makamında verildiğini, "İyi kötü her şey dervişin cüzüdür" sözünün de işaret ettiği gibi bu makam sahibinin varlığın bütün parçalarını kendisinin kısımları ve tafsili olarak müşahede ettiğini, Tilimsânî'nin, "Her hakikatin tavrında benim bir yolum var/Her mertebede ve zevkte bir yol tutarım/

Çevremdeki felekler benimle döner/Felekleri kuşatan daireler benimle hareket eder" beyitlerinin de bu makamda dile geldiğini belirtir. Çağdaşı olan İbn Teymiyye, Tilimsânî'yi İbnü'l-Arabî, İbn Seb'în, İbnü'l-Fârız ve Abdullah el-Belyânî ile birlikte Cehmiyye fırkasından kabul eder. İbn Teymiyye'ye göre Tilimsânî ittihâd ve hulûlde aşırıya gitmiş, İbnü'l-Arabî gibi vücûd ile sübûtu, Sadreddin Konevî gibi mutlak ile muayyeni birbirinden ayırmamış, her açıdan mâsivâyı nefyetmiş, perdeli kimsenin âlemi göreceğini, perde kalktıktan sonra âlemin ortadan kalkacağını, dolayısıyla şeriatın yasaklarının düşeceğini savunmuştur. Tilimsânî'nin Nifferî'nin el-Mevâḳıf'ına yazdığı şerhteki "abdâniyyet" mevkıfına dair görüşleri, eserlerine dayanmadan bazı rivayetlerden hareketle onu itham eden İbn Teymiyye'ye bir tür cevap mahiyetindedir. Tilimsânî'ye göre Allah'a kulluk makamı (abdullah) sülûkte ulaşılacak son mertebedir. Bu mertebeye varan sâlik bütün sıfat mertebelerini aşar ve Hakk'ın zâtını müşahede eden zât evliyasından olur. Mâsivâ ile sıfatlanmayı aşan kimse varlıkta sadece Allah'ı görür (Şerḥu Mevâḳıfi'n-Nifferî, s. 466-467).

Tilimsânî, Kahire'den Şam'a gittiğinde sûfî zümreleri arasında büyük itibar görmüş, onunla birlikte Safed, Beytülmakdis, Aclûn ve Şam'ın diğer bölgelerinde vahdet-i vücûd anlayışı yaygınlık kazanmıştır. İbn Ebü'l-İsba' kendisinden dil ve edebiyat dersleri almıştır. Burada onun tasavvuf anlayışını benimseyen bir grup oluşmuş, önderliğini Mahmûd b. Tay el-Aclûnî'nin yaptığı bu grubun üyeleri Tilimsânî'nin divanını ezberlemeyi âdet edinmiştir. Safed'deki müntesiplerinde bazı sapkın davranışlar görülmüş, ancak bunlar daha sonra terkedilmiştir. Tilimsânî'nin görüşleri kendisinden çok sonra da sürdürülmüştür. Hâtim b. Ahmed el-Ehdel el-Yemenî (ö. 1013/1604) Kitâbât ʿalâ Dîvâni'l-ʿAfîf et-Tilimsânî adlı eseriyle onun takipçileri arasındadır (a.g.e., neşredenin girişi, s. 31). Ömer Mûsâ Bâşâ, el-ʿAfîf et-Tilimsânî: Şâʿirü'l-vaḥdeti'l-muṭlaḳa adıyla hakkında bir monografik çalışma yayımlamıştır (Dımaşk 1982). Tilimsânî'nin hıristiyan dünyasında bazı ruhbanlar üzerinde de etkisi olduğundan bahsedilmektedir.

Eserleri. 1. Şerḥu Menâzili's-sâʾirîn (nşr. Abdülhafîz Mansûr, I-II, Tunus 1989). Hâce Abdullah-ı Herevî'nin tasavvuf makamlarına dair eserinin şerhidir. Bu eserin ilk şârihlerinden olan Tilimsânî kitapta âyetlerin yanı sıra elli kadar hadise yer vermiş, Bâyezîd-i Bistâmî, Cüneyd-i Bağdâdî, Şiblî, Gazzâlî, Kuşeyrî, Nifferî gibi sûfîlerin görüşlerinden faydalanmıştır. Şerhin

talebelerine okuttuğu Menâzil dersleri sırasında meydana geldiği söylenebilir. 2. Şerḥu Mevâḳıfi'n-Nifferî (nşr. Cemâl el-Merzûkī, Kahire 2000; nşr. Âsım İbrâhim el-Keyyâlî, Beyrut 2007). Muhammed b. Abdülcebbâr en-Nifferî'nin yetmiş yedi bölümden oluşan, tasavvufî remizlerle yüklü kitabına yapılan ilk şerhtir. 3. Dîvân. Tilimsânî'nin ilâhî muhabbet ve vahdet-i vücûda dair şiirlerinin toplandığı eser İbnü'l-Fârız'ın divanıyla birlikte en çok okunan divanlardandır. İlk baskıları Kahire (1281, 1287, 1308) ve Beyrut'ta (1885) yapılmıştır. Yûsuf Zeydân divanın birinci kısmını bir incelemeyle birlikte neşretmiştir (İskenderiye 1990; Kahire 2008). Tam metni el-Arabî Dahou tahkik etmiş (Dîvânü Ebi'r-Rebîʿ ʿAfîfüddîn et-Tilimsânî eṣ-Ṣûfî, Cezayir 1994), İskender el-Mağribî eseri Fransızca'ya çevirmiştir (Le diwan d'mour du Cherif Souleiman, 1911). 4. Şerḥu Fuṣûṣi'l-ḥikem (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1248, vr. 1b-151b; Yahyâ Efendi, nr. 2654, vr. 1a-75b). İbnü'l-Arabî'nin eserine düşülen hâşiyelerden ibarettir. Dîbâcesinde eserin yazılmasına sebep olarak Ebü'l-Kāsım Abdülkerîm b. Hüseyin b. Ebû Bekir et-Taberî ismi zikredilmektedir. 5. Şerḥu Esmâʾillâhi'l-ḥüsnâ (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 1556, vr. 1-67; Dokuz Eylül Üniversitesi İlâhiyat Fak. Ktp., nr. 11342). İlâhî isimlerin Kur'an'ın başından sonuna kadar âyetlerde zikrediliş sırasına göre şerhidir. İsimlerin önce hangi âyette geçtiği belirtilmiş, ardından şerhi yapılmış, Ebû Bekir Muhammed el-Beyhakī, İmam Gazzâlî ve Ebü'l-Hakem Berrecân el-Endelüsî'nin görüşlerinden faydalanılmıştır. Eseri Selahattin Alpay Türkçe'ye çevirmiştir (İstanbul 1996). 6. Şerḥu Tâʾiyyeti İbni'l-Fârıż. Konevî'nin el-Ḳaṣîdetü't-tâʾiyye derslerine katılıp not tutanlardan biri olan Tilimsânî'nin yaptığı şerhin Fergānî'nin Meşâriḳu'd-derârî adlı şerhine nisbetle çok muhtasar olduğu rivayet edilmektedir (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I. 266). 7. Şerḥu ʿAyniyyeti İbn Sînâ. İbn Sînâ'nın bir şiirinin şerhi olup el-Keşf ve'l-beyân fî maʿrifeti ʿilmi'l-insân adıyla da kayıtlıdır (Şam Zâhiriyye Ktp., nr. 6648; Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, nr. 2410). 8. Risâle fî ʿilmi'l-ʿarûż (Berlin Ktp., nr. 7128).

BİBLİYOGRAFYA

Afîfüddin et-Tilimsânî, Şerḥu Mevâḳıfi'n-Nifferî (nşr. Cemâl el-Merzûkī), Kahire 2000, s. 466-467, ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 31; a.mlf., Dîvân (nşr. Yûsuf Zeydân), Kahire, 2008, s. 9-39; Sadreddin Konevî, Tercüme ve Metn-i Kitâbü'l-Fükûk (nşr. ve trc. Muhammed Hâcevî), Tahran 1371 hş./1413, s. 24-26; Şâbbüzzarîf et-Tilimsânî, Dîvân (nşr. Şâkir Hâdî Şükr), Beyrut 1405/1985, neşredenin girişi, s. 6-9; Takıyyüddin İbn Teymiyye, Mecmûʿatü'r-resâʾil, Kahire 1323, I, 145; Zehebî, Târîḫu'l-İslâm: sene 681-690, s. 406-412; a.mlf., el-ʿİber, III, 372-373; Kütübî, Fevâtü'l-Vefeyât, II, 72-76; Safedî, el-Vâfî, XV, 408-409; Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, el-Bidâye ve'n-nihâye (nşr. Ahmed Ebû Mülhim v.dğr.), Beyrut 1987, XIII, 345; İbn Tağrîberdî, el-Menhelü'ṣ-ṣâfî, VI, 38-43; Abdurrahman-ı Câmî, Nefehâtü'l-üns: Evliyâ Menkıbeleri (trc. Lâmiî Çelebi, haz. Süleyman Uludağ-Mustafa Kara), İstanbul 1995, s. 784-785; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 266; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, V, 412; M. Abdürraûf el-Münâvî, el-Kevâkibü'd-dürriyye (nşr. Abdülhamîd Sâlih Hamdân), Kahire, ts. (el-Mektebetü'l-Ezheriyye), II, 79-96; Ömer Ferruh, Târîḫu'l-edeb, III, 656-659; Ömer Mûsâ Bâşâ, Târîḫu'l-edebi'l-ʿArabî: el-ʿAṣrü'l-Memlûkî, Dımaşk-Beyrut 1409/1989, s. 200-205; Yûsuf Zeydân, el-Mütevâliyât, Kahire 1998, s. 119-149; Mahmud Erol Kılıç, "Fergānî, Saîdüddin", DİA, XII, 379; Erhan Yetik, "Menâzilü's-sâirîn", a.e., XXIX, 122; Hâdî Nazarî Munazzam, "Tilimsânî", DMBİ, XVI, 126-127; Hasan Seyyid Arab, "Tilimsânî, ʿAfîfüddîn Süleymân", Dânişnâme-i Cihân-ı İslâm, Tahran 1383/2004, VIII, 123-125.

Semih Ceyhan

TİLİMSÂNÎ, İbrâhim b. Ebû Bekir

(إبراهيم بن أبي بكر التلمساني)

Ebû İshâk İbrâhîm b. Ebî Bekr b. Abdillâh el-Ensârî es-Sebtî et-Tilimsânî (ö. 690/1291)

Mâlikî fakihi, şair ve edip.

609 yılı Cemâziyelâhir ayının son gecesinde (26 Kasım 1212) Cezayir'in Tilimsân şehrinde doğdu. Aslen Endülüs'ün kuzeyindeki Veşka (Huesca) şehrindendir. Dokuz yaşında iken babası tarafından götürüldüğü Gırnata'da üç yıl tahsil gördü. Daha sonra Endülüs'ün güney sahil şehirlerinden Mâleka'ya (Malaga) gitti. Burada Ebû Bekir İbn Desmân, Ebû Sâlih Muhammed b. Muhammed ez-Zâhid, Ebû Abdullah İbn Hafîd, Ebû Bekir İbn Muhriz ve Ebü'l-Hasan Sehl b. Mâlik'ten ders okudu; ayrıca Ebü'l-Hasan ed-Debbâc ile Ebû Ali eş-Şelevbîn'den kitâbet yoluyla icâzet aldı. Ardından Merînîler'in egemenliğinde parlak bir ilmî hayatın hüküm sürdüğü Fas'ın önemli şehirlerinden Sebte'ye (Ceuta) yerleşti. Sebte'de Ebü'l-Abbas İbn Usfûr ve Ebü'l-Mutarrif İbn Umeyre el-Mahzûmî, Ebü'l-Berekât Ömer b. Mevdûd el-Fârisî ve Ebû Ya'kūb Yûsuf b. Mûsâ el-Gumârî gibi âlimlerin talebesi oldu. Şair ve edip Ebü'l-Hakem İbnü'l-Murahhal'in kız kardeşiyle evlendi ve ölünceye kadar bu şehirde yaşadı. Diğer kaynakların aksine İbn Ferhûn vefat tarihini 697 (1298), Mahlûf 699 (1300) olarak verir. Dil âlimi, edip ve şair kimliği yanında şürût, hesap ve ferâiz alanında derin bilgisiyle tanınan Tilimsânî'nin yetiştirdiği talebeler arasında tarihçi ve edip İbn Abdülmelik el-Merrâküşî, Kāsım b. Yûsuf et-Tücîbî ve Ebü'l-Abbas Ahmed b. Abdullah er-Rusâfî anılmaktadır.

Eserleri. 1. Urcûzetü't-Tilimsânî fi'l-ferâʾiż. Müellifin Tebṣıratü'l-bâdî fi'l-ferâʾiż ve teẕkiretü'ş-şâdi'l-mecîdi'l-fârıż adını verdiği eser (Tücîbî, s. 276; krş. Menûnî, Varaḳāt, s. 300, 327) el-Manẓûmetü (el-Urcûzetü)'t-Tilimsâniyye fi'l-ferâʾiż, el-Ḳaṣîdetü't-Tilimsâniyye, et-Tilimsâniyye diye de anılır. Müstakil halde (Kahire 1324) ve bazı şerhleriyle birlikte basılmış olup Faure-Biguet tarafından Fransızca'ya tercüme edilmiştir (la

Tlemsaniya, Valence 1905). Eser üzerine birçok şerh yazılmıştır. Ebû Abdullah İbn Câbir el-Gassânî el-Miknâsî'nin Şerḥu Manẓûmeti't-Tilimsânî fi'l-ferâʾiż, Ebü'l-Abbas İbn Zâgū et-Tilimsânî'nin Şerḥu Urcûzeti't-Tilimsânî fi'l-ferâʾiż, Muhammed b. Şakrûn b. Hibetullah et-Tücîbî et-Tilimsânî'nin Şerḥu't-Tilimsâniyye, Ya'kūb b. Mûsâ es-Seytânî'nin Müntehe'l-bânî ve mürteḳa'l-meʿânî fî şerḥi Ferâʾiżi Ebî İsḥâḳ et-Tilimsânî, Ebü'l-Hasan Ali b. Yahyâ el-Asnûnî el-Megīlî'nin Şerḥu'l-Urcûzeti't-Tilimsâniyye (nşr. Abdüllatîf Zekkâğ, Beyrut 2009) ve Ali b. Muhammed elKalesâdî'nin el-Ġurretü't-Tûnisiyye fî şerḥi'l-Manẓûmeti't-Tilimsâniyye adlı eserleri bunlardan bazılarıdır (İbn Meryem, s. 261; bu şerhlerin yazma nüshaları için bk. Brockelmann, GAL Suppl., I, 666; Abdülazîz Binabdallah, s. 151, 152, 189; Menûnî, Varaḳāt, s. 301, 327, 346-347, 531; Muhammed Haccî, s. 162; Abdullah Muhammed el-Habeşî, I, 648-649). İbn Merzûk el-Hafîd manzumeyi Müntehe'l-emânî adıyla ihtisar etmiştir (Ahmed b. Ali el-Belevî, s. 293). Ali b. Yahyâ el-Asnûnî el-Megīlî'nin şerhi üzerine Mûsâ Miftâh Ahmed Beşâbiş, Hartum Üniversitesi'nde doktora tezi hazırlamıştır (ʿİlmü'l-ferâʾiż uṣûlühü'ş-şerʿiyye ve taṭbîḳātühü'l-ʿameliyye: Şerḥu'l-Urcûzeti't-Tilimsâniyye ünmûẕecen, 2007). 2. Netîcetü'l-ḫıyer ve müzîletü'l-ġıyer fî naẓmi'l-meġāzî ve's-siyer. Escurial Kütüphanesi'nde (nr. 390/3) bir nüshası mevcuttur (Derenbourg, I, 258-259; Brockelmann, GAL Suppl., I, 666). Müellifin talebesi Tücîbî, Netîcetü'l-ḫıyer ve müzîletü'd-ġıyer fî vaṣfi meġāzî Resûlillâh ve's-siyer adıyla kaydettiği eserin yaklaşık 700 beyit olduğunu ve manzumeyi bizzat müellifinden okuduğunu belirtir (Bernâmec, s. 137). 3. Telḫîṣu naẓmin fî aṣli ʿilmi'l-cebr ve'l-muḳābele. Selâ'da Subayhiye Kütüphanesi'nde bir nüshası bulunmaktadır (Muhammed Haccî, s. 480). 4. Ḳaṣîde fi'l-mevlidi'l-kerîm. Kadı ve muhaddis Ebü'l-Abbas Ahmed b. Muhammed es-Sebtî el-Azefî'nin ed-Dürrü'l-munaẓẓam fî mevlidi'n-nebiyyi'l-muʿaẓẓam adlı eserinin manzum hale getirilmiş şeklidir. 185 beyitten ibaret olan kasidenin bazı beyitleri çeşitli eserlerde nakledilmiştir (Menûnî, Varaḳāt, s. 291, 531). 5. el-Muʿaşşerâtü'l-ʿarûżiyye fî medḥi ḫayri'l-beriyye. Tücîbî bu manzumede bütün meşhur vezinlerin kullanıldığını ve dokuz beyitten sonra meşhur bir şaire ait aynı vezinde şâhid beyit getirildiğini söyler (Bernâmec, s. 289). Eser bazı kaynaklarda el-Muʿaşşerât ʿalâ evzâni'l-ʿarûż şeklinde de kaydedilmiştir (Menûnî, Ḳabes, II, 784; bir kısım eserlerde "arûz" kelimesinin yerine Arap veya Mağrib kelimeleri yazılmıştır). Bunların yanı sıra kaynaklarda Tilimsânî'ye Maḳāle

fî ʿilmi’l-ʿarûżi’d-dûbeytî, Şerḥu İbni’l-Cellâb, Kitâbü’l-Lümaʿ fi’l-fıḳh gibi eserler nisbet edilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Abdülmelik, eẕ-Ẕeyl ve’t-tekmile li-kitâbeyi’l-Mevṣûl ve’ṣ-Ṣıla (nşr. Muhammed b. Şerîfe), Rabat 1984, I, 280; II, 521; ayrıca bk. neşredenin girişi, I, 30; İbnü’z-Zübeyr es-Sekafî, Ṣılatü’ṣ-Ṣıla (nşr. Abdüsselâm Herrâs-Saîd A‘râb), Muhammediye 1416/1995, V, 355-356; Tücîbî, Bernâmec (nşr. Abdülhafîz Mansûr), Libya 1981, s. 137, 172, 173, 276, 289; İbnü’l-Hatîb, el-İḥâṭa, I, 326-329; Burhâneddin İbn Ferhûn, ed-Dîbâcü’l-müẕheb (nşr. Me’mûn b. Muhyiddin el-Cennân), Beyrut 1996, s. 147-148; Hâlid b. Îsâ el-Belevî, Tâcü’l-mefriḳ (nşr. Hasan es-Sâih), Muhammediye, ts. (İhyâü’t-türâsi’l-İslâmî), II, 96; Ebû Ca‘fer Ahmed b. Ali el-Belevî, S̱ebetü Ebî Caʿfer (nşr. Abdullah el-İmrânî), Beyrut 1403/1983, s. 293; İbn Meryem, el-Bustân fî ẕikri’l-evliyâʾ ve’l-ʿulemâʾ bi-Tilimsân (nşr. İbn Ebû Şeneb), Cezayir 1326/1908, s. 55-56, 261; H. Derenbourg, Les manuscrits arabes de l’Escurial, Paris 1884, s. 258-259; Mahlûf, Şeceretü’n-nûr, s. 202; Brockelmann, GAL, I, 482; Suppl., I, 666; Hifnâvî, Taʿrîfü’l-ḫalef bi-ricâli’s-selef, Beyrut 1402/1982, I, 13-15; Abdülazîz Binabdallah, Maʿlemetü’l-fıḳhi’l-Mâlikî, Beyrut 1403/1983, s. 24, 151, 152, 189; Muhammed Haccî, Fihrisü’l-Ḫizâneti’l-ʿilmiyyeti’ṣ-Ṣubayḥiyye bi-Selâ, Küveyt 1406/1985, s. 162, 480; Menûnî, Ḳabes min ʿaṭâʾi’l-maḫṭûṭi’l-Maġribî, Beyrut 1999, I, 214; II, 772, 784; a.mlf., Varaḳāt ʿan ḥaḍâreti’l-Merîniyyîn, Dârülbeyzâ 1420/2000, s. 291, 300-301, 327, 346-347, 531; B. A. Rosenfeld-Ekmeleddin İhsanoğlu, Mathematicians, Astronomers and Other Scholars of Islamic Civilization and Their Works (7th-19th c.), Istanbul 2003, s. 227; Abdullah Muhammed el-Habeşî, Câmiʿu’ş-şürûḥ ve’l-ḥavâşî, Ebûzabî 1425/2004, I, 648-649; Muhammed el-Kādirî-Muhammed Melşûş, Fihrisü’l-maṭbûʿâti’l-ḥaceriyyeti’l-Maġribiyye, Dârülbeyzâ 2004, s. 72-73.

Muharrem Kılıç

TİLİMSÂNÎ, Muhammed b. Ahmed

(محمّد بن أحمد التلمساني)

Ebû Abdillâh eş-Şerîf Muhammed b. Ahmed b. Alî el-İdrîsî el-Alvînî et-Tilimsânî (ö. 771/1370)

Mâlikî fakihi, çok yönlü âlim.

710 (1310-11) yılında Cezayir'in Tilimsân şehrinde doğdu. Aslen Alvîn (Alviyyîn) köyünden olup Hz. Hasan'ın soyundan (İdrîsî şeriflerinden) gelen ilim ehli bir aileye mensuptur. Babası bölgede tanınan bir Mâlikî fakihiydi. Orta Mağrib'in (Mağrib-i Evsat) merkezi ve Abdülvâdîler'in başşehri olan Tilimsân'da yetişen Şerîf et-Tilimsânî, Ebû Zeyd Abdurrahman b. Ya'kūb es-Sanhâcî'den ilk Kur'an eğitimini aldı; küçük yaşlarından itibaren şehirdeki ilim meclislerine ve ders halkalarına katıldı. Ebû Muhammed Abdullah b. Abdülvâhid

el-Mücâsî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer et-Temîmî, Ebû Abdullah Muhammed b. Hediyye el-Kureşî, Ebû Abdullah İbnü'n-Neccâr Muhammed b. Yahyâ, İmrân b. Mûsâ el-Meşeddâllî, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdünnûr en-Nedrûmî gibi âlimlerden ders gördü. Özellikle "imamın iki oğlu" diye tanınan Ebû Zeyd Abdurrahman İbnü'l-İmâm Muhammed b. Abdullah et-Tinnîsî ve kardeşi Ebû Mûsâ Îsâ'dan fıkıh, fıkıh usulü ve kelâm okudu. Daha sonra Ebû Abdullah Muhammed b. İbrâhim el-Âbilî'nin ihtisas öğrencileri arasında yer aldı ve onun aklî ilimlerdeki birikiminden faydalandı. Öğrencilik yıllarında bir süre Fas'ta bulundu ve Ebû Fâris Abdülmü'min el-Cânâtî'den Mâlikî fıkhı okudu. Aklî ve şer'î ilimlerde güçlü bir birikim elde eden Tilimsânî, o dönemde Mağrib'de aklî-felsefî ilimlerle usul merkezli Mâlikî fıkıh anlayışının geliştiği en önemli merkez durumundaki Tunus'a gitti (740/1339-40). Tunus'ta Ebû Abdullah Muhammed b. Ali es-Settî ve Tunus Başkadısı İbn Abdüsselâm el-Hevvârî ile görüştü; daha önce okuduğu İbn Sînâ'nın eş-Şifâʾsı ve İbn Rüşd'ün Aristo şerhlerini İbn Abdüsselâm ile müzakere etti.

Tilimsân'a dönmesinin ardından ders vermeye başlayan Şerîf et-Tilimsânî kısa zamanda bölgenin en tanınmış âlimleri arasına girdi. Şehrin ikinci defa Merînîler'in eline geçtiği 752 (1351) yılında Sultan Ebû İnân Fâris tarafından diğer Tilimsânlı âlimlerle birlikte başşehir Fas'a davet edildi ve saraydaki Ulemâ Meclisi'nin üyesi oldu. Saray mensuplarının çocuklarına özel dersler verdi. Bu dönemde Mağrib ve Endülüs çevresinden Fas'a gelen öğrencilerin derslerine en çok ilgi gösterdiği hocalardan sayılan Tilimsânî, Tilimsân'a dönmek isteyince (756/1355) Sultan Ebû İnân ile arası açıldı. Tilimsânî'nin bölgedeki bazı rakip sultanlarla da ilişkisinin olduğu yönünde bazı bilgiler edinen Sultan Ebû İnân onu çekemeyen Faslı âlimlerin de teşvikiyle Tilimsânî'yi tutuklattı. Birkaç ay tutuklu kaldıktan sonra serbest bırakıldı ve tekrar Ulemâ Meclisi'ne katıldı. Sultan Ebû İnân'ın ölümüne kadar (759/1358) Fas'ta kaldı. 1359'da Tilimsân'ı tekrar zapteden Abdülvâdî Sultanı II. Ebû Hammû Mûsâ'nın davetiyle memleketine döndü. Sultan Tilimsânî'yi kızıyla evlendirdi ve babası Ebû Ya'kūb ile bazı aile büyüklerinin kabirlerinin yanına onun için el-Medresetü'l-Ya'kūbiyye'yi yaptırdı (765/1363). Tilimsânî bu medresede vefatına kadar (4 Zilhicce 771/29 Haziran 1370) müderrislik yaptı ve ölümünde medresenin yanına defnedildi.

İbn Haldûn, Lisânüddin İbnü'l-Hatîb, İbn Merzûk el-Hatîb gibi çağdaşlarının aksine kitap yazmaktan çok öğrenci yetiştirmeye önem veren Şerîf et-Tilimsânî'nin öğrencileri arasında iki oğlu Ebû Muhammed Abdullah ve Ebû Yahyâ Abdurrahman, İbn Zümrek, İbn Kunfüz, İbn Abbâd er-Rundî, Ebû Yahyâ İbnü's-Sekkâk, Ebû İshak İbrâhim el-Masmûdî, Muhammed b. Ali el-Mayurkī, Ebû Abdullah el-Kaysî, Ebü'l-Kāsım Muhammed b. Muhammed el-Mürrî, Ebû Abdullah Muhammed b. Yûsuf es-Süğrî sayılabilir. Kaynaklarda İbrâhim b. Mûsâ eş-Şâtıbî de onun öğrencileri arasında zikredilir (İbn Meryem, s. 166; Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî, s. 432), ancak Tilimsânî'nin Gırnata'ya gittiğinden söz edilmez (krş. İbn Haldûn, et-Taʿrîf, s. 129). Gırnata dışına hiç çıkmadığı bilinen Şâtıbî'nin kendisinden yazışma yoluyla faydalanmış olması muhtemeldir. Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî'nin, "Bir Gırnatalı tarafından sorulmuştur" diyerek naklettiği (Neylü'l-ibtihâc, s. 441-445; ayrıca bk. İbn Meryem, s. 178-184), Tilimsânî'nin mürâât-ı hilâf konusundaki görüşünü öğrenmek için yazılmış mektup Şâtıbî'ye ait olmalıdır. Nitekim Şâtıbî aynı meseleyi benzer ifadelerle hocası Kabbâb'a ve İbn Arafe'ye de yazarak sormuştur

(Venşerîsî, VI, 365-366). Kaynaklarda ayrıca İbn Haldûn ve kardeşi Ebû Zekeriyyâ, Tilimsânî'nin öğrencileri arasında sayılmakla birlikte İbn Haldûn otobiyografik eseri et-Taʿrîf'te (s. 62) ondan hocası değil arkadaşı ve akranı diye söz eder. Tilimsânî'nin Tunus'ta bulunduğu yıllarda görüşmüş olmaları mümkünse de İbn Haldûn, Tunus'taki hocaları arasında onu saymaz (a.g.e., s. 15-23).

Tilimsânî'nin faaliyetleri ve yetiştirdiği öğrenciler özellikle mantık ve felsefenin Mağrib ve Endülüs'teki gelişiminde önemli pay sahibidir. VII. (XIII.) yüzyıldan itibaren Fas ve çevresinde hâlâ tepkiyle karşılanırken Tunus'ta Kāsım b. Ebû Bekir b. Zeytûn, İbn Abdüsselâm el-Hevvârî ve İbn Arafe'nin çalışmalarıyla zirveye çıkan bu ilimlerin Tilimsân'daki en önemli temsilcisi "imamın iki oğlu"ndan sonra Şerîf et-Tilimsânî'dir (İbn Haldûn, Muḳaddime, s. 403; Makkarî, Ezhârü'r-riyâż, III, 24-38; Çavuşoğlu, s. 92-96). Mantık, matematik, astronomi, müzik, tıp, anatomi ve ziraat gibi dönemin bütün aklî ilimlerinde otorite kabul edilen Tilimsânî bu yönüyle İbn Abdüsselâm ve İbn Arafe'nin övgüsünü kazanmıştır. İbn Merzûk el-Hafîd, Tilimsânî'nin dönemin en büyük âlimi olduğu konusunda icmâ bulunduğunu söyler. Aklî ilimlerdeki üstünlüğünün yanında fıkıh, usûl-i fıkıh, ferâiz, kelâm, Kur'an ilimleri, tefsir, tasavvuf, Arap dili ve edebiyatı ile tarih alanlarında da çok güçlü olan Tilimsânî, Mağrib bölgesinde Mâlikî mezhebinin önde gelen fakihlerindendi. Mezhepte müctehid imamlardan sayılırdı. Güçlü tercihleri ve ictihadları vardı, ancak fetvada ihtiyatlı davranırdı. Fıkhî görüş ve fetvalarına dönemin Mâlikî kadı ve müftüleri büyük itibar gösterir, çözümünde zorlandıkları fıkhî meseleler hakkında yazılı olarak kendisine başvururlardı. Endülüslü tarihçi ve edip Lisânüddin İbnü'l-Hatîb telif ettiği her kitabı kendisine gönderir ve gözden geçirmesini isterdi. Öte yandan hocalık hayatı boyunca hiç ara vermeden sürdürdüğü tefsir derslerine öğrencilerinin yanı sıra meslektaşları ve devlet adamları da katılmıştır.

VII. (XIII.) yüzyıldan itibaren Mısır'da ortaya çıkan Mâlikî muhtasarlarının Kuzey Afrika ve Endülüs'teki fıkıh eğitimine büyük ölçüde hâkim olduğu bir dönemde yaşayan Tilimsânî, bu gelişmenin fürû-i fıkıh ile usûl-i fıkıh arasındaki irtibatı giderek zayıflattığını farkedip çalışmalarını usul ağırlıklı olarak yürütmüştür. Meşhur iki kitabından biri sürekli derslerinde okuttuğu Hûnecî'nin mantık eseri el-Cümel'in şerhi, diğeri de fürû-i fıkıh alanındaki

mezhepler arası ihtilâfların usul diliyle ifade edildiği Miftâḥu'l-vüṣûl'dür. Bu sebeple İbn Haldûn onun hilâfiyyât sahasındaki üstünlüğüne özellikle vurgu yapar (et-Taʿrîf, s. 63). Fıkıh derslerinde daha ziyade el-Müdevvenetü'l-kübrâ'yı okutmuş olması (İbn Meryem, s. 172; Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî, s. 437) Kabbâb, Şâtıbî ve İbn Haldûn gibi Tilimsânî'nin de muhtasarlara dayalı fıkıh eğitimini yetersiz bulduğunu ve fıkhın, ictihad kabiliyetini geliştiren erken dönem eserlerinden öğrenilmesi gerektiği görüşünü benimsediğini göstermektedir.

Tilimsânlı bir âlim, Şerîf et-Tilimsânî ile ardından onun şöhretini sürdüren iki oğlu hakkında bir menâkıb kaleme almıştır. Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî bu eseri el-Ḳavlü'l-münîf fî tercemeti'l-İmâm Ebî ʿAbdillâh eş-Şerîf adıyla ihtisar etmiş ve bir kısmını Neylü'l-ibtihâc'da nakletmiş (s. 432-445), İbn Meryem de bu bölümü Neylü'l-ibtihâc'dan aynen aktarmıştır (el-Bustân, s. 166-184).

Eserleri. 1. Miftâḥu'l-vüṣûl ilâ binâʾi'l-fürûʿ ʿale'l-uṣûl. Fürû-i fıkıh ile usûl-i fıkhın irtibatını kurmak, mezhepler arasındaki fürû ihtilâflarının usuldeki karşılığını göstermek ve bu konuda birtakım genel

kurallara ulaşmak amacıyla kaleme alınan, fıkıh kitapları arasında ayrı bir tür kabul edilen "tahrîcü'l-fürûʿ ale'l-usûl" edebiyatının tanınmış örneklerindendir. Zencânî ve İsnevî'nin yalnızca Hanefî ve Şâfiî mezheplerinin görüş ve yaklaşımlarıyla sınırlı kalan eserlerinden farklı şekilde Tilimsânî, Mâlikî mezhebi başta olmak üzere diğer mezheplerin görüşlerine de yer verir ve konuları fıkıh usulü sistematiğiyle ele alır. Mâlikî fakihlerince daha önce yazılmış hilâf ve kavâid eserlerinde bu konulara temas edilmekle birlikte Miftâḥu'l-vüṣûl, mezhep görüşlerini savunmaktan ziyade fürûusul irtibatını kurmayı hedefleyen bu türün Mâlikî mezhebinde bilinen tek örneğidir. Tilimsânî, Merînî Sultanı Ebû İnân'ın daveti üzerine Fas'a gittikten sonra kaleme aldığı ve 29 Cemâziyelâhir 754'te (1 Ağustos 1353) tamamladığı eserini sultana ithaf etmiştir (Miftâḥu'l-vüṣûl, s. 296-297, 756-757). Birçok baskısı yapılan kitabın (Tunus 1346; nşr. Ebû Bekir Mahmûd Kummî, baskı yeri ve tarihi yok [Mektebetü'l-külliyyâti'l-Ezheriyye]; Kahire 1962; nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf, Beyrut 1403/1983) Muhammed Ali Ferkūs tarafından gerçekleştirilen neşrinde (Kitâbü Mes̱ârâti'l-ġalaṭ fi'l-edille ile birlikte,

Beyrut 1419/1998) Venşerîsî'nin istinsah ettiği 888 (1483) tarihli nüshaesas alınmıştır. Abdül-hamîd b. Bâdîs'in ders kitabı olarak okuttuğu ve şerhettiği eser (Miftâḥu'l-vüṣûl, neşredenin girişi, s. 283), Abdullah b. Muhammed b. Osman el-Fülâtî (Elfiyyetü'l-uṣûl ve binâʾü'l-fürûʿ ʿaleyhâ adıyla) ve Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah eş-Şinkītî (Naẓmü Miftâḥi'l-vüṣûl adıyla) tarafından manzum hale getirilmiştir (a.g.e., s. 285-286). 2. Şerḥu'l-Cümel. Mağrib çevresinde çok okunan ve itibar gören bu kitap Hûnecî'nin el-Cümel fi'l-manṭıḳ adlı eserinin şerhidir (el-Mektebetü'l-vataniyye, Cezayir, nr. 1388; ez-Zâviyetü'l-Hamzâviyye, el-Mağribü'l-aksâ, nr. 45 [mecmû içinde]). 3. Kitâbü Meṡârâti'l-ġalaṭ fi'l-edille. Mantık yanlışlarına dair olan eser, konu hakkında Tilimsânî'ye sorulan sorulara (muhtemelen Merînî Sultanı Ebû İnân tarafından) cevap olarak ve Miftâḥu'l-vüṣûl'den sonra kaleme alınmıştır. Kitapta aklî ve fıkhî kıyasla ilgili mantık yanlışları lafzî ve mânevî yanlışlar olmak üzere iki bölüme ayrılarak örneklerle anlatılır; sonunda Aristo, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın konuyla ilgili görüşleri özet halinde verilir. Risâle hacmindeki eserin her iki neşrinde de (nşr. Mustafa el-Vazîfî, Dârülbeyzâ 1411/1991; nşr. Muhammed Ali Ferkūs, Miftâḥu'l-vüṣûl ile birlikte, Beyrut 1419/1998) Tilimsânî'nin bir öğrencisinin 771'de (1369) müellif nüshasından istinsah ettiği bir nüsha kullanılmıştır. Kaynaklarda Tilimsânî'nin ayrıca Kitâb fi'l-ḳażâ ve'l-ḳader, Fetâvâ ve Kitâb fi'l-Muʿâṭât (veya Kitâb fi'l-Muʿâveḍât) adlı üç eserinden söz edilir. Bunlardan üçüncüsü para bozumu ve değişimi, ücretler, vergiler, kâr-zarar paylaşımı gibi muâmelât problemlerinin çözümünde kullanılan hesap yöntemine (hisâbü'l-muâmelât) dair, Endülüs çevresinde benzerlerine çokça rastlanan türden (İbn Haldûn, Muḳaddime, s. 469) bir kitap olmalıdır. Ahmed b. Muhammed el-Makkarî, Tilimsânî'nin diğer kaynaklarda zikredilmeyen Şerḥu'l-ʿUmde adlı bir eserinin mukaddimesinde yer alan hamdeleyle ilgili bir tartışmaya atıfta bulunur (Nefḥu'ṭ-ṭîb, V, 272-273).

BİBLİYOGRAFYA

Muhammed b. Ahmed et-Tilimsânî, Miftâḥu'l-vüṣûl (nşr. M. Ali Ferkūs), Beyrut 1419/1998, s. 296-297, 756-757; ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 51-292; İbnü'l-Hatîb, el-İḥâṭa, II, 303; III, 169; İbn Haldûn, Muḳaddime (nşr.

Dervîş el-Cüveydî), Beyrut 1416/1996, s. 403, 469; a.mlf., et-Taʿrîf bi'bn Ḫaldûn (nşr. Muhammed b. Tâvît et-Tancî), Kahire 1951, s. 15-23, 62-64, 129; İbn Kunfüz, el-Vefeyât (nşr. Âdil Nüveyhiz), Beyrut 1983, s. 368; Venşerîsî, el-Miʿyârü'l-muʿrib (nşr. Muhammed Haccî), Beyrut 1401/1981, VI, 365-366; IX, 321; XII, 224-225; İbn Meryem, el-Bustân fî ẕikri'l-ʿulemâʾ ve'l-evliyâʾ bi-Tilimsân (nşr. İbn Ebû Şeneb), Cezayir 1326/1908, s. 127-129, 164-184; Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî, Neylü'l-ibtihâc (nşr. Abdülhamîd Abdullah el-Herâme), Trablus 1408/1989, s. 430-445, 474; Makkarî, Nefḥu'ṭ-ṭîb, V, 272-273, 342; VI, 25; VII, 147, 166; a.mlf., Ezhârü'r-riyâż (nşr. Mustafa es-Sekkā v.dğr.), Kahire 1359-61/1940-43, II, 9, 15; III, 23-38; Mahlûf, Şeceretü'n-nûr, I, 234; Yahyâ Bû Azîz, Aʿlâmü'l-fikr ve'ṣ-ṣeḳāfe fî Cezâʾiri'l-maḥrûse, Beyrut 1995, II, 9-10, 63-70; Ali Hakan Çavuşoğlu, Irak Mâlikî Ekolü (doktora tezi, 2004), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 92-96; Ahmad Atif Ahmad, Structural Interrelations of Theory and Practice in Islamic Law, Leiden 2006, s. 59-62; Nail Okuyucu, "Tahrîcü'l-fürû ale'l-usûl Edebiyatı", MÜİFD, sy. 38 (2010), s. 114-124; H. Bencheneb, "al-Sharīf al-Tilimsānī", EI² (İng.), IX, 343-348.

Ali Hakan Çavuşoğlu

TİLİMSÂNÎ, Şâbbüzzarîf

(الشاب الظريف التلمساني)

Şemsüddîn Muhammed b. Afîfiddîn Süleymân b. Alî el-Kûmî et-Tilimsânî (ö. 688/1289)

Suriyeli Arap şairi.

10 Cemâziyelâhir 661 (21 Nisan 1263) tarihinde doğdu. Cezayir'deki Tilimsân şehrinin batı kesiminde yerleşmiş Kûme kabilesine mensuptur. Meziyetleri ve zarif hareketleri dolayısıyla "Şâbbüzzarîf" (kibar genç) lakabıyla tanındı. Babasına nisbetle İbnü'l-Afîf diye anılır. Afîfüddin Süleyman VII. (XIII.) yüzyılın ortalarında Tilimsân'dan Kahire'ye göç etmiş, burada evlenmiş ve oğlu Şemseddin Muhammed bu şehirde doğmuştur. Babasının Dımaşk'ta vergi işlerinde görev alması üzerine Tilimsânî 665-670 (1267-1271) yıllarında ailesiyle birlikte Kahire'den ayrılıp Dımaşk'a geldi ve hayatını burada geçirdi. İçinde bulunduğu ilim ve kültür ortamının yardımıyla kısa zamanda yetişme imkânı buldu ve erken yaşta edebî hayata başladı. İlk hocası aynı zamanda mutasavvıf ve şair olan babası Afîfüddin'dir. Dımaşk'ta babasıyla birlikte Muhyiddin b. Şeref en-Nevevî'den onun Şâfiî fıkhına dair Minhâcü'ṭ-ṭâlibîn adlı eserini okudu, Nevevî her ikisine de icâzet verdi. Ancak babasını övdüğü bir şiirine dayanılarak Tilimsânî'nin bu eseri ondan okuduğu da söylenmektedir (Dîvân, kaside nr. 95). Yine şiirlerinde övdüğü tarihçi ve fakih İsmâil b. Ahmed İbnü'l-Esîr el-Halebî; kadı, edip ve tarihçi İbn Abdüzzâhir ile Kādî Muhyiddin Muhammed b. Ya'kūb İbnü'n-Nehhâs da faydalandığı hocaları arasında yer alır.

Tilimsânî, döneminin önde gelen şahsiyetleriyle görüştü ve onlar için methiyeler yazdı. Bunların başında Mısırlı edip, şair ve kadı İbn Abdüzzâhir, Emîr Alemüddin ed-Devâdârî, Başkadı Hüsâmeddin el-Hanefî er-Râzî, Hama sahibi el-Melikü'l Mansûr Seyfeddin Muhammed ve Şam Valisi Nâsırüddin Muhammed b. İftihâr el-Harrânî gelmektedir. Şairin çağdaşları ve özellikle Şam bölgesindeki edipler Tilimsânî'nin şiirini takdir

ve ilgiyle takip etmekle birlikte onu kıskananlar kendisini eleştirmeye başladı, hatta övdüğü kişilerin huzurunda küçük düşürmeye çalıştı, zaman zaman moralini bozup ümitsizliğe sevketti. Ayrıca babası, yaşayış tarzından ve şiirlerinde yer alan bazı hafifliklerinden memnun kalmadığı için ağır eleştiriler içeren öğüt niteliğinde bir şiir yazdı (Ömer Mûsâ Bâşâ, s. 245). Sıkıntılı ve mücadeleli bir hayat geçiren Tilimsânî 14 Receb 688 (3 Ağustos 1289) tarihinde Dımaşk'ta vefat etti ve burada Sûfiye Kabristanı'na defnedildi. Kısa bir süre önce kardeşini kaybeden, arkasından tek oğlunun ölümüyle sarsılan Afîfüddin Süleyman her ikisi için acı ve âdeta ateş dolu bir mersiye yazmıştır (Safedî, III, 135).

Daha çok müzikalitesi yüksek, kısa ve hafif aruz bahirlerini kullanan Tilimsânî'nin

çağın şiir anlayışı gereği yoğun bedîî süslerle ördüğü, lafız ve mâna inceliklerine sahip şiirlerinin büyük bir kısmı medih, gazel ve hamriyyât temalarındadır. Bu özellikleri sebebiyle şiirleri kolay ezberleniyor ve hâfızalardan çabuk silinmiyordu. Çok güçlü bir tasvir kabiliyeti vardı. Hem göze hem gönüle hitap eden tasvirleri fil dişinden yapılmış biblolar andırıyordu. Methiyelerinin çok abartılı olduğu, hatta kabul edilebilir sınırları aştığı, ancak gazellerinde ve hamriyyâtında hiçbir şairi taklit etmeyip özgün bir tavır sergilediği kaydedilir. Bu şiirlerinde olumsuz yönleri dahil bütün hayatını tasvir etmiş ve çağdaşı olan bazı kimselerden bahsetmiştir. Genç yaşına rağmen etrafında onun metodunu ve sanatını takip eden bir şairler halkası meydana gelmiştir. Dinî ve tasavvufî heyecanın, yer yer felsefî düşüncelerin yer aldığı şiirlerinde babasından aldığı geniş kültürün etkisiyle dinî ve tasavvufî terimleri çok kullandığı, insan ve kâinat üzerinde durduğu, insanı bir resme benzetip kâinatın ruhu olarak telakki ettiği görülmektedir. Tilimsânî bir haz denizi gibi algıladığı hayattan âzami derecede zevk almak gerektiğini ifade etmekte, dolayısıyla hazcı Epiküryen bir felsefeyi benimsediği anlaşılmaktadır. Bu anlayışın sonucu olarak içki vb. şeylerin haram sayılmadığı, çünkü Allah'ın zararlı olan şeyleri yaratmayacağı gibi iddialar ortaya atmıştır (Ömer Mûsâ Bâşâ, s. 266-267). Onun dikkat çeken bir yönü de Memlükler döneminde yaşamasına rağmen Araplığına vurgu yapması ve hiçbir Memlük sultanını övmemesidir.

Eserleri. 1. Dîvân. Tilimsânî erken yaşta çok şiir yazmış ve hayatta iken kendi el yazısıyla divanını oluşturmuştur. Divanı çok beğenilip ilgi görmüş, kısa zamanda tanınmıştır. Safedî'den naklen İbnü'l-Furât, hocası Ebû Hayyân el-Endelüsî'nin de Tilimsânî'nin kendi hattıyla yazılmış divanını gördüğünü ve çok beğendiğini kaydetmektedir (Târîḫ, VIII, 85). Ancak bu divan günümüze kadar gelmemiştir. Mevcut divanın Ebû Hayyân el-Endelüsî'nin asıl divandan yaptığı seçmelerden oluştuğu kaydedilmektedir (Dîvân, neşredenin girişi, s. 11-12). Onun, şairliğini beğenen birçok arkadaşının şiirlerini topladığı ve alfabetik biçimde düzenlemeye çalıştığı tahmin edilmektedir (Ömer Mûsâ Bâşâ, s. 248-249). Divanın çeşitli baskıları yapılmış (Kahire 1274, 1281, 1308; Beyrut 1885, 1891, 1325/1907), ilmî neşri ise Şâkir Hâdî Şükr tarafından gerçekleştirilmiştir (Necef 1387/1967; Beyrut 1405/1985). Nâşir, Ebû Hayyân el-Endelüsî nüshasına bazı kaynaklarda rastladığı şiirlerini de eklemiş, böylece eser 373 parça ve 2247 beyti bulmuştur. Nâşir Tilimsânî'nin başka kaynaklardan derlediği şiirlerini ayrıca neşretmiştir ("Mâlem yünşer min şiʿri'ş-Şâbbi'ẓ-ẓarîf", el-Mevrid, VII/3 [Bağdat 1978], s. 221-238). Divanı Selâhaddin el-Hevvârî de yayımlamıştır (Beyrut, ts. [Dârü'l-kütübi'l-Lübnânî]). 2. Maḳāmâtü'l-ʿuşşâḳ. Diyalog şeklinde yazılan edebî nesir denemesidir. Tilimsânî babasını memnun etmek için yaptığı bu çalışmada kendi hayatını anlatmış, mukaddimesinde bahçeler arasındaki bir gezintide tabiatı ve gördüğü kadınları tasvir etmiş, edebiyat, şiir ve hitabetten bahseden bir grubu, bunlar arasındaki üç âşık genci ve aşklarını anlatmıştır. Söz konusu üç gencin her biri için ayırdığı bölüme "makāme" adını vererek yazıyı bir mukaddime ve üç bölümden oluşturmuştur. Maḳāmâtü'l-ʿuşşâḳ, Muhammed b. Yûsuf et-Tel'afrî divanıyla birlikte (Beyrut 1310/1892) ve Muhammed Selîm el-Ünsî'nin tashihiyle (Beyrut 1311/1893) neşredilmiştir. Eser ayrıca Tihâmî eş-Şerîkī tarafından yüksek lisans tezi olarak tahkik edilip Fransızca'ya çevrilmiştir (1983, Vehrân Üniversitesi [Cezayir]). 3. Maḳāmetân: a) Feṣâḥatü'l-mesbûḳ fî melâḥati'l-maʿşūḳ, b) el-Maḳāmetü'l-Hîtiyye ve'ş-Şîrâziyye (Ahlwardt, VII, 539). 4. Ḫuṭbetü taḳlîd. Bir göreve tayiniyle ilgili alaylı bir üslûpla yazılmış hitâbedir (Brockelmann, GAL, I, 300). 5. Mecmûʿu'r-resâʾil ve'l-mesâʾil. Şairin bazı risâlelerini kapsayan bu mecmuayı P. Nwyla yayımlamıştır ("Mecmûʿu'r-resâʾil ve'l-mesâʾil", Mecelletü'l-Maʿhedi'l-Ferensî li'd-dirâsâti'ş-Şarḳıyye, XXX [Dımaşk 1978], s. 127-145).

BİBLİYOGRAFYA

Şâbbüzzarîf et-Tilimsânî, Dîvân (nşr. Şâkir Hâdî Şükr), Beyrut 1985, neşredenin girişi, s. 5-21; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, II, 44; Safedî, el-Vâfî, III, 129-136; Kütübî, Fevâtü'l-Vefeyât, Bulak 1299, I, 228; II, 263, 422; İbnü'l-Furât, Târîḫ (nşr. K. Züreyk-Neclâ İzzeddin), Beyrut 1939, VIII, 85-86; Kalkaşendî, Ṣubḥu'l-aʿşâ, V, 149-150; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, VII, 381; VIII, 29; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1786; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, VII, 708-709; Ahlwardt, Verzeichnis, VII, 539; Ahmed el-İskenderî v.dğr., el-Mufaṣṣal fî târîḫi'l-edebi'l-ʿArabî, Kahire 1936, II, 190; Brockelmann, GAL, I, 300; Suppl., I, 458; C. Zeydân, Âdâb, III, 129-130; Ömer Mûsâ Bâşâ, Târîḫu'l-edebi'l-ʿArabî: el-ʿAṣrü'l-Memlûkî, Dımaşk-Beyrut 1409/1989, s. 241-274; F. Krenkow, "Tilimsânî", İA, XII/1, s. 286; J. Rikabi, "İbn al-ʿAfīf al-Tilimsānī", EI² (İng.), III, 697.

Zülfikar Tüccar

TİMAR

Osmanlılar’da devlete ait toprakların askerî ve idarî gayelerle tahsisine dayalı sistem.

Türkçe’de dirlik (dirilik) ile eş anlamlı kullanılan timâr (tımar) kelimesi sözlükte “bakım, ilgi” anlamına gelir. Terim olarak, Osmanlı merkez vilâyetlerinde bir süvari birliğini ve askerî-idarî hiyerarşiyi desteklemek amacıyla yapılan ve tevarüs yoluyla geçmeyen tahsisatı ifade eder. Timar sistemi, imparatorluğun sadece askerî-idarî teşkilâtlanmasının temel direği olmakla kalmamış, aynı zamanda mîrî arazi sisteminin işleyişinde, köylü-çiftçilerin statüleri ve ödeyecekleri verginin belirlenmesinde ve imparatorluğun klasik çağında (1300-1600) tarımsal ekonominin yönetiminde esas belirleyici faktör olmuştur.

Timar sistemiyle ilgili belgeye dayalı ilk atıf Orhan Bey dönemine kadar gitmektedir. Osman Gazi tarafından kumandanlarına dağıtılan timarların daha çok yurtluk (apanaj) kabilinden veya Doğu Anadolu Türkmen devletlerindeki “tiyûl” ya da “ülke” şeklindeki yurt tarzında olduğu anlaşılmaktadır. Ülke veya yurt terimleri, Osmanlılar’ın yönetimine geçtikten sonra aynı bölgelerde kalıtsal yurtluklar için kullanılmaya devam etmiştir. Bununla birlikte Selçuklu yönetimindeki İran’da ve Memlük yönetimindeki Mısır’da bile Osmanlı timar sisteminin belirli temel özellikleri görülebilmektedir. İktâ sahibi tarafından savaş meydanına getirilecek yardımcı kuvvetlerin sayısı iktâının miktarıyla orantılıydı; bu, Osmanlı timar sisteminde ve daha öncesinde Bizans İmparatorluğu’nda da bulunan (pronoia) bir uygulamadır. Öyle anlaşılıyor ki Selçuklu yönetimindeki Anadolu’da apanaj tarzı timar ve aynı şekilde Osmanlı timarına benzer askerî tahsisat mevcuttu. Genel olarak belirtmek gerekirse nakit ekonomisi ve merkezî hazinenin gerektiği şekilde gelişmediği, ordunun büyük ölçüde süvarilerden oluştuğu bir devlette feodal sistem veya tahsis sistemi zorunlu biçimde ortaya çıkmaktadır. Süvarilerin ihtiyaçları böyle bir durumda ancak kırsal bir çevrede karşılanabilirdi ve devlet gelirlerinin ana kaynağı olmak üzere toprak mahsulünden alınan onda bir vergi yalnız yerel bir pazarda toplanabilir ve nakde çevrilebilirdi. Bu temel

faktörlerin belirlediği feodal tahsis sistemi kadîm İran, Bizans İmparatorluğu, Batı Avrupa, İslâm devletleri ve Türk-

Moğol devletlerinde hâkim oldu. Osmanlı Devleti, muhtemelen birbirini izleyen genişleme dönemlerinde bu feodal sistemlerin her birinden bazı unsurları alıp kendine özgü bir timar teşkilâtlanması geliştirmiştir.

Genelde at ve silâh, profesyonel sipahi sınıfını vergiye tâbi ekonomik faaliyetlerle uğraşan halktan ayıran temel özelliklerdi. Bu iki sınıfın birbirine karışmaması son derece sıkı takip edilen bir esastı; bu husus toplumsal adalet düzeni ilkesi kabul ediliyordu. Osmanlılar, Balkanlar'da "pronoia" (baştina) sahibi profesyonel silâhlı süvari sınıfıyla karşılaşmışlardı ve onları, vergi ödeyen reâyâdan ayrı sipahiler veya askerî seçkinler diye kabul ederek sultana bağlı olmaları beklentisiyle kendi timarlı orduları içine hiçbir ayırımcılık yapmadan dahil etmişlerdi. Kısaca sipahi mesleği ve sınıfı, 1593-1606 yıllarında Avusturyalılar'a karşı yapılan savaş sırasında tüfek kullanan birliklere duyulan ihtiyacın maaşlı asker istihdamını zorunlu kılmasına kadar Osmanlı askerî sisteminin temel birimini oluşturuyordu. Kadîm İran'da bilinen şekliyle silâhlı süvariler İran'da İlhanlı, Akkoyunlu ve Safevî ordularının seçkin birliklerini teşkil etmişti. Osmanlı timar sisteminde kullanılan "cebe, gecim" gibi hepsi Moğolca'dan geçen terimler mevcut etkinin ispatı şeklinde görülebilir. Osmanlı timar sisteminin daha sonraki gelişiminde Bizans'ın pronoia sisteminin etkisi aynı biçimde farkedilebilmektedir (timar, bakım kelimesi Yunanca'daki pronoia kelimesinin tam karşılığıdır). Öte yandan Osmanlılar, Memlükler'le doğrudan ilişkiye girdiklerinden iktâ sistemini de büyük bir ihtimalle biliyorlardı.

II. Murad döneminde hazırlanan timar icmal defterleri, Osmanlı timar sisteminin bütün temel ilkelerinin ve XVI. yüzyıl kanunlarındaki tasvirlerde görülen özelliklerinin daha o dönemde tamamen şekillendiğini gösterir. Tipik Osmanlı vilâyeti timar sisteminin yürürlükte olduğu bir yerdir. Gelirleri timar şeklinde dağıtılmayan vilâyetler (Mısır, Bağdat, Yemen, Habeş, Basra, Lahsâ, Cezayir, Trablusgarp ve Tunus) sâlyâneliydi. Beylerbeyi yönetimindeki bir vilâyet/eyalet, sancak beyi yönetimindeki sancaklara ve her bir sancak subaşı yahut zaîm kontrolündeki subaşılıklara veya zeâmetlere bölünmekteydi. Zaîmlerden biri seçilerek kendisine alay

beyi unvanı verilir ve bu kişi sancak içindeki sipahilerle ilgili bütün işlerden sorumlu tutulurdu. Bunların hepsi bey unvanı taşıyan kumanda kademesinden görevlilerdi. Aslında sancak temel idarî veya askerî birimdi, fakat beylerbeyilik bölgesi sancakların eklenmesiyle yahut çıkarılmasıyla değişebilmekteydi. Bir sipahinin başlangıçtaki sancağında kalması temel bir kuraldı ve onun timarındaki değişiklikler sadece bu sancak içinde uygulanmak zorundaydı. Bir sancaktan diğerine nakil istisnaî bir durumdu. Genellikle mart veya nisan aylarında sefer mevsimi başladığında çeribaşılar zeâmetteki sipahileri toplayarak subaşıya katılırlardı. Ardından subaşılar sancak beyi ile buluşurdu. Sipahileri sancaklardan derleyip kumandası altında birleştiren beylerbeyi Ordu-yı Hümâyun'la buluşma yerine varmadan önce birliklerini teftiş ederdi.

Güvenilir bir kaynak olan İdrîs-i Bitlisî'nin Heşt Bihişt'i 1473'te timarlı Anadolu ordusunu 20.000, Rumeli ordusunu 24.000 civarında tahmin etmektedir. Bu rakamlara yardımcı kuvvetler durumundaki cebeliler dahil olmalıdır. 933-934 (1527-1528) tarihli resmî kayıtlarda timarlı ordu 37.521 kişi olarak verilmektedir. 37.521 timar sahibi içinden 9563'ü hisar eriydi (kale muhafızı), geri kalanlar seferlere katılan süvarilerdi (eşkinci). Timar sistemi uygulanmayan Mısır gelirleri dışarıda bırakıldığında kamu gelirlerinin hemen hemen yarısının timarlara tahsis edildiği ortaya çıkar. Her bir timar, zeâmet ve has sahibi, sefer için timarıyla orantılı sayıda cebeli veya tam teçhizatlı yardımcı atlı asker getirmek zorundaydı. Bir özet veren Ali Çavuş Kanunnâmesi 1063 (1653) tarihli ise de kaynakları 1560-1580 dönemine ait olmalıdır. Tablo II'deki rakamlar genelde cebelilerin sayısının timar sahiplerinin iki katına ulaştığını ima etmektedir. Timar sahiplerinin teçhiz edip toplanma yerine getirmek zorunda bulundukları cebelilerin tam sayısını belirlemek zordur. Kanunlara uygun şekilde 730 akçe gibi küçük timar sahibi bir cebeli sipahi bir cebe giymek zorundaydı; cebe genellikle metal plakalardan oluşan basit bir zırhtır. Ancak 3000 akçeyi geçtikten sonra cebeli bir bürüme, yani birbirine tutturulmuş çelik halkalardan oluşan ve anlaşıldığı kadarıyla daha pahalı ve işe yarar olan bir zırh-ceket giyebilirdi.

Timar teşkilâtlanmasında sınıflar işlev ve kalıtıma göre ayrıştırılmaktaydı. İşlevsel olarak timarlar temelde üç kategoriye ayrılmıştı: Has, zeâmet ve timar. Has (hâs; çoğulu havâs) iki türdür: Havâss-ı hümâyun ve havâss-ı

vüzerâ (ümerâ). Prensipte padişaha ait olsa da aslında hazine içinde yer alan havâss-ı hümâyun gelirleri esasta diğer bütün kategorilerden ayrılmıştır. En zengin ve güvenilir gelir kaynakları bu kategori için tahsis edilmişti; fakat her zaman onları başka kategorilere kaydırmak mümkündü. Havâss-ı vüzerâ hükümet üyeleriyle vilâyet yöneticileri, sancak beyleri/mirlivâlar ve beylerbeyileri/mîr-i mîrânlar için ayrılmıştır. 835 (1432) tarihli Arvanid Defteri'nde timarlar sadece has ve timar olmak üzere iki sınıf şeklinde geçmektedir. Subaşıların tahsisleri timarın büyüklüğüne göre değil onların askerî hiyerarşideki konumlarına göre ya timar ya da has olarak adlandırılmaktaydı. İcmalde 20.000 akçe diye kaydedilen timarlara ancak daha sonraları zeâmet adı verilmiş, onlardan faydalananlara bey lakabı taşıyan kumanda kademesinde görevli kişi anlamında zaîm veya subaşı denmiştir. Bir zeâmet terfiler ve yükseltmelerle yapılan ilâvelerle 100.000 akçeye kadar çıkabilirdi. Sancak beyleri ve beylerbeyilerine tahsis edilen hassın 100.000 akçeden başladığı var sayılırdı. 1609 yılına doğru bir sancak beyinin en düşük hassı Eğilli bir Kürt beyine ait olan 96.750 akçe tutarındaydı; en yükseği ise 652.500 akçe tutarında Bosna'daki Klis sancağı hassı idi. Bir beylerbeyine ait en yüksek has Diyarbekir'e ait 1.200.660 akçe, en düşüğü Kıbrıs'a ait 600.000 akçe idi. İcmal defteri hazırlamakla yükümlü olan görevli her bir has ve zeâmet birimini öyle düzenlemişti ki söz konusu timarın bölümleri, köyleri veya hisseleri sancak veya zeâmet arazisinin çeşitli kısımlarına dağıtılmıştı. Dolayısıyla güvenlikten sorumlu sancak beyi veya zaîm sancak yahut zeâmetinin değişik kısımlarını bizzat dolaşmak ihtiyacı hissediyordu. Sıradan bir timardaki hisseler de farklı köylere dağıtılmıştı. Bu düzenleme, güvenliğin yanında devletin timar sahibinin köyü kendi kişisel mülküne dönüştürmesini önleme kaygısından doğmuş olmalıdır. Böylece haslar, zeâmetler ve timarlar beylerbeyilik sınırları içinde bir mozaik teşkil etmekteydi. Sancak beyi ve zaîm yetki alanlarında bulunan yerleri düzenli biçimde dolaşmak, suçluları kovuşturmak, meşrû hukukî süreci izleyerek kadıdan karar çıkarttıktan sonra onları cezalandırmak durumundaydı. Asker sefere çıkınca geride güvenlik amacıyla bir sipahi birliği bırakılırdı. Cezaî rüsûmun bu üç sınıf arasında bölüşülmesi sık sık ihtilâflara sebep olmuş ve devlet özel düzenlemelerle hisseleri paylaştırmaya çalışmıştır.

İcmal defterinde kayıtlı bir timar timara dahil köylerinkilerle uyumlu

sınırlara sahip, “kılıç” adı verilen malî ve askerî bir birim oluşturmaktaydı. Aynı zamanda bu

sınırlar içinde kayıtlı çiftçiler (hâne) hukuken timar sahibinin reâyâsıydı. İşlenmemiş ya da boş arazi ve timar dahilindeki diğer bütün doğal kaynaklar timar sahibi tarafından kullanılabilir, timar dışından başka çiftçileri getirerek buralara yerleştirebilirdi. Ödenmesi zorunlu olan bütün vergiler yeni bir tahrir yapılıncaya kadar timar sahibince toplanırdı. Dolayısıyla timar sahibi, bir veya daha fazla sayıda köye timar şeklinde sahip olduğunda bu bir timar ünitesi, timar toprağı diye nitelendirilebilirdi. Timar sahibine “sâhib-i arz” (sâhib-i raiyyet) denilirdi; çünkü buradaki arazi ve çiftçi üzerinde mîrî arazi ve reâyâ ile ilgili kanunlarda belirtilen şartları uygulamada tam yetkiye sahip tek kişiydi. Bu kanunları çiğnediği takdirde soruşturmaya tâbi tutulurdu ve hakkını kaybetme tehlikesiyle karşı karşıya gelirdi.

Kanun koyucu çift resmi ve ispençe gibi kişisel vergileri sâhib-i raiyyete, öşrü ise işlenmiş arazi üzerinde hak sahibi olan sipahiye bırakmıştı. Toprağın ekilmemesi ve öşrün tahakkuk etmemesi durumunda sipahi çift bozan vergisi de alırdı. Çiftçinin toprağını terketmemesi gerekirdi. Timar sahibinin kaçan çiftçiyi on yıl (daha sonra on beş yıl) içinde geri getirme yetkisi vardı. Bu şart verimliliği sağlamak ve timar sahibinin gelirini güvence altına almak için konulmuştu. Ardından kanunlar bu alanda daha fazla serbestlik vermiştir. İlke olarak Osmanlı rejimi, çiftçinin emeğinin mahallî otoritelerce suistimal edilmesine ve askerî sınıflarla çiftçiler arasında kişisel ilişkilerin kurulmasına karşıydı. Reâyâ üretimle ilgili faaliyetlerini yapmakta serbestti ve timar sahibine kanunun belirttiğinden fazla veya kanuna aykırı vergi vermezdi. Bu anlamda Osmanlı köylüsü hürdü ve sipahi onu kendi istekleri doğrultusunda zorla çalıştıramazdı. Devletin sipahinin atına saman vermek, onun hassa çiftliğinde, inşaat işinde çalışmak, toplanan öşürlerin pazara götürülmesine yardım etmek gibi Osmanlı öncesi feodal sistemden kalma bazı angaryaları devam ettirdiği doğrudur. Ancak bu hizmetlerin çoğu Osmanlı sisteminde ücrete tâbi işlere dönüştürülmüştür. Bizans-Balkan bağlamında olduğu gibi Osmanlı timarı bir malî birimdi. İcmal defterinde her timarın sonuna konulan hâsıl (timar gelirinin ana toplamı) bizzat timara işaret etmekteydi.

Genelde timar sahibiyle köylüler arasındaki ilişki her an bozulmaya müsaitti. Çünkü her iki taraf kendi çıkarını gözetiyor veya yükümlülüklerinden kaçmak için çaba harcıyordu. Sipahi karşısında reâyânın hakları kanunnâmelerde ayrıntılı biçimde belirlenmiştir.

Osmanlı kanun koyucuları, sipahilerin sayısında istikrar sağlamak amacıyla timarların bölgesel ve malî birliğini koruyacak çeşitli önlemler almıştır. Her timar birimi (kılıç) icmal defterlerinde ayrı bir madde halinde kaydedilmiş ve bu birimler değiştirilmemeye çalışılmıştır. İcmal defterlerinde kabul gördüğü şekliyle timar teşkilâtının ve kılıç birimlerinin sayısını kontrol etmek için devlet belirli kurallar koymuştur. Defterde kaydedildiği şekliyle bir timar birimi hisse olarak parçalanamaz ve bağışlanamaz ya da bütün halinde bir başka birime katılamazdı. Bir sipahinin oğlu babası hayatta iken -istisnaî bazı durumlar hariç- timar sahibi olamazdı. Timarın bir oğula aktarılması (ferâğ) durumunda genelde sadece orijinal kılıç birimi verilirdi ve bir kılıç birimine birden fazla sipahi tasarruf edemezdi. Ancak II. Murad dönemi kayıtlarıyla daha sonraki kayıtlarda görüldüğü üzere uygulamada bir timar birden fazla sipahiye verilmiştir. Bu durumda sipahiler birlikte veya sırayla (benevbet) sefere çıkabilirlerdi. Müşterek uygulaması, timar bekleyenlerin baskısı ve devletin savaş meydanında daha fazla insan gücüne ihtiyaç duyması neticesinde doğmuş olmalıdır. Osmanlı timar sisteminin Batılı feodal uygulamalardan farklı temel özelliklerinden biri miras yoluyla mirasçılara geçmemesidir. Bununla birlikte Osmanlı hukuku, erkek çocuğun ölen babasının timarının bir bölümüne başlangıç timarı oranında ya da erkek çocukların tamamının ortaklaşa babanın timarının bütününe hak sahibi olduklarını kabul etmekteydi; bu uygulamaya genellikle erken dönem kayıtlarında rastlanmaktadır.

İstimâlet (gönül kazanma) politikası gereği Osmanlılar fethedilen topraklarda timar sisteminin değiştirilen çeşitli şekillerini uygulamıştır. Meselâ Balkan fetihleri sırasında daha önceki pek çok pronoia sahibini bu pronoialarında Osmanlı timar sahipleri şeklinde devam ettirmiştir. Müslüman olma bir Osmanlı sipahisi için ön şart değildi. Hıristiyan timarlarının sayısı bazı sancaklarda toplam sipahilerin %35'i gibi yüksek bir orana ulaşmıştı. Anadolu'da Karaman ve Dulkadır sancaklarında sipahi sınıfının üyeleri, Osmanlı hânedanına sadık kalmaya karar verdikleri her an timar bağışıyla ödüllendiriliyordu. Öyle anlaşılıyor ki Osmanlılar için

sipahilik miras yoluyla geçebilen bir özellikti. Yerleşik askerî ailelerin çocuklarına ocakzade denilmekteydi (bk. OCAKLIK).

Yavuz Sultan Selim, kızılbaş ve Türkmenler'e karşı mücadelesinde sadakatlerini güvence altına almak amacıyla Diyarbekir beylerbeyiliğine bağlı dokuz Kürt sancak beyinin yurtluk arazilerindeki mülkiyet ve iç işlerinde bağımsızlık haklarını (ocaklık, hükümet) tanımış, daha küçük aşiret beyleri de zaîm kabul edilerek yurtluk ve ocaklık

statüsü elde etmiştir. Onların zeâmet ve timarları aile üyeleri arasında miras yoluyla geçebiliyordu. Yurtluk-ocaklık sistemi diğer beylerbeyiliklerde de meselâ Van'da sekiz sancakta, Halep'te bir sancakta, Çıldır'da dört sancakta, Şehrizol'da bir sancakta ve Kuzey Irak'ta bazı yörelerde uygulanmıştır. Yurtluk-ocaklık statüsü Karaman (Konya) beylerbeyiliğindeki bazı Türkmen kabilelerine de tanınmıştır. Ocaklık-timarlar zamanla Bosna'da yayılmıştır. XVI. yüzyılın sonundan itibaren Avusturya ordusunun sürekli işgal tehdidi sebebiyle devlet, Bosna sipahilerinin timar veya zeâmetlerinin sadece erkek çocuklarına değil erkek çocuğun olmadığı durumda ailenin diğer erkek üyelerine miras yoluyla geçmesi yönündeki taleplerini kabul etmek zorunda kalmıştır. Bu timar sahibi aileler ocak diye tanınmakta ve onların timarlarına da ocaklık denmekteydi. Bu imtiyazın verilmesi kararı I. Ahmed dönemine kadar (1603-1617) geri gider; karar Sultan İbrâhim tarafından 1644'te teyit edilmiştir.

Serbest adı verilen başka bir timar kategorisi belirli dokunulmazlıkları ihtiva eder. Beylerbeyi, sancak beyi, alay beyi, zaîmler, çeribaşı (serasker), dizdar ve çavuş dahil yetkili kılındıkları alanda asayişin teminiyle vazifeli görevlilere ait bütün has ve zeâmetler bu sınıfa dahildi. Onlar para cezaları, evlilik vergisi ve kaçak kölelerin satışından elde edilen vergi gelirlerini başka otoritelerle paylaşmak zorunda değildi. Bütün yurtluk-ocaklık timarları da aynı dokunulmazlıklara sahipti. Arpalık, hükümet, ocaklık tipi timarlar ve zeâmetler, "mefrûzü'l-kalem" ve "maktûu'l-kadem" adı verilen bir yapıda belirli bir otonomiye sahip olmaları bakımından normal timar ve zeâmetlerden ayrılmaktaydı. Diğer bir ifadeyle suç işleyenlerin takibi ve para cezalarının toplanması söz konusu olduğunda onların bölgelerine ehl-i örfün karışmasına izin verilmezdi. Yaya, müsellem, yörük, akıncı ve

voynuk gibi ocaklarda teşkilâtlanan grupların reislerine ve kalelerdeki kumandanlara ait timarlar ve zeâmetler de aynı şekilde arpalık sınıfına kaydedilmişti; çünkü reislik ancak grup içinde aktarılabilirdi. Kadı, imam, metropolit, papaz gibi din görevlilerine bağışlanan timarların da arpalık türünden olduğu anlaşılmaktadır; zira onlar hep aynı görevi aynı timarda devralmaktaydı. Osmanlı timarının yerel şartlara uyarlanmış diğer biçimleri mâlikâne, eşkincili, benevbet ve müşterek timarlardır. İlâve birliklere ihtiyaç duyan Fâtih Sultan Mehmed, yurt benzeri hak veya mülk arazisi sahiplerinden eşkincili adı verilen yardımcı asker teçhiz ederek kendi seferlerine göndermelerini istemiştir. Bunlar icmal defterlerine dahil edilmiştir. Fâtih Sultan Mehmed aynı zamanda büyük ölçekli toprak reformu yapmış ve pek çok kullanışsız evkaf ve emlâk arazisini sipahilere yeni timarlar açmak için ortadan kaldırmıştır.

Timar büyüklüğünü temel alan bir düzenleme, timar sahibinin sefere birlikte getirmekle yükümlü tutulduğu teçhizat türü ve cebelülerin, yani tam teçhizatlı silâhlı atlıların ve oğlanların/gulâmların (genç devşirmeler) sayısını belirlemiştir. Daha 835 (1432) yılı civarında bu kanunlar tam olarak yürürlükteydi. Meselâ 1000 akçeden başlayan veya 2000 akçenin altında kalan bütün timar sahipleri seferde bir cebe ile hazır bulunmalıydı; 2000'e terfi ettirildiğinde ise aynı zamanda kendisiyle birlikte bir gulâm da getirmek zorundaydı. Oğlan bir sipahi tarafından yakalanmış ya da satın alınmış bir köleydi. Öyle görülüyor ki belirli bir hizmet süresi sonunda bir gulâm cebelü konumuna yükseltilirdi. Kaçak gulâmlar genellikle kaynaklarda zikredilmiştir. Basit bir sipahi, timarının her bir fazla 3000 akçesi için bir cebelü teçhiz etmek mecburiyetindeydi, ancak 20.000 akçe değerini aşan timar sahibi görevliler (subaşı ve daha yüksek rütbeliler), her bir 5000 akçe için bir cebelü getirirdi. Böylece Osmanlı sipahi ordusu bütünüyle silâhlı süvari gücünden oluşmaktaydı. Fakat Osmanlılar Türkmen, İranlı ya da Memlük silâhlı süvarileriyle karşılaştıklarında askerî üstünlüklerini genelde ateşli silâhlar ve toplarla sağlıyorlardı. 3000 akçeli timar sipahisi bir bürüme giymek ve kendisiyle birlikte bir cebelü, 5000 akçelik timar sahibi ise bir bürüme giymek ve bir cebelü, bir gulâm, bir de çadır getirmek zorundaydı. Zamanla sipahiler fakirleşti. Bir sipahi sefer için ihtiyaç duyduğu bütün ekipmanı ve yiyeceği yanına almak durumundaydı. Timarların değerindeki düşüş yanında gerekli ekipmanın fiyatının yüksekliği bir timarlının uzun mesafeli seferlere katılmasını imkânsız hale

getirmiş ya da zorlaştırmıştır. 1584 sonrasında timarların değeri aynı kalmasına rağmen enflasyon %100'e ulaşmıştır. Osmanlı arşiv kaynakları, sipahilerin gittikçe artan oranda köylülerden zorla vergi aldıklarını ve pek çoğunun haydut çetelerine katıldığını gösteren bilgiler içerir.

Reâyâ statüsünden birinin sipahi sınıfına girmemesine ve timar sahibi olmamasına son derece dikkat edilirdi. Ancak savaşçı olarak seferlere katılan reâyâ kökenli gönüllüler ve garip-yiğitlerle akıncılar ve kale garnizonu mensupları kumandanlar tarafından timar için tavsiye edilebilirdi. 1578-1618 arasında Avusturya ve İran'a karşı yapılan uzun seferler yüzünden adama olan ihtiyacın artması üzerine kumandanlar bu hususta daha hoşgörülü davranmış, binlerce Anadolulu Türk, Kürt ve diğer reâyâ imtiyazlı sipahi sınıfına dahil olma fırsatı bulmuştur. Dışarıdan sipahiliğe girenler hakkındaki şikâyetler daha Kanûnî Sultan Süleyman döneminde padişah fermanlarında dile getirilmiştir. Bunun ardından başvuranların sipahi kökenli olmasına yönelik sıkı kurallar konuldu. Timarların hukuken hak sahipleri yanında mülâzimler, yani mâzuller, görevden alınmış sipahiler, timar almak ümidiyle sefere katılan sipahilerin çocukları da (eli-emirliler) vardı. Böylece timara hak iddia edenler sabırsız, kargaşa çıkarmaya meyyal ve her an merkezî hükümete karşı isyan hareketlerine katılmaya hazır bir grup teşkil ediyordu. Bütün bu kişiler ve rahatsız sipahiler 1416'da Şeyh Bedreddin Simâvî, 1511'de Şahkulu Baba Tekeli ve XVI. yüzyılda kızılbaş isyanları gibi ayaklanmalara katıldı. II. Bayezid ve Kanûnî Sultan Süleyman döneminde babalarından sonra tahta çıkmak için mücadele eden rakip Osmanlı şehzadeleri kendilerini destekleyenlere timar sözü vermişlerdi; nihayet 1593-1609'da Anadolu'daki Celâlî zümreleri de benzeri unsurlardan meydana geliyordu.

Bir kişinin elinden timarın alınmasının sebepleri arasında öncelikle sefere katılmama geliyordu. Beylerbeyi tarafından sefer sırasında yoklama yapılırdı ve katılmayanların kaydı devlet merkezine gönderilirdi. Ayn Ali bu kayıtların hangi timarların boş olduğunu belirlemek, çifte tahsis ve ihtilâfları önlemek için son derece önemli sayıldığını vurgulamıştır. Timarın kaybedilmesinin gerekçeleri arasında adam öldürme veya hırsızlık gibi büyük bir suç işlemiş ya da reâyâya karşı zalimane bir eyleme katılmış olma da vardır. Mâzul bir timarlı, tekrar timar hakkı elde edebilmek için mülâzemet maksadıyla beylerbeyinin kumandasında sefere iştirak etmek

zorundaydı. Hakkını kaybettikten sonraki yedi yıl içinde seferdeki orduya katılmazsa bu kişi sipahiliği kaybeder ve vergiye tâbi basit bir reâyâ haline gelirdi. Dolayısıyla sipahilik tam mânasıyla kalıtsal değildi. Azil devlet tarafından, bekleyenlere yer açmak ve timar sahiplerini seferlere katılmaya

teşvik amacıyla sıkça uygulanan bir yoldu. Bununla birlikte pek çok sipahi, timar gelirlerinin destekleyemeyeceği kadar pahalı ve uzun mesafeli seferlere katılma konusunda isteksiz davranıyordu. Padişahın iştirak ettiği 1596 tarihli önemli sefere katılmayan Anadolulu sipahiler sipahilik mesleğinden ebediyen atılmış, bu durum imparatorluk içinde büyük karışıklıklara yol açmıştır. Devletin kadro boşalmasını bekleyen pek çok sipahi için mülâzemet yoluyla rotasyon sistemi uyguladığını gösteren hiçbir delil yoktur. XVI. yüzyılın son on yıllarında çok yaygın olan rüşvet ve kayırmacılık yüzünden pek çok mâzul sipahi diğer isyancı gruplara katılmıştır. Ayrıca, Avusturya ordusunun giderek artan ateşli silâh gücüyle karşılaştıklarında savaş meydanında yetersizlikleri ortaya çıkan sipahiler seferlerde gittikçe artan oranda yeniçeri, sekban ve saruca paralı askerleriyle değiştirilmiş, bu sebeple timar sistemi gerilemiştir. Hükümet timar gelirinin büyük bölümünü merkezî hazineye ve başka yerlere kaydırmış, bunlar daha sonra sarayın tercih ettiği kişilere tahsis edilmiş maaşlara veya merkezdeki çavuş, müteferrika yahut kâtip gibi nüfuzlu kişilerin timar ve zeâmetlerine dönüşmüştür. 1030 (1621) yılı seferinde 2882 çavuş ve çavuş oğlu, doksan dört gedikli çavuş, 681 müteferrika ve müteferrika oğlu, 522 kâtibin timar sahibi olduğu kayıtlardan anlaşılmaktadır. Bu husus çok sayıda timarın sipahi ordusu dışındaki şahıslara gittiği yolundaki şikâyeti doğrulamaktadır.

TABLO III

XVII. yüzyıl seferlerinde timarlı sipahiler

Beylerbeyilik/eyalet	1025 (1616) seferi	1030 (1621) seferi	1065 (1655) seferi
Anadolu	3864	3447	1897

Karaman 814 974 639

Sivas 1250 1558 471

Rumeli 4633 4157 2696

Diğer 4306 4922 349

Toplam 14.867 15.058 6052

XVII. yüzyılın sonlarından itibaren timar sistemi giderek askerî fonksiyonunu iyice kaybetmeye başladı. Merkezî idare de timar gelirlerini hazineye aktarmaya yönelik yeni tedbirleri devreye soktu. 1127 (1715) Erzurum yoklamasında 2119 timar ya köylerin harap oluşu ya da sipahilerinin yoklamaya gelmemesi üzerine hazineye intikal ettirildi. Bu temayül hazinenin ihtiyaçları doğrultusunda daha da arttı. Bununla beraber sistemi ıslah yolunda bazı teşebbüsler yapıldı. I. Abdülhamid dönemindeki nizamnâme (1191/1777) bazı yenilikler getirdi. Suistimaller önlenmeye çalışıldıysa da bundan önemli bir sonuç elde edilemedi. 1206 (1791) tarihli nizamnâmede sancak dahilinde ikamete mecbur olmak, sefere katılmayanların timarlarına el koymak, alaybeylerini tevcihte öne çıkarmak, kadroları dondurmak vb. tedbirlere yer verildi. Fakat seferlerde bunlardan hiçbir fayda sağlanamayacağı kesinleşmiş gibiydi. Sistemin tasfiyesi de bu dönemde gündeme geldi. 1827'de Rumeli ve Anadolu'daki elli üç sancaktan 5200 kadar timarlı sipahi timar gelirleriyle birlikte Asâkir-i Mansûre süvarisi haline getirildi. Ancak timar gelirleri onların geçimlerini sağlamaktan uzaktı. Bunların tâlim için İstanbul'a celpleri önemli zorluklara yol açıyordu. Bu yüzden bir kısmı timarları ellerinden alınıp aylıklı haline getirildi. Emekli olmak isteyenlerin cebelü bedeli alınmak şartıyla timarlarına dokunulmadı. Bu gibi timarlılardan mahallî inzibat işlerinde yararlanılması düşünüldü. Tanzimat döneminin getirdiği yeni malî uygulamalar, inzibat görevlisi haline gelen timar sahiplerinin kendi bölgeleriyle alâkalarını iyice kesmişti. Son sipahinin vefatıyla timarlar tasfiye edilecekti. Bunların oğullarından yaşları müsait olanlar merkezde zâbit olarak yetiştirilecekti. Bu şekilde timar rejimi tarihe karıştı, timar topraklarıyla ilgili mahallî problemler ise Cumhuriyet dönemine miras kaldı.

Timar işleriyle ilgili merkezî örgütlenmede büroların başında mufassal ve icmal tahrir defterlerinin tutulduğu defterhâne gelir (bk. DEFTERHÂNE). Tahvil Kalemi tahvil tezkirelerinin (tahsis belgeleri) teslim edildiği bürodur. Hazırlanan tahvil tezkireleri Beylikçi Kalemi'ne sevkedilir, burada berat veya nişan düzenlenir ve kendisine tahsis edilen kişiye teslim edilirdi. Tahvil Kalemi'nin doksan bir defteri 1024-1335 (1615-1916) dönemini kapsar. İstanbul'da Osmanlı Arşivi'ndeki timar tahvil veya rûznâmçe defterlerinin sayısı II. Bayezid döneminden başlayarak 2000 civarındadır (Howard, TSAB, X/1 [1986], s. 11-18; Göyünç, TTK Belleten, LX/227 [1996], s. 127-138).

Timar sisteminin temel kaynakları defteri hâkānî kayıtları ve özellikle icmal defterleridir (Başbakanlık Osmanlı Arşivi Rehberi, Ankara 1992, s. 126-142, 186-230; Başbakanlık Osmanlı Arşivi Kataloglar Rehberi, Ankara 1995, s. 118-123, 253-254). İcmal timar birimleri temelinde düzenlenmiş has, zeâmet ve timar sahipleri (icmallü) arasında gelirlerin paylaştırılmasını göstermek amacıyla düzenlenmiş defterdir. Osmanlı Arşivi'ndeki en eski icmal kayıtları II. Murad dönemine aittir (Hicrî 835 Tarihli Sûret-i Defteri Sancak-i Arvanid, nşr. Halil İnalcık, Ankara 1954). Timar tezkere defterlerinin bir örneği, Başbakanlık Osmanlı Arşivi Maliyeden Müdevver Defterler'i 17893 numarada yer almaktadır ve II. Bayezid dönemiyle ilgilidir. Yine Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nde Timar ve Zeâmet Tevcih Defterleri adıyla müstakil bir tasnif oluşturulmuştur (923-1079/1517-1668 dönemini kapsar). Arşivde Kâmil Kepeci (KK) tasnifinde de Dîvân-ı Hümâyun Tahvil Kalemi kısmında timar muâmelâtıyla ilgili defterler bulunmaktadır (Arşiv Rehberi, s. 52-69). Ayrıca aynı tasnifte ve Maliyeden Müdevver Defterler tasnifinde çeşitli adlarla kayıtlı timar muâmelâtıyla alâkalı birçok defter mevcuttur.

BİBLİYOGRAFYA

Hüdavendigâr Livası Tahrir Defterleri (haz. Ömer Lutfi Barkan-Enver Meriçli), Ankara 1988, I, tür.yer.; Ayn Ali, Kavânîn-i Âl-i Osmân, tür.yer.;

Cevdet, Târih, II, 61-251; Barkan, Kanunlar, s. 267-271; a.mlf., “Feodal Düzen ve Osmanlı Timarı”, Türkiye İktisat Tarihi Semineri (haz. Osman Okyar-H. Ünal Nalbantoğlu), Ankara 1975, s. 1-32; a.mlf., “Mâlikâne-Divânî Sistemi”, THİTM, II (1939), s. 119-184; a.mlf., “Türkiye’de Servaj Var mıydı?”, TTK Belleten, XX/78 (1956), s. 237-246; a.mlf., “Timar”, İA, XII/1, s. 286-333; Halil İnalcık, Fatih Devri Üzerinde Tetkikler ve Vesikalar I, Ankara 1954, s. 137-184; a.mlf., “The Problem of the Relationship of Byzantine and Ottoman Taxation”, Akten des XI. Internationalen Byzantinisten-Kongresses 1958, München 1960, s. 237-242; a.mlf., “Osmanlılarda Raiyet Rüsûmu”, TTK Belleten, XXIII (1969), s. 575-610; a.mlf., “Military and Fiscal Transformation in the Ottoman Empire 1600-1700”, Ar. Ott., VI (1980), s. 283-337; a.mlf., “Osmanlı Bürokrasisinde Aklâm ve Muâmelat”, Osm. Ar., sy. 1 (1980), s. 1-14; a.mlf., “Comments on ‘Sultanism’: Max Weber’s Typification of the Ottoman Polity”, Princeton Papers in Near Eastern Studies, I, New Jersey 1992, s. 49-72; L. Fekete, Die Siyaqat-Schrift im der türkischen Finanzverwaltung, Budapest 1955, tür.yer.; Hazim Šabanović, Kragjiste Isa-Bega Ishakovic zbirni katarstarski popis iz, 1455 godine, Sarajevo 1964; N. Beldiceanu-I. Beldiceanu-Steinherr, Recherches sur la province de Qaraman au XVI siècle, ètude et actes, Leiden 1968; V. P. Mutafčieva-Str. Dimitrov, Sur l’état du système des timars des XVIIe-XVIIIe ss., Sofia 1968; K. Röhrborn, Unterschungen zur Osmanischen Verwaltungsgeschichte, Berlin 1973; Selami Pulaha, Defteri i regjistrimit të Sanxhakut të shokedrës i vitit 1485, Tirane 1974; D. Bojanič, Vidin i Vidinskijat Sandjak pres 15-16

vek., Sofia 1975; N. Beldiceanu, Le timar dans l’état ottoman, Wiesbaden 1980, s. 13-17, 102-104; Feridun M. Emecen, XVI. Asırda Manisa Kazası, Ankara 1989, s. 288-297, 326-390; Ahmet Akgündüz, Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri, İstanbul 1990-94, I-VIII; Sofyalı Ali Çavuş Kanunnâmesi (haz. Midhat Sertoğlu), İstanbul 1992; An Economic and Social History of the Ottoman Empire: 1300-1914 (ed. Halil İnalcık-D. Quataert), Cambridge 1994; Nejat Göyünç, “Timar Tevcihleri Hakkında”, Osmanlı-Türk Diplomatiği Semineri (30-31 Mayıs 1994): Bildiriler, İstanbul 1995, s. 67-74; a.mlf., “Timar Ruznâmçe Defterleri’nin Biyografik Kaynak Olarak Önemi”, TTK Belleten, LX/227 (1996), s. 127-138; D. Howard, The Ottoman Timar System and its Transformation, 1536-1656 (doktora tezi, 1987), Indiana University; a.mlf., “The Life and Career of

Ottoman Sipahi", Aspects of Altaic Civilization (ed. D. Sinor), Bloomington 1990, III, 45-57; a.mlf., "The BBA Ruznamçe Tasnifi: A New Resource for the Study of the Ottoman Timar System", TSAB, X/1 (1986), s. 11-18; a.mlf., "The Historical Development of Ottoman Imperial Registry (Defteri Hakanî)", Ar.Ott., XI (1988), s. 213-230; a.mlf., "Ottoman Administration and the Tîmâr System: Ṣûret-i Ḳânûnnâme-i ʿOs̱mânî Berây-ı Timâr dâden", JTS, XX (1996), s. 46-124; N. Moačanin, "The Complex Origins of the Bosnian Ocaklık Timar", Halil İnalcık Armağanı-I (haz. Taşkın Takış-Sunay Aksoy), Ankara 2009, s. 142-167; Mustafa Akdağ, "Timar Rejiminin Bozuluşu", DTCFD, III/4 (1945), s. 419-429; Hamid Hadzibegič, "Rasprova Ali Čauša iz Sofije timarskoj organizaciji u XVII stoljecu", Glasnik Zemaljkog Muzeja, II, Sarajevo 1947, s. 39-205; V. P. Mutafčieva, "Sur la caractère du tīmār ottoman", AOH, IX (1959), s. 55-61; Nedim Filipoviç, "Bosna Hersek'te Timar Sisteminin İnkişafında Bazı Hususlar", İFM, XV (1954), s. 154-188; a.mlf., "Ocaklık Timars in Bosnia Hertzegovina", POF, XXX (1986), s. 149-180; M. Tayyip Gökbilgin, "Kanunî Sultan Süleyman'ın Timar ve Zeâmet Tevcihi ile İlgili Fermanları", TD, sy. 22 (1968), s. 37-43; İlhan Şahin, "Timar Sistemi Hakkında Bir Risale", a.e., sy. 32 (1979), s. 906-935; V. Boškov, "Ein Nišan des Prinzen Orhan", WZKM, LXXI (1979), s. 127-152; I. Beldiceanu-Steinherr, "Loi sur la transmission du timar (1536)", Turcica, XI, Paris 1979, s. 78-102; a.mlf. v.dğr., "La crimée ottoman et l'institution du timar", AION, XXXIX (1979), s. 523-562; Zeki Arıkan, "Hamid Sancağındaki Timar Düzenine İlişkin Araştırmalar", TED, XII (1982), s. 101-111; G. Veinstein, "L'hivernage en campagne, à propos des sipahi de Rumelia en 1559-1560", St.I, LVIII (1983), s. 109-148; C. Römer, "Drei Urkunden Murāds III. Zu Timārangelegenheiten", Osm. Ar., sy. 12 (1992), s. 289-306; Halil Sahillioğlu, "Ze'âmet", İA, XIII, 477-479.

Halil İnalcık

TİMBÜKTÜ

(bk. TİNBÜKTÜ).

TİMUÇİN

(bk. CENGİZ HAN).

TİMUR

(ö. 807/1405)

Timurlu hânedanının kurucusu ve ilk hükümdarı (1370-1405).

25 Şâban 736'da (8 Nisan 1336), on iki hayvanlı Türk takvimine göre Sıçan yılında Keş (Şehrisebz) yakınlarındaki Hoca Ilgar köyünde doğdu. Babası yöredeki Barlas kabilesinin emîri Turagay, annesi Tekina Hatun'dur. Timur doğduğu sırada Çağatay Hanlığı çökmeye yüz tutmuştu ve hâkimiyet Cengiz Han soyundan gelen hanlardan çok kabile reislerinin elinde bulunuyordu. Batı Çağatay ulusunda beylik Barlaslar ve Celâyirliler'in elinden çıkıp Karaunaslar'ın (itibarı olmayan, melez ve karışık) eline geçmişti. İlk defa 761 (1360) yılında adından söz edilen Timur, Çağataylar ve Moğollar arasındaki çatışmalara katıldı, sık sık saf değiştirdi. Yararı dokunacağını ümit ettiği kimselerle akrabalık bağları kurdu. Kendine müttefikler sağlamak suretiyle on yıllık mücadeleden sonra Mâverâünnehir'e hâkim olarak Semerkant'ta tahta oturdu (12 Ramazan 771/9 Nisan 1370). Onun başarısının en önemli sebebi bölgede kabileler arasındaki mücadeleler ve ciddi bir rakibinin bulunmaması idi. Kendisinin "Aksak" veya "Lenk" diye anılması da bu mücadele döneminde sağ kolu ve sağ bacağından yaralanmasından dolayıdır.

Timur hâkimiyeti ele geçirdiğinde İran parçalanmış haldeydi. Merkezi Herat olmak üzere Horasan'da Kertler, merkezi Sebzevâr (Beyhak) olmak üzere Horasan'ın batı taraflarında Serbedârîler, merkezi Cürcân olmak üzere Esterâbâd, Damgan ve Simnân yöresinde Toga Timurlular, merkezi Şîraz olmak üzere Fars ve Kirman taraflarında Muzafferîler, merkezi Bağdat olmak üzere Irâk-ı Arab, Irâk-ı Acem ve Azerbaycan bölgesinde Celâyirliler hüküm sürüyordu. 1380'de Serbedârîler, Toga Timurlular, Kertler ve Muzafferîler arasındaki mücadeleler yüzünden Horasan karışık bir durum arzetmekteydi. 1370-1372'de Fergana vadisine sefer yapan ve nüfuzunu bu yönde yaymaya çalışan, 1373'te Hârizm'e karşı harekete geçen Timur, hemen ardından Horasan'ın içinde bulunduğu bölgenin şartları zaptı için uygun görerek oğlu Mîrân Şah'ı Horasan'a gönderdiği

gibi kendisi de arkadan gidip Kertler, Toga Timurlular ve Serbedârîler'in varlığına son verdi. Horasan'a seferleri sırasında İran'ın vaziyetini daha yakından gören Timur 788'de (1386) buraya yürüdü. "Üç yıllık sefer" diye anılan (1386-1388) bu harekât sırasında Mâzenderan, Luristan ve Gürcistan üzerinden Azerbaycan'a giderek Karabağ'a ulaştı. Onun Kuzey İran ve Azerbaycan'ı ele geçirmesi, vaktiyle Cuci ulusu ile İlhanlılar arasında olduğu gibi bölgede çatışmaların yeniden başlamasına yol açtı. Timur'un desteğiyle Altın Orda'da hâkimiyeti ele geçiren Toktamış Han ona karşı gelmeye başladı. Her ikisinin de zengin Azerbaycan'ı kendi istekleriyle terketmeyeceği açıktı. Toktamış Han, Kahire'ye Memlük sultanına bir elçilik heyeti yollayıp Timur'un İran'da kuvvetlenmesi ihtimaline karşı onunla ittifak hazırlığına girişti.

1387 baharında Toktamış'ın askerlerinin Derbend'i geçerek Samur suyu kıyısına ulaşmaları karşısında Timur, oğlu Mîrân Şah'ı bölgeye gönderdiyse de taraflar arasında ciddi bir çarpışma olmadı ve Toktamış'ın askerleri geri çekildi. Azerbaycan'a sevkettiği ordunun başarısızlığından sonra Toktamış Han, Timur'un yokluğundan yararlanıp doğuya doğru yöneldi. Timur bu sırada Güney İran'da Şîraz'ı kuşatmakla meşguldü; Toktamış, Siriderya kıyısındaki şehirleri ele geçirmeye kalkışınca Semerkant'a döndü. 793 (1391) yılı başında buradan hareketle Otrar, Yesi, Karaçuk, Sayram üzerinden bozkırı aştı ve Receb 793'te (Haziran 1391) Kundurca (Kunduzca) mevkiinde Toktamış Han'ı yenilgiye uğrattı. Ardından daha önce boyun eğdiği halde yeniden muhalefete kalkışan İran'daki bazı yerli hükümdarlara karşı yürüdü ve 1392 yılı Haziran ayında "beş yıllık sefer" denilen (1392-1396) sefere çıktı. Ceyhun'u geçerek Mâzenderan ve Luristan yoluyla Şîraz'a varıp Muzafferîler hânedanına son verdi (795/1393); böylece Bağdat kapılarına dayandı. Bu sırada Anadolu'da ve Suriye kesiminde Memlükler dışında kendisine ciddi rakip olabilecek bir güç yoktu. Osmanlılar Anadolu'da henüz tam anlamıyla hâkim durumda değildi. Sivas-Kayseri bölgesinde Kadı Burhâneddin, Osmanlılar'la savaş halini sürdüren Karamanoğulları, Doğu Anadolu'da Erzincan Emirliği ve Karakoyunlular, Maraş dolaylarında Dulkadıroğulları ve kuruluş aşamasındaki Akkoyunlular bulunuyordu. Hâkimiyetleri Malatya'ya kadar uzanan Memlükler, Anadolu'daki siyasî gelişmelerde söz sahibi durumundaydı, fakat iç mücadeleler bu devleti de yıpratmıştı.

1393 yılı Ağustos ayında Timur'un Bağdat'a inmesi karşısında Osmanlı, Memlük, Altın Orda ve Kadı Burhâneddin devletlerinde bazı tedbirler alınırken Anadolu

beyliklerinde sevinç havası esmeye başlamıştı. Bağdat'ı ele geçirdikten sonra (20 Şevval 795/29 Ağustos 1393) kuzeye doğru hareket ederek Tikrît'e ulaşan Timur Erzincan emîri, Karamanoğlu, Dulkadıroğlu, Karakoyunlu ve Akkoyunlu beyleriyle Kadı Burhâneddin'e haber gönderip itaat etmelerini istedi, Memlük sultanına da bir elçilik heyeti yolladı. Ancak gelecek cevapları beklemeden kuzeye yöneldi; Musul, Mardin ve Diyarbekir'i aldı, Van gölü kuzeyindeki Aladağ'a ulaştı. Bu sırada Memlükler'e gönderdiği elçilerin öldürüldüğü haberini alınca Suriye'ye yürüme kararı aldı. Bu durumda tehlikeyi hisseden Kadı Burhâneddin ona karşı cephe kurmaya çalıştı. Yıldırım Bayezid, Memlük Sultanı Berkuk, Altın Orda Hanı Toktamış ve Kadı Burhâneddin arasında bir ittifak kuruldu. Timur bu ittifakı parçalamak amacıyla Sivas'a doğru ilerledi ve Erzurum'a ulaştı, ancak Toktamış'ın hareketini duyunca onun üzerine yürüdü. Timur'un amacı kuzeyde Toktamış ile güneyde Memlük Sultanlığı arasındaki bağı kesmekti. Zira 1394 ve 1395 yıllarında Toktamış Han bütün gayretini Berkuk ile sağlam münasebetler kurmaya sarfetmiş, Timur'un kendileri için aynı derecede tehlikeli olduğunu belirterek yardım istemişti.

Timur önce Gürcistan'da fetihlerde bulundu. 1394 yılı güzünde Kuzey Azerbaycan'da Şeki'de iken Altın Orda kuvvetlerinin Derbend'i geçip Şirvan yöresini yağmaladığı haberini aldı. Bunun üzerine Toktamış Han'a karşı yürüdü. 23 Cemâziyelâhir 797'de (15 Nisan 1395) Terek ırmağı kıyısında yapılan savaşı kazandıysa da Toktamış'ı ele geçiremedi. Toktamış'ın kuvvet toplayarak yeniden mücadeleye girişmesinden çekindiği için Özü (Dinyeper) ırmağı taraflarına gidip Toktamış'la iş birliği yapmış olan bazı kabileleri cezalandırdı; onları Balkanlar'a doğru sürdü ve kuzeye Ten (Don) ırmağına yöneldi. Moskova yakınlarına ulaşarak etrafı yağmaladı ve dönüş yolunda zengin şehirler olan Azak, Hacı Tarhan (Astarhan-Ejderhan) ve Berke Sarayı'nı yağmalayıp yaktı. Berke Sarayı'n-da yapılan kazılarda bu yangının izlerine rastlanmıştır. Timur'un amacı bu seferle Altın Orda'ya kesin bir darbe indirmekti. Böylece Altın Orda Hanlığı'nı parçaladı. Ayrıca bu sefer Orta Asya, Güneydoğu Avrupa, Baltık ülkeleri ve Rusya bakımından önemli sonuçlar doğurdu; Ruslar'ın güçlenmesinin önü

açılmış oldu.

Timur 1396 yılı güzünde Derbend, Azerbaycan ve İran üzerinden Semerkant'a döndü. Başşehrini dünyanın en büyük şehri haline getirme düşüncesiyle fethedilen ülkelerden getirdiği mimar ve ustalara Semerkant'ın imarını emretti. Beş yıllık seferden sonra Hoten ve Çin taraflarına yönelme düşüncesiyle torunu Muhammed Sultan'ı hazırlık yapması için doğuya gönderdi. Ancak fikrini değiştirerek Hindistan'a gitmeye karar verdi. Bunun sebebi tam bilinmemekle beraber ileride yapmayı tasarladığı seferlerine maddî kaynak sağlama amacı taşıdığı söylenebilir. Nihayet "kâfirler ve putperestlerle cihad" adı altında Receb 800'de (Mart-Nisan 1398) Semerkant'tan hareket etti. O sırada Pencap ve Sind bölgeleri, merkezi Delhi olmak üzere Tuğluk Hükümdarı II. Mahmud Nâsırüddin Han'ın hâkimiyetindeydi. Timur yolu üstündeki Hindular'a ağır kayıplar verdirdi; ardından Delhi yakınında Tuğluk hükümdarı ile karşılaştı ve onu yenilgiye uğrattı, Delhi'de büyük bir yağma ve katliamda bulundu. Bol ganimet ve fillerle 29 Nisan 1399'da Semerkant'a döndü.

Timur'un Anadolu'dan çekilip Toktamış Han'ı yendikten sonra Hindistan'a yönelmesi kendisine karşı oluşturulan dörtlü ittifakın çözülmesine yol açtı. Timur, Toktamış'ı ikinci defa mağlûp ettiği sırada Şirvan'da iken Yıldırım Bayezid'e bir mektup göndererek Berkuk ile Kadı Burhâneddin'e haddini bildireceğini yazmış, zımnen ona ittifaktan ayrılmasını ihtar etmişti. Fakat ittifak üyeleri arasındaki bağlar gevşeyince müttefikler, Timur'u Anadolu ve Suriye üzerine yürümeye teşvik eden veya onunla iş birliği yapanlarla mücadeleye girdiler. Bu arada Karakoyunlular ve Celâyirliler de eski yurtlarını elde etmek için Timurlular'la mücadeleye başlamışlardı. Kadı Burhâneddin'in 1398 yazında Timur'a taraftar olan Akkoyunlu Beyi Karayülük Osman Bey tarafından öldürülmesi bölgede sağlanan iş birliğinin sonunu getirdi. Yıldırım Bayezid'in Anadolu'da Karamanoğulları'na karşı giriştiği mücadele neticesinde Konya, Lârende ve Aksaray gibi şehirleri ele geçirmesi, Kadı Burhâneddin'in öldürülmesiyle önce Amasya'yı, ardından Sivas'ı kendi topraklarına katması, 1399'da Memlük sultanının vefatı üzerine Fırat bölgesine inerek Malatya, Darende ve Divriği'yi işgal etmesi söz konusu ittifakın tam anlamıyla çökmesi demekti. Timur bu durumdan faydalanacaktı.

Hindistan seferinin ardından bir süre Semerkant'ta kalan Timur İran'a yöneldi. Kafkaslar'ın güneyindeki Gürcü ve Ermeniler'in yeniden etrafa saldırılarda bulunduklarını öğrenmiş, daha önce Hülâgû Han tahtına gönderdiği oğlu Mîrân Şah'ın uygunsuz davranışlarından haberdar olmuştu. Kadı Burhâneddin ile Berkuk'un ardarda ölümleri, Berkuk'un yerini çocuk yaştaki Ferec'in alması ve Memlük Devleti içindeki mücadeleler, Bayezid'in Anadolu'da birliği silâh zoruyla sağlamasının yarattığı hoşnutsuzluk Timur'un büyük bir güçlükle karşılaşmayacağını gösteriyordu. Timur, 8 Muharrem 802 (10 Eylül 1399) tarihinde "yedi yıllık sefer" diye adlandırılan (1399-1404) batıya doğru son seferine çıktı. 1399-1400 yılı kışını Karabağ'da geçirdikten sonra Bingöl'e ulaştı. Anadolu ve Suriye'yi istilâ etmek için siyasal ortam çok uygundu. Timur'un Azerbaycan'a gelmesiyle yurtlarını terkeden Karakoyunlu Yûsuf Bey ile Celâyirli Sultan Ahmed, Timur'un Sivas'a gitmek niyetinde olduğunu işittiklerinden Memlükler'e sığınmaya karar vermişler, ancak bu gerçekleşmeyince Timur'un Sivas'ı ele geçirmesinin ardından güneye doğru indiğini görüp Bayezid'e sığınmışlardı.

Timur ile Yıldırım Bayezid arasında gidip gelen elçiler herhangi bir anlaşma zemini oluşturamadı. Yıldırım Bayezid'in Timur'un müttefiki Mutahharten'in merkezi Erzincan'a yürümesi Timur'a Anadolu üzerine tasarladığı seferi için meşrû bir sebep hazırladı. Fakat Timur, emanla teslim olduğu halde bütün halkını kılıçtan geçirdiği Sivas'ı zaptettikten sonra önce

güneye Memlükler'e yöneldi. Suriye'de Halep, Hama, Humus ve Dımaşk gibi şehirleri aldı. Memlükler'e ağır bir darbe indirdi, ardından tekrar Tebriz'e döndü. Bu sırada Yıldırım Bayezid'e gönderdiği tehdit mektubunda kendi başarılarını sayıp döktü ve onun kendisine itaat etmesini istedi. Buna karşılık Bayezid de kendi soyunu ve zaferlerini sayarak savaş için hazır olduğunu bildirdi. Timur bu cevaba karşı aralarında dostluk sağlanması gerektiğini, bu dostluğun kâfirlere karşı İslâm'ın gücünü arttıracağını yazdı; Bayezid'in oğullarından birini rehin olarak göndermesini ve kendisinin yolladığı hil'ati giymesini istedi. Bu açıkça Bayezid'in kendisine tâbi olmayı kabul etmesi anlamına geliyordu. Bu arada ordusunu takviye eden Timur, geride kalan son önemli rakibi Bayezid ile savaşa karar verdiğinden ona kabul edilemeyecek tekliflerde bulunmayı sürdürdü. Önceki talepleri yanında Anadolu beylerinden alınan yerleri eski

sahiplerine geri vermesini, Kara Yûsuf'un kendisine teslim edilmesini istedi. Bayezid bütün teklifleri reddetti. Timur böylece Bayezid'i suçlayıp savaşın sorumluluğunu ona yükleme siyaseti izliyordu.

7 Şevval 804'te (10 Mayıs 1402) hareket eden Timur Kemah, Sivas, Kayseri, Kırşehir üzerinden gelip Ankara'yı kuşattı. Bu sırada Yıldırım Bayezid de Ankara'ya yaklaşmış bulunuyordu. Savaşın cereyan ettiği saha doğuda Çubuk çayı vadisi (Ankara Esenboğa Çubuk Hacılar köyü); batıda Kuşçudağı, Miredağı, Ova çayı, Kışlacık deresi; kuzeyde Cankurtaran; güneyde Karacaviran, Kuşçudağı arasında kalmaktaydı. Asıl vuruşma, Çubuk çayından itibaren batıya doğru yaklaşık 6 km. kadar uzanan Kızılcaköy deresinde cereyan etti. Tarafların kuvvetleri hakkında değişik rakamlar verilmektedir. Osmanlı ordusunun 70.000 kişi, Timur ordusunun ise bundan daha fazla olduğu bildirilmekteyse de Timur'un ordusunun daha kalabalık oluşu dışında bu rakamlar güvenilir değildir. Savaşın günü için 27 Zilhicce 804 (28 Temmuz 1402) Cuma genelde kabul görmüştür. Timur, Ankara Savaşı'nda Osmanlı ordusunu mağlûp etti. Yeni ele geçirilmiş Anadolu beyliklerinin askerleri Timur'un yanındaki beylerinin tarafına geçmişti. Bozgundan dolayı herkes bir an önce kendi yurtlarına dönmeye bakıyordu. Devlet ileri gelenlerinden her biri bir şehzadeyi yanına alarak kaçmış ve yalnız kalan Bayezid esir düşmüştü. Bu durum Osmanlı Devleti'nde büyük bir krize yol açacak ve fetret devri başlayacaktı.

Timur, savaşın ardından başta Bursa olmak üzere Anadolu'nun çeşitli yerlerine asker sevketti; kendisi Kütahya, Denizli, Aydın, Ayasuluk, Tire yoluyla İzmir'e gitti. XIV. yüzyılın ortalarından beri Türkler'in elinden çıkmış bulunan İzmir'i ve etrafındaki bazı kaleleri aldı, şehri Aydınoğulları'na bıraktı. Buradan Rumeli'ye geçmek niyetinde olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Bizans İmparatoru Manuel Palaiologos'tan Rumeli'ye geçiş için gemi hazırlamasını istemişti. Manuel, Timur'un İstanbul üzerine yürüyeceği ihtimalini düşünerek elçi ve armağanlar gönderip bağlılığını bildirmişti. Fakat Timur bundan vazgeçti, İzmir'den tekrar doğuya döndü. Denizli'den Akşehir'e doğru yöneldiği sırada Yıldırım Bayezid'in Akşehir'de öldüğü haberini aldı (Mart 1403). Bir yıl kadar Anadolu'da kalıp Anadolu beyliklerini canlandıran Timur, Ankara Savaşı sırasında kendi saflarına geçen Orta Anadolu'daki Kara Tatarlar'ın büyük bir kısmını göçürerek Muharrem 807'de (Temmuz 1404)

Semerkant'a döndü ve bu seferindeki zaferlerini kutlamak için toylar, ziyafetler düzenledi.

Artık sıra Çin'e gelmişti. Timur'u Çin üzerine bir sefere iten sebepler tam olarak belli değildir. Kendisi bunu müşriklere ağır bir darbe indirmek maksadıyla açıklamıştı. 23 Cemâziyelevvel 807'de (27 Kasım 1404) Semerkant'tan ayrılarak Siriderya ırmağını buzların üstünden geçip Otrar'a vardı, fakat burada hastalanarak 17 Şâban 807'de (18 Şubat 1405) öldü ve Semerkant'taki türbesine defnedildi. Geriye iki oğlu Mîrân Şah ile Şâhruh kalmış olmakla birlikte kendisi torunu Pîr Muhammed'i veliaht tayin etmiş, fakat buna rağmen kimse onun hükümdarlığını tanımamıştı. Delhi'den Moskova'ya, Çin'den İzmir'e kadar uzanan seferleri ve fetihlerine rağmen ölümünde vârislerine bıraktığı ülke o kadar geniş değildi. Ölümü oğulları ve torunları arasında şiddetli taht mücadelelerine yol açmış, sonunda küçük oğlu Şâhruh hâkimiyeti ele geçirmiştir.

Büyük bir cihangir olarak tanınan Timur onunla görüşen Clavijo'ya göre sade görünüşlü, başında kürk başlığı bulunan azametli bir hükümdardı. Oldukça zeki ve kurnazdı. Her şeyden önce göçebe kabilelerin bağlılığını kazanıp zamana ve zemine göre değişen siyasî bünyeyi geliştiren, kalabalık orduları fetihlere yönelten etkili bir devlet adamı, askerî bir taktikçi ve strateji uzmanıydı. Daha başından itibaren durumunu güçlendirip meşruiyet kazanmak için kukla bir hanı tahta oturtup onun adına devleti idare etmek suretiyle bir taraftan Cengiz Han soyunun destekleyicisi tavrını sürdürürken Cengiz Han soyundan bir kadınla (Saray Melik [Mülk]/Bîbî Hanım) evlenip "Küregen" (han güveyisi) unvanını kullanmaya hak kazanmıştı. Müslüman bir çevrede doğup büyüyen Timur eski Türk ve Moğol geleneklerini yaşatmaya çalışmış, bu arada töre/yasayı da ihmal etmemişti. İbn Arabşah'a göre yasayı şeriata tercih ediyordu ve bu yüzden bazı ulemâ tarafından kâfirlikle suçlanmıştı. Gerek kıssahanlardan dinledikleri gerekse ulemâ ile sohbetlerinden edindiği bilgilerle İslâm dini hakkında mâlûmat sahibi olmuştu. Ulemâya Sünnîlik-Şiîlik meselelerine dair tartışmalar yaptırır, bu tartışmalara bizzat kendisi de katılırdı.

Horasan'da Şiî Serbedârîler'in reisi Hâce Ali b. Müeyyed ile görüşmesinde Sünnîliği destekleyen, Mâzenderan'da Şiî seyyidlerini cezalandıran Timur, Şam bölgesinde Ali taraftarlığı tavrını takınmış ve Sünnîler'ce koyu bir Şiî

diye nitelenmişti. Bir işi yapmak istediğinde kendini haklı göstermek için Kur'an'dan âyetler okuyabilecek derecede bilgiliydi. Tarihçi Nizâmeddîn-i Şâmî'nin naklettiği bir olay Timur'un düşüncesi hakkında fikir vericidir. Timur, İran ve Turan ülkesinden topladığı ulemâ ile İslâmiyet hakkında konuşurken eski devrin ulemâsının hükümdarları irşad ettiğini, gerekli uyarılarda bulunduğunu, kendilerinin ise bunları yerine getirmediğini söylemiş, buna karşılık onlar da kendisinin davranışları ile herkese örnek olup insanların öğütlerine ihtiyacı bulunmadığını belirtmişlerdi. Şeriatın yasaya üstünlük kazandığı oğlu Şâhruh zamanındaki tarihçilerin Timur'u olduğundan daha çok dindar gösterme eğilimi taşımaları tabiidir. Aslında din, onun için siyasî emellerine erişebilmek amacıyla kullandığı bir vasıtadan başka bir şey değildi. Zaman zaman Hz. Ali taraftarı imiş gibi bir tavır takınmasına rağmen onun on iki imam Şiîliğine bağlılığını ileri sürmek için hiçbir delil yoktur. Sikkelerinde dört halifenin adı yer almakta, oğul ve torunları arasında Ömer ve Ebû Bekir adlarına rastlanmakta, ancak Ali adı hiç görülmemektedir.

Seferlerinin Türk-İslâm devletleri üzerine yöneltilmiş olmasından dolayı Timur ağır eleştirilere uğramıştır. Aslında bu faaliyetleri o dönemin hâkimiyet anlayışı düşünülerek değerlendirilmelidir. Cihan hâkimiyeti fikrine sahip bulunan Timur'un amacı o zamanın dünyasına kendi idaresini tanıtmaktı. Tarihçi Yezdî ona, "Dünya iki hükümdara yetecek kadar değerli ve

büyük değildir; Allah nasıl bir tane ise sultan da bir tane olmalıdır" sözünü isnat eder. Timur'un, hâkimiyetini kabul etmeyenlere çok sert ve zalimce davrandığına, İsfahan'dan Delhi'ye, Tebriz'den Sivas'a, Astarhan'dan Bağdat'a kadar ele geçirdiği bazı şehirlerde büyük tahribat ve katliam yaptığına dair dönemin kaynaklarına yansıyan birçok rivayet vardır. Hatta onun zulümlerine dair müstakil kitaplar yazılmıştır. Bütün eleştirilere rağmen Orta Asya göçebelerinin İslâmIaşmasında Timur'un büyük hizmetler gördüğü inkâr edilemez bir gerçektir. Hükümranlığı süresince bütün gücü kendi elinde tutmuş, saygı duyduğu insanlardan, ulemâ veya şeyhlerden hiçbirinin siyasî bir gücünün bulunduğu görülmemiştir. İktidar ve fetih hırsını hiçbir zaman dizginleyememiş, seferlerini daima kendisi yönetmiş, çeşitli kabilelere mensup beylerin ve soylarının güçlenmesini önlemek için onları kontrol altında tutmuştur. Bu durum, ölümünden sonra

haleflerinin hâkim olduğu bölgelerde hüküm sürmelerini güçleştirmiş, vârisini zor duruma sokmuş, vasiyetinin yerine getirilmesini de engellemiştir.

Timur'un teşkilâtçı bir lider niteliği taşıdığı anlaşılmaktadır. Devlet teşkilâtı ve ordu sisteminde bunun izleri görülür. Bozkır kültürünün hüküm sürdüğü bölgelerden çok şehir kültürünün hâkim olduğu memleketleri ele geçirme amacını taşıyan Timur göçebelerce hoş karşılanmayan bir harekette bulunup Semerkant'ı başşehir yapmış ve burada binalar inşa ettirmiştir. Ele geçirdiği ülkelerden getirdiği usta ve sanatkârlara Semerkant civarında Dımaşk, Şîraz, Sultâniye ve Bağdat adlarını verdiği köyler kurdurmuş, şehrin dışında bağ ve bahçeler yaptırmıştır. Semerkant'ta Timur'un bizzat ilgilenerek inşa ettirdiği yapıların en muhteşemi Bîbî Hanım Mescidi adı verilen Semerkant Camii'dir. Onun Semerkant'taki büyük yapılarından biri de Gök Saray olup daha çok devlet hazinesinin saklanması için kullanılmıştır. Kendisi ve hânedan mensuplarından bazılarının gömülü olduğu türbeyi de (Gûr-ı Emîr) Timur yaptırmıştır. Onun inşa ettirdiği eserlerin en önemlilerinden bir diğeri Ahmed Yesevî Hankahı'dır.

Yezdî'nin kaydettiğine göre Timur ülke içinde tarıma elverişli hiçbir yerin boş kalmasına razı değildi. Bu düşünceyle ele geçirilen ülkelerden birçok aşireti başka yerlere göçürerek o zamana kadar iskân edilmemiş yerleri iskâna açmış, Horasan'da Murgab, Azerbaycan'da Beylekān olmak üzere ülkenin pek çok yerinde kanallar kazdırmıştır. Anadolu'dan göç ettirilen 30.000 çadır Kara Tatar'ın çoğunu Isık Göl dolaylarında yerleştirmiştir. Clavijo'nun ifadesine göre Timur başşehrini dünyanın en mükemmel şehri yapmak için ticareti daima teşvik etmiştir. Bu düşünceyle 1402'de Fransa kralına gönderdiği mektupta karşılıklı ticaretin teşvik edilmesini, tüccarlara güçlük çıkarılmamasını, zira dünyanın tüccarlar sayesinde bayındır hale geldiğini yazmıştır.

Timur, başarılarının yazılarak şahsının ölümsüzleştirilmesini arzu ettiğinden seferleri sırasında kâtiplerine Türkçe ve Farsça günlük tutturuyordu. Bu sebeple Nizâmeddîn-i Şâmî ve Şerefeddin Ali Yezdî'nin Ẓafernâme'leri onun hayatı için en önemli kaynaklardır. Timur'un, ele geçirdiği ülkelerden Semerkant'a götürdüğü sanatkârlar içinde bazı mûsikişinaslar da bulunuyordu. İbn Arabşah'ın Timur devri hânendeleri arasında saydığı

Abdüllatîf Damganlı, Mahmud ve Cemâleddin Ahmed Hârizmli, Abdülkādir b. Gaybî Meragalı olup Celâyirli sarayından getirilmişti. Bu dönemde mûsikide özellikle iki kişinin adından üstat diye söz edilir. Bunlardan biri Endicanlı Yûsuf, diğeri Abdülkādir-i Merâgī'dir. Timurlular devri resim sanatının kaynağı Bağdat, Tebriz ve Şîraz okullarıdır. Timur bu şehirleri ele geçirdikten sonra buralardaki sanatkârlardan bazılarını Semerkant'a götürmüş, daha sonra onlardan bir kısmı torunu Gıyâseddin Baysungur tarafından Herat'ta toplanmıştı. İbn Arabşah, Timur devrinin en büyük nakkaşı olarak Bağdatlı Abdülhay Hâce'yi anmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Nizâmeddîn-i Şâmî, Ẓafernâme (nşr. F. Tauer), Prague 1937, I; a.e. (trc. Necati Lugal), Ankara 1949; Tâcü's-Selmânî, Tarihnâme (trc. İsmail Aka), Ankara 1988, tür.yer.; R. G. de Clavijo, Embassy to Tamerlane: 1403-1406 (trc. G. le Strange), London 1928, tür.yer.; Hâfız-ı Ebrû, Zübdetü't-tevârîh (nşr. Seyyid Kemâl Hâc Seyyid Cevâdî), Tahran 1372 hş., I-II, tür.yer.; İbn Arabşah, ʿAcâʾibü'l-maḳdûr, Kahire 1285; Şerefeddin, Ẓafernâme (Abbâsî); Abdürrezzâk es-Semerkandî, Matlaʿ-ı Saʿdeyn (nşr. Muhammed Şefî'), Lahor 1946-49, I-II, tür.yer.; Gıyâseddin Ali Yezdî, Saʿâdetnâme yâ Rûznâme-i Ġazavât-ı Hindustân (nşr. Îrec Efşâr), Tahran 1379 hş., tür.yer.; M. M. Alexandrescu-Dersca, La campagne de Timur en Anatolie, Bucharest 1942; W. J. Fischel, Ibn Khaldûn and Tamerlane, California 1952; Muînüddîn-i Natanzî, Münteḫabü't-tevârîḫ (nşr. J. Aubin), Tahran 1336 hş., tür.yer.; H. Horst, Timur und Hoga Ali, Wiesbaden 1958; Abdülhüseyin Nevâî, Esnâd ve Mükâtebât-ı Târîḫî-yi Îrân ez Timûr tâ Şâh İsmâʿîl, Tahran 1341 hş., tür.yer.; K.-P. Matschke, Die Schlacht bei Ankara und das Schicksal von Byzanz, Weimar 1981; H. R. Roemer, "Tîmûr in Iran", CHIr., VI, 42-97; a.mlf., Persien auf dem Weg in die Neuzeit: Iranische Geschichte von 1350-1750, Beirut 1989; a.mlf., "Timurlular", İA, XII/1, s. 346-370; B. F. Manz, The Rise and Rule of Tamerlane, Cambridge 1989; a.mlf., Timurlenk: Türk Moğol Kültür Harmanında Bir İmparator (trc. Zuhal Bilgin), İstanbul 2006; a.mlf., Power, Politics and Religion in Timurid Iran, Cambridge 2007; a.mlf., "Temür and the Problem of a

Conqueror's Legacy", JRAS, VIII/1 (1998), s. 21-41; a.mlf., "Timur ve Hakimiyetin Sembolü" (trc. Musa Şamil Yüksel), TİD, XV (2000), s. 257-272; a.mlf., "Tamerlane's Career and its Uses", Journal of World History, XIII/1, Honolulu 2002, s. 1-25; a.mlf., "Tīmūr Lang", EI² (İng.), X, 510-513; J. E. Woods, The Timurid Dynasty, Bloomington 1990; a.mlf., "Timur's Geneaology", Intellectual Studies on Islam: Essays Written in Honor of Martin B. Dickson (ed. M. M. Mazzaoui-V. B. Moreen), Salt Lake City 1990, s. 85-126; a.mlf., "The Rise of the Tīmūrid Historiography", JNES, XLVI/2 (1987), s. 81-108; İsmail Aka, Timur ve Devleti, Ankara 1991; a.mlf., Timurlular, Ankara 1995; a.mlf., Makaleler (haz. E. Semih Yalçın-Şarika Gedikli), Ankara 2005, I, 9-12; a.mlf., Timurlular Devleti Tarihi, Ankara 2010; a.mlf., "Timur'un Ankara Savaşı (1402) Fetihnâmesi", TTK Belgeler, XI/15 (1986), s. 1-22; a.mlf., "Timur Sâdece Bir Asker mi İdi?", TTK Belleten, LXIV/240 (2001), s. 453-466; a.mlf., "Timur, Din ve Ulemâ", TTK Bildiriler, XIV (2005), I, 107-111; T. Nagel, Timur der Eroberer und die islamische Welt des späten Mittelalters, München 1993; Jean-Paul Roux, Timur (trc. Ali Rıza Yalt), İstanbul 1994; Feridun Emecen, "İlk Osmanlı Kroniklerinde Timur İmajı", Prof. Dr. İsmail Aka Armağanı, İzmir 1999, s. 27-36; İsenbike Togan, "Türklerde Devlet Oluşum Modelleri: Osmanlılarda ve Timurlularda", a.e., s. 71-84; Halil Çetin, Timur'un Anadolu Seferi ve Ankara Savaşı (doktora tezi, 2005), Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; J. Marozzi, Timurlenk:

İslâm'ın Kılıcı, Cihan Fatihi (trc. Hülya Kocaoluk), İstanbul 2006; M. E. Subtelny, Timurids in Transition, Leiden-Boston 2007; Osman F. Sertkaya, "Timur Bek'in Toktamış Han'a 1391'de Yapmış Olduğu Seferin Arap ve Uygur Harfli Kitabeleri (Karsakpay Yazıtı)", Ölümünün 600. Yılında Emir Timur ve Mirası Uluslararası Sempozyumu, Bildiriler (ed. Abdulvahap Kara-Ömer İşbilir), İstanbul 2007, s. 31-40; Claudio Rubini, "Samarkand. The City of the Timurid Power", a.e., s. 331-344; Mehmet Tezcan, "Timur Devrinde Din-Devlet İlişkileri ve Timur'un Din Adamlarına Bakışı", a.e., s. 419-450; Musa Şamil Yüksel, "Timur, Tarih ve İbn Haldûn", a.e., s. 89-106; a.mlf., Timurlularda Din-Devlet İlişkisi, Ankara 2009; a.mlf., "Arap Kaynaklarında Timur", Bilig: Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi, sy. 31, Ankara 2004, s. 85-126; a.mlf., "Dönemin Arap Kaynaklarına Göre 'Ankara Savaşı'", TİD, XXV/1 (2010), s. 351-369; M. Fuad Köprülü, "Yıldırım Bâyezid'in Esareti ve İntiharı Hakkında", TTK Belleten, I/2

(1937), s. 591-603; a.mlf., “Yıldırım Bâyezid’in İntiharı Meselesi”, a.e., VII/27 (1943), s. 591-599; Zeki Velidi Togan, “Timurs Osteuropapolitik”, ZDMG, LXXVIII (1958), s. 279-298; a.mlf., “Emir Timur’un Soyuna Dair Bir Araştırma” (trc. İsmail Aka), TD, sy. 26 (1972), s. 75-84; A. A. Semenov, “Gûr-i Emir Türbesindeki Timur’un ve Ahfadının Mezar Kitabeleri” (trc. Abdülkadir İnan), TTK Belleten, XXIV/93 (1960), s. 139-163; Yaşar Yücel, “Timur Tarihi Hakkında Araştırmalar”, a.e., XL/158 (1976), s. 249-285; XLII/166 (1978), s. 239-299; Ashirbek Muminov-Bakhtiyar Babadzhanov, “Amîr Temur and Sayyid Baraka”, CAJ, XLV/1 (2001), s. 28-62; Mustafa Daş, “Bizans Kaynaklarında Timur İmajı”, TİD, XX/2 (2005), s. 43-58; Mustafa Kafalı, “Timur”, İA, XII/1, s. 336-346; Halil İnalcık, “Bayezid I”, DİA, V, 231-234.

İsmail Aka

TİMUR TÜRBESİ

(bk. GÛR-ı EMÎR).

TİMURHİSAR

(bk. DEMİRHİSAR).

TİMURLULAR

Orta Asya ve İran'da hüküm süren İslâm hânedanı (1370-1507).

Timur tarafından kurulduğu için onun adına nisbetle Timurlular şeklinde anılır. Timurlular, Semerkant merkezli geniş bir coğrafyaya yayılmıştır. Hânedanın egemenliğindeki ana coğrafya Cengiz Han'ın oğlu Çağatay'ın payına düşen kısmı içine alır. Timur'un doğduğu tarihlerde (1336) Çağatay Hanlığı sarsıntı geçirmekteydi. Hâkimiyet Cengiz Han soyundan gelen hanlardan çok kabile reislerinin elinde bulunuyordu. Timur 1370'te Mâverâünnehir'e hâkim olarak Semerkant'ta tahta oturdu. 782'de (1380) Ceyhun'u (Amuderya) geçip Horasan'a yaptığı, "üç yıllık sefer" diye anılan (1386-1388) askerî harekâtı sonucu Azerbaycan'ı ele geçirdi ve Irak'a kadar topraklarını genişletti. Daha sonra Altın Orda Hanlığı'nı parçalayarak bu kesime, oradan Anadolu ve Suriye'ye yönelip Bağdat'a kadar ilerledi, böylece çok geniş bir alanda hâkimiyet kurdu. Timur, 1399-1400 döneminde Memlükler'i ve ardından Osmanlılar'ı yendi; bölgedeki eski beylikleri tekrar canlandırıp onlara egemenliğini kabul ettirdi. 807'de (1405) vefatı sırasında geride çok geniş sınırları olan bir imparatorluk bıraktı. Ancak kurduğu siyasî birlik hânedan mensupları arasındaki kavgalar yüzünden kısa sürede parçalandı ve yaklaşık bir asır sonra ortadan kalktı.

Timur'un ölümü büyük bir hâkimiyet mücadelesinin başlamasına yol açtı. Veliahtı Pîr Muhammed, oğlu Şâhruh ve Mîrân Şah'ın oğlu Halil Sultan hükümdarlıklarını ilân ederek saltanat mücadelesine giriştiler. Semerkant'ı ele geçiren torunu Halil Sultan şehri muhafaza edemedi. 1409'da hâkimiyeti ele geçiren Timur'un küçük oğlu Şâhruh 823 (1420) yılına kadar batıda ciddi bir teşebbüste bulunamadı. Timur'un ölümünün üzerinden üç yıl geçmeden Karakoyunlular, Azerbaycan'da hâkim olmak suretiyle Timurlular için bir rakip haline geldiler. Öte yandan Ankara Savaşı'nın ardından parçalanan Osmanlı Devleti yeniden toparlanmıştı. Osmanlılar'ın Timur'un canlandırdığı Anadolu beyliklerine karşı tutumu da hoş karşılanmıyordu. Vaktiyle Timur'a olduğu gibi şimdi de Şâhruh'a Anadolu'ya gelmesi yolunda çağrılar yapılıyordu. Zaman zaman Şâhruh'un,

babasının daha önce ele geçirdiği yerleri yeniden istilâ edip Boğazlar üzerinden Balkanlar'a ve Kırım'dan tekrar Azerbaycan'a dönme niyetini taşıdığı söyleniyordu. Hem Ortadoğu'da gücünü göstermek hem de kendisine bir türlü baş eğmek istemeyen Karakoyunlular'a ağır bir darbe indirmek için Şâhruh 1420, 1429 ve 1434 yıllarında Azerbaycan'a ve Doğu Anadolu'ya kalabalık ordusuyla seferler düzenledi. İlk iki sefere Belh, Tohâristan ve Fars valiliği yapan oğlu İbrâhim Sultan da katıldı. Ancak Karakoyunlu Türkmenleri meselesi onun sağlığında çözülemedi. Bu tehlike ileride daha da büyüyerek Cihan Şah zamanında Karakoyunlular'ın Timurlu topraklarının büyük bir kısmını ve Herat'ı ele geçirmelerine kadar vardı. Öte yandan devamlı şekilde Mâverâünnehir'e akınlarda bulunan Özbekler (Şeybânîler), bu faaliyetlerini gittikçe arttırıp Şâhruh'tan sonra ortaya çıkan mirzalar arasındaki mücadelelerde faal bir rol oynadıkları gibi devleti ortadan kaldıran başlıca unsur oldular.

Şâhruh, 1446'da kendisine karşı ayaklanan torunu Sultan Muhammed üzerine gittiği sırada Rey yakınında öldü (12 Mart 1447). Şâhruh'un oğlu İbrâhim Sultan ve diğer erkek çocukları daha önce vefat etmişlerdi. Yerine oğlu Uluğ Bey geçti (1447-1449). Babası zamanında hâkimi bulunduğu Semerkant'tan başşehir Herat'a seyahatinden başka ülkenin diğer yörelerine gitmemişti. Babasının batıya yönelik seferlerine onun gönderdiği yardımcı birlikler katılıyor, fakat kendisi bölgesine yakın yerlerde cereyan eden savaşlarda bile yer almıyordu. Babasının sağlığında tek erkek evlât olduğundan veraset konusuyla ilgilenmemişti. İki yıllık saltanatı mücadeleler içinde geçti, oğlu Abdüllatif tarafından öldürülünce ülkede karışıklıklar daha da arttı, devlet Herat ve Semerkant merkezli iki kola ayrıldı. Abdüllatif devri (1449-1450) Uluğ Bey devriyle kıyaslanacak olursa din adamları için iyi, ahali ve asker için kötü bir devir oldu. Onun suikast sonucu öldürülmesinin ardından İbrâhim Sultan'ın oğlu Mirza Abdullah (1450-1451) hapisten çıkarılarak tahta oturtuldu. Semerkant'ta Abdüllatif'in şiddete dayanan idaresinden sonra nisbeten daha yumuşak bir dönem başladı. Uluğ Bey zamanındaki düzen âdeta geri geldi. Fakat devlet idaresindeki bu değişiklik özellikle din adamlarının yaşadığı Buhara'da hoş karşılanmıyordu. Abdüllatif'in ölüm haberi üzerine şehrin daruga ve kadısı esir bulunan Ebû Said'i serbest bırakarak ona biat etmişlerdi. Ebû Said Mirza Han, Özbekler'den yardım sağlamak suretiyle Semerkant'a yürüdü ve Çağataylar'ı yenilgiye uğrattı, şehri ele geçirip tahta oturdu. Ebû Said

Mirza Han’ın saltanatı ise (1451-1469) Uluğ Bey’inkinin aksine din adamlarının hâkimiyet devriydi. Ebû Said, Semerkant’a Uluğ Bey’in değil Abdüllatif’in öcünü almak üzere girmişti. Bundan sonra Semerkant’ta Uluğ Bey’in kırk yılı bulan hâkimiyeti yerine Ebû Said’in Taşkent’ten davet ettiği Nakşibendî şeyhi Hâce Ubeydullah Ahrâr’ın yine kırk yıl sürecek olan mânevî hâkimiyeti başlamış oluyordu.

Türkistan’da bu olaylar cereyan ederken Horasan ve Irâk-ı Acem’de Timurlu mirzaları arasındaki çekişmelerden yararlanan Karakoyunlu Hükümdarı Cihan Şah, 862’de (1458) Horasan’a yürüyüp Herat’ı ele geçirdi. Cihan Şah artık sadece

Mâverâünnehir hâkimi Ebû Said’den endişe duymaktaydı. Ebû Said’in Herat’a doğru ilerlediğini öğrenen Cihan Şah, bu sırada oğlu Hasan Ali’nin Tebriz’i ele geçirerek hükümdarlığını ilân ettiğini öğrenince Horasan’da daha fazla kalamadı, Ebû Said ile anlaşıp dönmeye karar verdi. Cihan Şah’ın Horasan’ı boşaltması, Irâk-ı Acem, Fars ve Kirman’ın Karakoyunlular’da kalması şartıyla barış yapıldı. Fakat bir süre sonra Cihan Şah’ın öldürülmesi üzerine Ebû Said, İran’ın batı bölgesini ele geçirmeye karar verdi. Esasen Cihan Şah’ın oğlu Hasan Ali babasının öcünü almak için Ebû Said’den yardım istiyordu. Ebû Said, Akkoyunlu Uzun Hasan Bey’e karşı harekete geçen Hasan Ali’ye yardım etmek ve batıda Türkmenler’in elindeki toprakları geri almak düşüncesiyle yola çıktı, ancak bu sefer onun ölümüyle sonuçlandı (1469). Ebû Said’in ölümüyle Timurlular, Horasan’ın batısında kalan toprakları Akkoyunlular’a terketmiş oldular.

Ebû Said’in ölüm haberi Herat’a ulaşınca Hüseyin Baykara (1470-1506) şehre girdi. Hüseyin Baykara daha çok oğulları ile uğraşmak zorunda kaldığı gibi zamanında siyasî, idarî ve malî güçlükler ortaya çıktı. En büyük sıkıntı malî hususlarda kendini gösterdi. Buna çare olarak çeşitli kimseler vezirlik makamına getirildi. Zaman zaman iki kişi aynı anda vezir olduysa da bu durum türlü aksaklıklara yol açtı. Bu sıralarda başşehir Herat, Ortaçağ’ların diğer merkezleri olan Dımaşk, Bağdat, Kahire ve İstanbul gibi hem yüksek bir medeniyet hem eğlence merkezi durumuna gelmişti. Bu genel rehavet ve ciddi anlamda gelir azalması türlü siyasî çalkantılara yol açtı. Özbekler’in zaferini kolaylaştıran, Bâbür’ün hâtıralarında anlattığı,

Hüseyin Baykara'nın ölümünden sonra birbirinden nefret eden oğulları Muzaffer Hüseyin ile Bedîüzzaman'ın ortak sultan ilân edilmesi son derece tehlikeli bir gelişme oldu. Mâverâünnehir'de durumunu kuvvetlendiren Muhammed Şeybânî Han Mayıs 1507'de Herat'ı ele geçirdi. Ahlâk telâkkileri zaafa uğramış, canlılığını kaybetmiş bir şehir toplumunun yıpranmamış Özbekler karşısında tutunması zaten beklenemezdi. Şah İsmâil'in 916'da (1510) Şeybânî Han'ı öldürmesinden yararlanan Bâbür'ün bütün gayretlerine rağmen ülke Özbek istilâsından kurtarılamadı. Timurlu sülâlesi ancak Bâbür'ün Hindistan'da kurduğu devlet sayesinde varlığını sürdürebildi.

Devlet Teşkilâtı. Timur devlet teşkilâtını eski Türk ve Moğol geleneklerine göre oluşturmuştu. İbn Arabşah'a göre Timur yasayı şeriata tercih ediyordu. Timurlu tarihçileri oğlu Şâhruh'u ise şeriata bağlı bir hükümdar diye anarlar. Uluğ Bey babasının aksine devlet idaresinde dedesi Timur'u taklit etmişti. Uluğ Bey'den sonraki hükümdarlar hâkimiyeti ele geçirmek veya sürdürebilmek için din adamlarına daha fazla ilgi göstermiştir. Abdüllatif, Ebû Said ve oğlu Sultan Ahmed şeriata göre hareket ediyorlardı. Hüseyin Baykara daha serbest düşünceli bir hükümdardı. Timur, devletini bir dünya hâkimiyeti fikri çerçevesinde tasarlamıştı ve dünyanın iki hükümdara yetecek kadar büyük olmadığını söylüyordu. Cengiz Han ailesiyle akrabalığa özel bir önem veren Timur 1370'te Gāzân Han'ın kızı Saray Mülk Hanım'ı nikâhına almış, ancak bu hanımdan oğlu olmamıştı. Timur ölünceye kadar Cengiz Han soyundan birini -kukla dahi olsa-han sıfatıyla yanında bulundurmuş, kendisi bey unvanı ile yetinmişti. Daha sonra Uluğ Bey de Cengiz Han soyundan gelen kişileri hanlık tahtına oturtmuş, ancak Şâhruh zamanında buna gerek duyulmamıştır. Diğer Türk devletlerinde görüldüğü gibi Timurlular'da da belli bir veraset usulü yoktu. Ülke hânedanın ortak malı kabul ediliyor ve bütün mirzalar aynı şekilde yetiştiriliyordu. Bir eyalet merkezine gönderilen mirza orada devlet merkezindeki saray ve idare teşkilâtını aynen kurar, âdeta bir hükümdar gibi bölgeyi idare ederdi. Mirzaların hukukî durumları ve devletin hânedanın ortak mülkü kabul edilmesi sık sık ayaklanmalara ve taht mücadelelerine yol açmıştır.

Türk-Moğol unsurları ile yerli İran ve İslâm unsurlarının karışmasından meydana gelen Timurlular'da devlet merkezinde askerî ve idarî-malî işlere

bakan başlıca iki divan mevcuttu. Tavacı Divanı adı da verilen Dîvân-ı Büzürg-i Emâret'in beyleri diğer bütün görevlilerin önündeydi. Türkler ve Türkleşmiş Moğollar'la ilgilenen bu divana Türk Divanı da deniliyor, kâtiplerine ise "bahşı" veya "nüvîsendegân-ı Türk" adı veriliyordu. Divanın başında bir divan beyi bulunuyordu, ayrıca pek çok tavacı emîri mevcuttu. Geniş yetkilere sahip tavacılar askeri topluyor, ordunun nizam ve inzibatı ile uğraşıyor, ganimeti paylaştırıyor ve hükümdarın önünde geçit resmi yaptırıyordu. Hükümdarların hassa alayı 1000 kişilik Kavçin Bölüğü idi. Bunun dışında hükümdarın yakınlarından "içki, inak, yasavul" ve "çehreler" vardı. Ordu "tümen" (10.000), "binlik" (hezâre) ve "yüzlük"lerden (koşunlar) meydana geliyor, sağ kanat, sol kanat ve merkezle öncü ve artçı kısımlarına ayrılıyordu. Ordunun silâh ihtiyacını karşılamak üzere cebehâne (kurhâne) bulunmaktaydı ve bunun idaresi kur beyine aitti. Savaşta yararlılık gösterenler ödüllendiriliyor, kendilerine soyurgallar veriliyordu. Hükümdarın hizmetindekilere bir ihsanı olan bu tabirle daha çok dirlik gibi arazi kastediliyordu. Soyurgal sahibi bütün vergilerden muaf tutuluyor, devlet hazinesine ödenen vergileri toplama hakkını kazanıyordu. Soyurgallar zamanla veraset yoluyla intikal etmeye başlamış, din adamları ve ibadet yerleri için de verilmiştir.

Türk-Moğol toplulukları dışındaki halkın işleriyle ve malî hususlarla ilgilenen ikinci divan Dîvân-ı Mâl (Sart Divanı) diye adlandırılıyordu. Divanın başında bir divan beyi bulunuyor, kâtiplerine vezir veya nüvîsendegân-ı Tâcik deniliyordu. Bu divanın beyleri teşrifatta tavacı emîrleriyle vilâyetlerin darugaları arasında yer alıyordu. Başlıca görevleri vergi işlerini yürütmek, tarım üretimiyle ilgilenmek, şehirlerin imarıyla uğraşmak ve gelirlerin arttırılmasını sağlamaktı. Para bastırılması, hesapların tutulması, vergilerle ilgili yolsuzluklara dair şikâyetler de bu divanın görev alanına giriyordu. En yüksek para birimi tümen olmakla birlikte en çok kullanılan para biriminin kepekî dinarı ile dirhem ve tenge olduğu anlaşılmaktadır. 1 tümen 10.000 dinar karşılığıydı. Gümüş kepekî dinarının 2 miskal (yaklaşık 9 gr.) tam ayar gümüş olduğu kaydedilmektedir.

Timur zamanında tarımın canlandırıldığı dikkati çeker. Timur işlenebilecek hiçbir yerin boş bırakılmasını istemiyordu. Bu maksatla pek çok kabileyi başka yerlere göçürerek iskân edilmemiş yerleri iskâna açmış, ülkenin

çeşitli yerlerinde kanallar kazdırmıştır. Bu etkinliklere Şâhruh zamanında da devam edilmiştir. Şâhruh 1410 yılında Moğol istilâsından beri harap durumda bulunan Merv şehrinin imarını emretmiş, 1435'te Kazvin'e geldiğinde Azerbaycan ve Irâk-ı Acem'in imarını istemiş, boş kalan toprakların işlenmesini sağlamak için köylülerden beş yıl süreyle vergi alınmayacağını ilân etmiştir. Devletşah, her ne kadar Uluğ Bey döneminde arazi vergisinin en düşük seviyeye indirildiğini ve bunun köylünün refahını arttırdığını, İsfizârî de Hüseyin Baykara zamanında halkın kendini tamamen ziraata verip tarıma açılmayan arazi kalmadığını ifade ediyorsa da köylünün sıkıntı içinde yaşadığını dile getiren kayıtlar da mevcuttur.

Ticarî faaliyetlere gelince Semerkant'ta pek çok dokuma imalâthanesi bulunuyor ve şehir baharat ticaretine merkezlik ediyordu. Clavijo'nun yazdığına göre Timur ticareti daima teşvik etmiş, bu düşünceyle Fransa kralına gönderdiği mektupta karşılıklı olarak ticaret yapılmasını istemiştir. Tüccarları koruma siyaseti Şâhruh zamanında da sürdürülmüştür. Tebriz ve Sultâniye'nin ticarî önemi devam etmiş, Sultâniye milletlerarası bir pazar konumuna yükselmiştir. Güneydeki Hürmüz'ün de ticaret merkezi olduğu anlaşılmaktadır. Menşei Uygurlar'a kadar giden, Moğollar devrinde canlandırılan, devlet sermayesine dayalı ortaklık kurumu bu dönemde de etkiliydi. Devlet hazinesinden yardım alan ortaklara büyük imkânlar sağlanıyor, bunlara tarhanlık verilerek vergiden muaf tutuluyordu. Hissedarlar arasında hükümdar ailesinin ve ileri gelenlerin bulunduğu bu ortaklıklarda faizle borç verme usulü de uygulanmış, bu uygulama şeriata aykırı olduğundan zaman zaman anlaşmazlıklara ve ulemânın itirazlarına yol açmıştır. Başşehir Herat devlet gelirlerinin toplandığı yerdi. Hüseyin Baykara devrinde Herat'ta biriken servet iktisadî faaliyetleri arttırmış, eski çarşı ve pazarlar yeni ilâvelerle büyütülmüştür. Herat'a bağlanan ticaret yolları üzerinde yeni ribâtlar yapılmıştır.

Din ve Kültür. Timurlu sülâlesi mensupları başlangıçta Sünnî oldukları gibi halkın çoğunluğu da Sünnî idi. Ancak Gîlân, Mâzenderân, Hûzistan ve Sebzevâr bölgelerinde Şiîlik ağır basmaktaydı. Medreselerde Sünnî sistemine göre eğitim yapılmasına rağmen Şiîliğin yayılmasına ve Râfizî cereyanlara engel olunamamıştır. Hurûfîler, Nurbahşîler ve Müşa'şaalar bu cereyanların başlıcaları idi. Sünnî tarikatların en yaygını Nakşibendîlik'ti. Nakşibendî tarikatına adını veren Bahâeddin Nakşbend, Timur'a çağdaş

olmasına rağmen kaynaklarda Timur ile Buharalı şeyhler arasındaki münasebete dair hiçbir bilgi yoktur. Timur, İslâm dini ve tarihi hakkında epeyce mâlûmata sahipti. Seferlerini gazâ diye adlandırmakla birlikte din, Timur nezdinde siyasî amaçlarına erişebilmek için kullandığı bir araçtan başka bir şey değildi. Şeriat hükümlerine uymaya ve emirlerini uygulamaya çalışan Şâhruh ise yaşayışı ve davranışlarından dolayı her asrın başında bir din müceddidinin geleceği yolundaki hadise dayanarak tarihçi Abdürrezzâk es-Semerkandî tarafından asrın müceddidi olarak gösterilmiştir. Sadr, şeyhülislâm, kadı ve müderris gibi devlet hizmetindeki görevlilerle halk kitlelerinin temsilcileri durumundaki tarikat şeyhleri ve dervişleri arasında mücadele eksik olmazdı. Timurlu hükümdarlarının Sünnî olması ve Sünnî tarikatların bilhassa Şâhruh'un şahsında büyük bir koruyucu bulmasına rağmen Şiîlik cereyanı gittikçe güçlenerek XV. yüzyılın sonunda büyük çatışmalara yol açmıştır. Nihayet Sünnîliğin temsilcileri Şiîliğe karşı girişilen mücadelelerde başarı gösteremeyecek duruma düşmüş ve İran'da Şiîlik dinî görüşlerini mutaassıp taraftarlarından sağladıkları askerî güçle birleştiren, başlangıçta Sünnî esaslara sahip, ancak zamanla Şiîliğe intisap eden Safevîler'in ve İran'ın resmî mezhebi haline gelmiştir.

Timur seferleri esnasında günlük tutturuyordu. İlhanlılar'da büyük gelişme gösteren tarihçilik Timurlular zamanında da himaye görmüştür. Nizâmeddîn-i Şâmî ve Şerefeddin Ali Yezdî'nin Ẓafernâme'leri Timur'un başarılarını anlatır. Şâhruh'un saltanatının ilk yıllarında Natanzî'nin telif ettiği Münteḫabü't-Tevârîḫ-i Muʿînî genel bir tarihtir. Şâhruh devrinin en büyük tarihçisi hiç şüphesiz Hâfız-ı Ebrû'dur. Onun Şâhruh'a takdim ettiği Mecmûʿa ile Zübdetü't-tevârîḫ-i Bâysungurî (Mecmaʿu't-tevârîḫ) adlı eserleri meşhurdur. Abdürrezzâk es-Semerkandî'nin Maṭlaʿ-ı Saʿdeyn ve Mecmaʿ-ı Baḥreyn adlı eseri 830 (1427) yılından sonra verdiği bilgiler açısından değerlidir. Hüseyin Baykara ve veziri Ali Şîr Nevâî, Herat'a hâkim olunca Timurlu sarayı yeniden bir ilim merkezi haline gelmiş ve tarih alanında önemli eserler yazılmıştır. Bunlardan ilki Mîrhând'ın Ravżatü'ṣ-ṣafâʾ adlı yedi ciltlik kitabıdır. Mîrhând'ın torunu Hândmîr'in Ḥabîbü's-siyer'i de değerli bilgiler ihtiva eder. Hüseyin Baykara dönemindeki Herat'ta günlük hayat Vâsıfî'nin Bedâyiʿu'l-veḳāyiʿ adlı eseri sayesinde öğrenilmektedir. Bu devirde Farsça şiir gerilemeye yüz tutmuştur. Başlıca temsilciler olarak Hâfız-ı Şîrâzî ve Abdurrahman-ı Câmî sayılabilir. Ayrıca Niʿmetullāh-ı Velî, Kāsım-ı Envâr tasavvufî şiirin önemli

temsilcileridir.

Zengin şehir merkezlerinde İran şairlerini tanımış olan Timurlu mirza ve beyleri kendi dilleriyle de şiirler yazılmasını arzu ediyordu. Bu sayede yazılan şiirler, Ali Şîr Nevâî ile klasik İran örneklerinin mükemmelliğine eriştiği gibi Nevâî Muhâkemetü'l-lugateyn adlı meşhur eserini kaleme almıştır. XV. yüzyıl Çağatay edebiyatının ilk mühim siması olan Sekkâkî'nin divanı bugüne ulaşmıştır. Fars hâkimi Mirza İskender adına kaleme aldığı Maḫzenü'l-esrâr adlı mesnevisiyle tanınan Hârizmli Haydar Tilbe "Türkî-gûy" lakabıyla şöhret kazanmıştır. XV. yüzyılın ilk yarısının en güçlü şairi Lutfî'dir. Şairleri himaye eden mirzaların kendileri de Türkçe şiirler yazıyordu. Bunlar arasında Seyyid Ahmed, İskender ve Ebû Bekir zikredilebilir. Bazı beyler adına Uygur alfabesiyle eserler telif edildiği de görülmektedir. Mansûr Bahşî 1435'te Bahtiyârnâme'yi, Melik Bahşî 1436'da Mi'racnâme'yi kaleme almış, yine aynı yıllarda Tezkiretü'l-evliyâ yazılmıştır.

Zamanlarının büyük bir kısmını seferlerde geçiren Timurlu hükümdar ve beyleri eğlenceden de geri kalmıyorlardı. Timur'un seferleri sırasında ele geçirerek Semerkant'a gönderdiği sanatkârlar içinde bazı çalgıcı ve okuyucular da bulunuyordu. İbn Arabşah, Timur devri hânendeleri arasında Abdüllatif, Mahmud, Cemâleddin Ahmed ve Abdülkādir-i Merâgī'nin adlarını sayar. Clavijo'nun da anlattığı gibi kadın ve erkeklerin katıldığı toylar veriliyor, bu arada çalgılar çalınıp şarkılar söyleniyordu. Hüseyin Baykara devrinde Herat'ta biriken servet ve bunun sağladığı refah mûsiki meclisleri düzenlenmesini ve mûsikişinasların çoğalmasını sağlamıştır. Yine seferler esnasında Semerkant'a götürülen sanatkârlara ait mimari eserler ve onların duvarlarını süsleyen resimler kaynaklarda zikredilir. İbn Arabşah, Timur devrinin en büyük nakkaşı olarak Bağdatlı Abdülhay Hâce'yi zikretmektedir. Kendisi de hattat olan Mirza Gıyâseddin Baysungur, Herat'taki konağını zamanın sanat akademisi haline getirmiştir. Daha sonra Hüseyin Baykara ve Ali Şîr Nevâî'nin şahsında yeniden koruyucu bulan sanatkârlar ortaya çıkmış, tabiat manzaralarını geleneksel unsurlarla birleştirerek kitap ressamlığında bir yenilik yapmayı başaran Bihzâd yetişmiştir. Yine devlet adamlarının sanatkârları koruması sonucunda meydana gelen eserler Batı'da "Timurlu rönesansı" tabirinin doğmasına yol açmıştır.

TİMURLU HÜKÜMDARLARI

Timur 771 (1370)

Halil Sultan 807 (1405)

Şâhruh 811 (1409)

Uluğ Bey 850 (1447)

Abdüllatif 853 (1449)

Mirza Abdullah 854 (1450)

Ebû Said 855 (1451)

Ahmed 873 (1469)

Mahmûd b. Ebû Saîd 899-906 (1494-1501)

Uluğ Bey'den Sonra Horasan'da Hüküm Sürenler

Bâbür 853 (1449)

Mahmûd b. Bâbür 861 (1457)

Ebû Said 863 (1459)

Yâdigâr Muhammed 873 (1469)

Hüseyin Baykara 875 (1470)

Bedîüzzaman 911-913 (1506-1507)

BİBLİYOGRAFYA

Nizâmeddîn-i Şâmî, Ẓafernâme (nşr. F. Tauer), Prague 1937; Tâcü's-Selmânî, Tarihnâme (trc. İsmail Aka), Ankara 1988; R. G. de Clavijo, Embassy to Tamerlane: 1403-1406 (trc. G. le Strange), London 1928; Hâfız-ı Ebrû, Zübdetü't-tevârîh (nşr. Seyyid Kemâl Hâc Seyyid Cevâdî), Tahran 1372 hş., I-II; a.mlf., Mecmûʿa, TSMK, Bağdat Köşkü, nr. 282; Bâbür, Vekāyiʻ (Arat), I-II; İbn Arabşah, ʿAcâʾibü'l-maḳdûr, Kahire 1285; Şerefeddin, Ẓafernâme (Abbâsî), tür.yer.; Ahmed b. Hüseyin b. Ali Kâtib, Târîḫ-i Cedîd-i Yezd (nşr. Îrec Efşâr), Tahran 1345 hş.; Ebû Bekr-i Tihrânî, Kitāb-ı Diyārbakriyye (nşr. Necati Lugal-Faruk Sümer), Ankara 1962-64, I-II; Abdürrezzâk es-Semerkandî, Maṭlaʿ-ı Saʿdeyn (nşr. Muhammed Şefîʻ), Lahor 1946-49, I-II; Caʻfer b. Muhammed el-Hüseynî, Târîḫ-i Kebîr, St. Petersburg Public Library, Pers. now. serija, nr. 201; a.e.: Der Bericht über die nachfolger Timurs aus dem Ta'rīḫ-i kabīr des Ğaʿfarī ibn Muḥammad al-Husainī (trc. Abbas Zaryab), Mainz 1960; Câmî, Nefeḥât, tür.yer.; Devletşah, Tezkire-i Devletşah (trc. Necati Lugal), Ankara 1963-67, I-II; Abdullah Mervarid, Şeref-nâme, İÜ Ktp., nr. F. 87; a.e. (trc. ve faksmile nşr. H. R. Roemer), Wiesbaden 1952; Mîrhând, Ravżatü'ṣ-ṣafâʾ, tür.yer.; Hândmîr, Ḥabîbü's-siyer (nşr. Celâleddin Hümâî), Tahran 1333 hş.; Nizamşâhî, Târîḫ-i Ḳuṭbî (nşr. Mücâhid Hüseyin Zeydî), New Delhi 1965; Hasan b. Şehâbeddin Yezdî, Câmiʿu't-tevârîḫ-i Ḥasenî, Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 4307; Muizzü'l-ensâb, British Museum, Or., nr. 467; Barthold, İslâm Medeniyeti, s. 126-128, 131, 142, 239; a.mlf., Herāt unter Husein Baiqara dem Timuriden, Leipzig 1938; a.mlf., Orta Asya Türk Tarihi Hakkında Dersler (haz. K. Yaşar Kopraman-İsmail Aka), Ankara 1975; a.mlf., Uluğ Beg ve Zamanı (trc. İsmail Aka), Ankara 1997; Muînüddîn-i Natanzî, Münteḫabü't-tevârîḫ (nşr. J. Aubin), Tahran 1336 hş.; Abdülhüseyin Nevâî, Esnâd ve Mükâtebât-i Târîḫî-yi Îrân ez Timûr tâ Şâh İsmâʿîl, Tahran 1341 hş.; Aydın Sayılı, Uluğ Bey ve Semerkand'daki İlim Faaliyeti Hakkında Gıyâsüddîn-i Kâşî'nin Mektubu, Ankara 1960; B. Gray, Persian Painting, Geneva 1961; H. Gottfried, Der Historische Gehalt des Nāma-yi Nāmī von Hondamir, Göttingen 1968; Abdülhay Habîbî, Hüner-i ʿAhd-i Timûriyân, Tahran 1356 hş.; T. Allen, Timurid Herat, Wiesbaden 1983; B. S. Amoretti, "Religion in the Timurid and Safavid Periods", CHIr., VI, 610-655; H. R. Roemer, "Tîmûr in Iran", a.e., VI, 42-97; a.mlf., "The Successors of Tîmûr", a.e., VI, 98-146; a.mlf., Persien auf dem Weg in die

Neuzeit: Iranische Geschichte von 1350-1750, Beirut 1989; a.mlf., “Timurlular”, İA, XII/1, s. 346-370; L. Golombek-D. Wilber, The Timurid Architecture of Iran and Turan, Princeton 1988; B. F. Manz, The Rise and Rule of Tamerlane, Cambridge 1989; a.mlf., “Family and Ruler in Timurid Historiography”, Studies on Central Asian History in Honor of Yuri Bregel (ed. D. DeWeese), Bloomington 2001, s. 57-78; a.mlf., Power, Politics and Religion in Timurid Iran, Cambridge 2007; a.mlf., “S̲h̲āh Ruk̲h̲”, EI[2] (İng.), IX, 197-198; a.mlf., “Tīmūrids”, a.e., X, 513-527; J. E. Woods, The Timurid Dynasty, Bloomington 1990; a.mlf., “Timur’s Geneaology”, Intellectual Studies on Islam: Essays Written in Honor of Martin B. Dickson (ed. M. M. Mazzaoui-V. B. Moreen), Salt Lake City 1990, s. 85-126; a.mlf., “The Rise of the Tīmūrid Historiography”, JNES, XLVI/2 (1987), s. 81-108; İsmail Aka, Timur ve Devleti, Ankara 1991; a.mlf., Mirza Şahruh ve Zamanı (1405-1447), Ankara 1994; a.mlf., Timurlular, Ankara 1995; a.mlf., Timurlular Devleti Tarihi, Ankara 2010; a.mlf., “XV. Yüzyılın İlk Yarısında Timurlular’da Ziraî ve Ticarî Faaliyetler”, TED, sy. 10-11 (1981), s. 111-120; a.mlf., “Şâhruh”, DİA, XXXVIII, 293-295; Timurid Art and Culture: Iran and Central Asia in the Fifteenth Century (ed. L. Golombek-M. Subtelny), Leiden 1992; Shiro Ando, Timuridische Emire Nach dem Muʿizz al-ansāb, Berlin 1992; a.mlf., “The Shaykh al-Islām as a Timurid Office: A Preliminary Study”, IS, XXXIII/2-3 (1994), s. 253-280; a.mlf., “Die Timuridische Historiographie II”, SIr., XXIV (1995), s. 210-246; Hüseyin Mir Caʿferî, Târîḫ-i Taḥavvülât-i Siyâsî, İctimâʿî, İḳtiṣâdî ve Ferhengî-yi Îrân der Devre-i Tîmûriyân ve Türkmenân, Tahran 1379 hş.; Hayrünnisa Alan, Bozkırdan Cennet Bahçesine Timurlular (1360-1506), İstanbul 2007; M. E. Subtelny, Timurids in Transition, Leiden-Boston 2007; a.mlf., “Centralizing Reform and its Opponents in the Late Timurid Period”, Ir.S, XXI/1-2 (1988), s. 123-151; Musa Şamil Yüksel, Timurlularda Din-Devlet İlişkisi, Ankara 2009; a.mlf., “Timurlu Siyaset (Devlet) Teorisi’nde Sultan”, TAD, XXVIII/46 (2009), s. 231-247; a.mlf., “Türk Kültüründe ‘Levirat’ ve Timurlularda Uygulanışı”, Turkish Studies, V/3 (2010), s. 2027-2058; W. Hinz, “Timuriler Tarihi Hakkında Menba Tedkiki” (trc. M. Altay Köymen), TTK Belleten, VI/21-22 (1942), s. 85-120; F. Tauer, “Timurlular Devrinde Tarihçilik” (trc. Ahmet Ateş), a.e., XXIX/113 (1965), s. 49-69; M. Haidar, “The Sovereign in the Timurid State”, Turcica, VIII/2, Paris 1976, s. 61-82; M. Rogers, “Centralization and Timurid Creativity”, OM, XV [LXXVI/2] (1996), s. 533-550; Mustafa

Kafalı, “Timur”, İA, XII/1, s. 336-346; Halil İnalcık, “Bayezid I”, DİA, V, 231-234.

İsmail Aka

Timurlu Sanatı.

XIV. yüzyılın sonlarından XVI. yüzyılın başlarına kadar Orta Asya ve Doğu İran topraklarıyla bugünkü Afganistan’ı içine alan sahada Timurlular önemli sanat faaliyetleri meydana getirmiştir. Bilhassa mimari ve kitap sanatları olarak da minyatürün değer kazandığı Timurlu devri sanatı İran, Orta Asya, Afganistan ve hatta Bâbürlüler devrinde Hint İslâm sanatının gelişmesinde rol oynamıştır. İslâm sanatı bakımından önemli eserlerin meydana getirildiği bu dönem içinde tam bir merkezîlikten bahsetmek mümkün olmasa bile Timurlular devri sanatı, mahallî farklılıkların bir bütün meydana getirecek biçimde bir araya getirilmeye çalışıldığı geniş kapsamlı bir sentez teşkil etmesiyle dikkat çekmektedir. Göz alıcı eserlerin yapıldığı yerler arasında Timurlu sanatının genel anlayışı çerçevesinde ayrı ve bağımsız tavırlar gösteren sanat merkezleri doğmuştur. Böylece Semerkant, Herat ve bir ölçüde Şîraz değişik tutumların sergilendiği sanat merkezleri haline gelmiştir.

Başşehir Semerkant’ta İran ve Orta Asyalı sanatçıların yanı sıra Hindistan, Anadolu ve Suriye’den getirilmiş sanatçılar da bulunuyordu. Timur devrinde yegâne sanat merkezi olan Semerkant önemli

eserlerle donatılmıştır. Timurlu sanatının ikinci parlak devri Timur’un küçük oğlu Şâhruh’un tahta çıkışıyla başlar ve onun hâkimiyeti boyunca devam eder. Şâhruh dönemi Timurlular’ın siyasal, kültürel ve sanat faaliyetleri açısından en güçlü devridir. Zira Şâhruh’un bizzat kendisi ve hanımı Gevher Şad başta olmak üzere oğulları dönemin önde gelen sanat hâmileri durumundadır. Şâhruh’un oğulları arasında özellikle babasının nâibi sıfatıyla Semerkant’ta otuz sekiz yıl hüküm süren Uluğ Bey ve Herat’ta babasına yardım eden Gıyâseddin Baysungur önde gelmektedir. Şâhruh devrinde başşehir hükümdarın daha önce nâib olarak bulunduğu Herat’a nakledilmişse de Uluğ Bey, Timurlular’ın bu gözde şehrinin itibarını sürdürmesine destek olmuştur. Şâhruh ve Uluğ Bey’in vefatının

ardından meydana gelen karışıklıklar yüzünden duraklama geçiren sanat faaliyetleri Semerkant'ta Sultan Ebû Said Mirza Han ve Herat'ta Hüseyin Baykara devrinde yeniden canlanmıştır. Hüseyin Baykara'nın ölümünden sonra oğulları Muzaffer Hüseyin Mirza ile Bedîüzzaman'ın ortak döneminde devletin varlığı son bulmuştur. Ancak Timurlu Bâbürlüler Hindistan'da, Safevîler İran'da bu devrin izlerini sürdürerek sanatta yeni gelişmeleri gerçekleştirmişlerdir.

Mimari. Timurlu mimarisi kendine has özellikleri hemen teşhis edilebilen bir yapıya sahiptir. Orta Asya ve İran'da daha önceki devirlerde hüküm süren devletlerin sanatlarından etkilenen Timurlu mimarisi bilhassa geniş külliyeler oluşturan eserleriyle tanınmaktadır. Genelde türbe, mescid ve medrese, dergâh gibi bölümleri iç içe barındıran bu eserlerin başta gelen özelliklerinden biri önceki dönemlere göre çok daha fazla sırlı tuğla, mozaik ve çinilerle renkli ve zengin biçimde tezyin edilmiş olması, bunun dışında yüksek kasnaklar üzerinde yer alan soğan biçiminde gösterişli dış kubbe ve içerideki yüksek iç kubbeden meydana gelen kubbe sisteminin Timurlular'a has bir özellik kazanmasıdır.

Timurlu mimarisi içinde hiç şüphesiz ilk sırada gelen yapılar türbelerdir. Timurlu türbe mimarisinin en erken ve muhteşem örneklerini barındıran Semerkant'taki Şâh-ı Zinde Külliyesi, Timurlular'dan bazı önemli kişilerin türbelerini barındırmaktadır. Kusem b. Abbas'ın türbesi etrafında teşekkül etmiş olan türbeler, mescidler ve medreselerden oluşan bu külliye 1371-1436 yılları arasında mimari faaliyete sahne olmuştur; zengin mozaik ve sırlı çiniler, aynı zamanda yaygın biçimde kullanılan sırlı tuğla tezyinatıyla göz alan yüksek kasnaklı türbeleriyle meşhurdur. Külliyede yer alan taçkapılar, Timurlu mimarisinin büyük ehemmiyet verdiği bu mimari elemanın en güzel örnekleri arasında yer almaktadır (bk. ŞÂH-ı ZİNDE). Semerkant'ta 1380-1390 yıllarına tarihlenen Ruhâbâd Türbesi kare planlı bir alt mekân üzerinde sekizgen tamburun taşıdığı bir kubbeyle örtülüdür. Timur'un hâkimiyeti esnasında yapılan türbe ve ona bağlı mimari bölümlerden meydana gelen eserlerin en meşhuru Gûr-ı Emîr'dir. Külliye hankah, medrese, türbe ve değişik bölümlerden oluşan bir bütündür. İlk inşasına 1399'da başlanmıştır. Timur'un gözde torunu Muhammed Mirza'nın naaşının defnedilmesi için bir türbe inşa edilmesine Timur'un emriyle 1404 yılında karar verilmiştir. Timurlu hânedanından en önemli

kişilere ait kabirlerin bulunduğu türbeye 1405'teki vefatının ardından Timur'un naaşı da gömülmüştür. Türbede ayrıca Timur'un oğulları Mîran Şah ve Şâhruh ile birlikte diğer iki torunu Pîr Muhammed Mirza ve Uluğ Bey, hocası Aziz Nur Seyyid Bereke gömülüdür (bk. GÛR-ı EMÎR). Timur'un Hindistan seferini ebedîleştirmek için bir meşhed olarak yaptırdığı Bîbî Hanım Camii (1399-1405) yüksek kubbeleri, eyvanları, diğer mimari elemanları ve muhteşem tezyinî çini kalıntılarıyla göz dolduran bir yapıdır (bk. BÎBÎ HANIM CAMİİ).

Semerkant'ta 1417'de Uluğ Bey tarafından inşası başlatılan ve 1420'de tamamlanan, o zamanlar bir külliye teşkil ettiği bilinen medrese İslâm mimarisinde müstesna bir yere sahiptir. Dört eyvanlı medrese planına uyularak yapılan bina, Uluğ Bey'in 1417'de Buhara'da inşa ettirdiği başka bir medrese örnek alınıp yapılmıştır. Binanın köşelerindeki kubbeli dershanelerin teşkil edilişi ve devâsâ ölçülerdeki cümle kapısı, köşelerinde bulunan minarelerle ihtişamlı bir görünüşe sahip olan binanın göz alıcı çini mozaik tezyinatı da istisnaî hususiyetler göstermektedir. Uluğ Bey'in Semerkant'ta yaptırdığı eserler arasında 1409 tarihli rasathâne de önemli ilmî faaliyetlerin gerçekleştirildiği bir yapıdır.

Gevher Şad tarafından Meşhed'de mimar Kıvâmüddin b. Zeynüddin Şîrâzî'ye inşa ettirilen Gevher Şad Camii 821'de (1418) tamamlanmıştır. Dört eyvanlı cami bir türbe ile ilişkili olarak yapılmıştır. Zengin mozaik çini ve sırlı tezyinata sahip caminin kıble önü mekânını örten kubbesi ve kıble eyvanı büyük ölçüleriyle ihtişamlı görünmektedir (bk. MEŞHED ULUCAMİİ).

Gevher Şad'ın aynı mimara yaptırdığı diğer bir âbidevî eser olan Gazurgâh Herat'tadır ve Pîr-i Herat (Abdullah-ı Ensârî) Türbesi'yle irtibat halinde mescid ve dergâhtan meydana gelmektedir. Dört eyvanlı medrese planından ilham alınarak düzenlenen bina 829'da (1426) tamamlanmış olup alışılmışın dışında bir mimari tertibatı vardır. Yüksek bir cümle kapısı bulunan eserde zengin mozaik çini tezyinata rastlanmaktadır. Herat'ta Gevher Şad tarafından Kıvâmüddin Şîrâzî'ye yaptırılan diğer bir eser de Gevher Şad Medresesi'dir (1434). Bugün harap haldeki dört eyvanlı medresede bir türbeye de yer verilmiştir. Gevher Şad ve Sultan Şâhruh'un oğlu Gıyâseddin Baysungur burada defnedilmiştir. Şâhruh devri

mimarisinin en önemli yapılarından biri de dört eyvanlı planı ile değerli bir eser kabul edilen Hargird'deki Gıyâsiyye Medresesi'dir (1438-1445).

Anav'da Cemâleddin Külliyesi (1452-1456) Timurlu mimarisinde son dönemin en önemli eserlerinden biridir. Günümüzde iyice harap durumda bulunan külliye özellikle caminin örtü sistemi ve cephe düzenlemesiyle dikkat çekicidir. 864 (1460) yılından sonra inşa edilmesi muhtemel Belh'teki Ebû Nasr Farsa Külliyesi de Timurlu geleneğine bağlı kalan bir eserdir. Timurlu mimarisinin son devrinin dikkate değer eserlerinden biri olan Semerkant'taki İşrethâne, Sultan Ebû Said'in hanımlarından biri tarafından sülâlenin kadınlarının defnedilmesi için yaptırılmış bir türbedir (1460-1464). Bu eser, merkezî bir kare orta mekân ve ona bağlanan dikdörtgen biçiminde iki yan mekândan meydana gelmekte, orta mekânın üstünde Timurlu geleneğine uygun yüksek kasnaklı kubbe yer almaktadır. Yüksek cümle kapısıyla da dikkat çeken binanın orta mekânına bağlanan yan kısımlardan biri mescid, diğeri miyanhânedir. Boyalı stuko tezyinata sahip yapının dikkate değer özelliği çeşitli kemerler ve bunları taşıyan desteklerle sağlanan farklı mimari örtü sistemidir. Hemen hemen aynı tarihe ait olması muhtemel Semerkant'taki Aksaray ismiyle tanınan çokgen planlı türbenin de benzeri bir örtüsü vardır. 1460-1502 yılları arasında inşa edilen Gazne'deki Uluğ Bey oğlu Abdürrezzâk Türbesi bir orta mekân ve ona bağlanan yan ve köşe mekânlarıyla Tac Mahal'in öncüsüdür.

Timurlu sarayları hakkında tarihî kayıtlarda ve seyahatnâmelerde çeşitli bilgilere rastlanmaktadır. Bunlar arasında Timur'un Semerkant ve civarında yaptırdığı, Gök Saray adıyla anılan dört katlı köşkü, Bâğ-ı Dilgüşâ adlı bahçede bulunan büyük köşkle birlikte Nakş-i Cihân, Bâğ-ı Çenâr, Bâğ-ı Şimâl ve Bâğ-ı Bihişt ile Semerkant çevresinde Keş'te Şehrisebz'deki saray hakkında bilgi edinilebilmektedir. Şehrisebz'deki sarayın kalıntıları halen mevcut olup saraya ait bir eyvan kemeriyle birlikte ayaktadır. Tuğladan yapılan eyvanın sırlı tuğla ve çini mozaik tezyinatı göz alıcıdır ve Timurlu saraylarının da kamu binaları ve türbeler gibi tezyin edildiğini göstermektedir. Tarihî kayıtlarda adı geçen diğer bir saray Uluğ Bey'in, Semerkant'ta yaptırdığı Bâğımeydan içinde yer alan ve Çihilsütun ismiyle bilinen köşküdür.

Mimari Tezyinat, Hat, Minyatür ve El Sanatları. Timurlular, bölgenin

mimari geleneğinde önemli bir yeri olan tuğla malzemeyle inşa ettikleri yapıları değişik tekniklerle üretilmiş çini ve sırlı tuğlalarla süslemiştir. Mozaik çinilerle birlikte sır altı ve sır üstü tekniğiyle yapılmış parça, levha ve pano çiniler yaygın olmakla birlikte kalıplanmış ve sırlanmış küçük ve büyük parça tuğlalar da tezyinata büyük ölçüde katkı sağlamıştır. Kullanılan çini ve sırlı tuğla malzemeye bağlı şekilde çok renkli bir tezyinat gösteren Timurlu mimari eserlerinde kompozisyonların esasını bitki, yazı ve geometrik motifler teşkil etmektedir. Bunun yanında din dışı binalarda minyatür benzeri resimlere de yer verildiği anlaşılmaktadır. Timurlu mimarisinin bina içlerinde stuko süslemeler de kullanılmıştır. Yapılar zengin renkli boya ve kalem işi tezyinata sahiptir. Hemen hemen bütün mimari eserlerin en önemli tezyinî elemanı olan hat örnekleri başta kûfî değişik tarzlarda yazılmıştır. Hattatlığa büyük değer veren Timurlu hânedanı içindeki birçok şahsiyetin bizzat hattat olması dikkat çekicidir. Özellikle Timur'un torunu ve Şâhruh'un oğlu Baysungur'un yazdığı bilinen hat örnekleri bugüne ulaşmasa da kaynaklarda bunlardan övgüyle söz edilmekte, onun hattatlığa ve minyatür sanatına ilgi duyarak nakkaş ve hattatlara başkanlık

yaptığı kaydedilmektedir. Kaynaklarda adı geçen diğer bir hattat İbrâhim b. Şâhruh Sultan'dır. Tarihî kayıtlarda zikredilen birçok hattat arasında özellikle Baysungur'un emrinde çalışan Ca'fer-i Tebrîzî hem hattat hem Mirza'nın kurduğu kitap atölyesinin âmiri sıfatıyla dikkat çekmektedir. Diğer bir hattat olarak Herat'ta Hüseyin Baykara'nın sarayında çalışan Mîr Ali Meşhedî ön plana çıkmaktadır.

Timur devrine ve Timur'a atfedilebilecek örnek pek bulunmasa da Timur'un resim ve minyatüre alâka duyduğu bilinmektedir. O dönemde yapılmış bazı türbelerde rastlanan manzara resimleriyle birlikte tarihî kayıtlarda Timur'un Bâğ-ı Şimâl, Bâğ-ı Dilgüşâ köşklerinin resimlerle tezyin edildiğinin bildirilmesi önem taşımaktadır. Saraylarda mevcut resimlerin Timur'un kendisinin, oğullarının, hanımlarının, askerleri ve silâh arkadaşlarının portrelerini, savaşlarını ve aldığı şehirleri gösterdiği anlaşılmaktadır. Bâğ-ı Dilgüşâ'daki resimlerin özellikle Hindistan seferi için yapıldığı kesinlikle bilinmektedir. Bu resimleri çizen kişinin Bağdat'tan getirilen Abdülhay Hâce adlı bir minyatürcü olduğu ve Timur'un hizmetinde faaliyet gösteren atölyenin başında bulunduğu tesbit

edilmektedir. Minyatür sanatının en güçlü devri Şâhruh'un hâkimiyetine rastlamaktadır. Başşehir Herat'ta kendisine ait kitap yazma ve resimleme atölyesi olduğu gibi oğlu Baysungur'un da kendi idaresi altında nakkaşlar ve hattatlardan müteşekkil bir atölyesi vardı. Herat'taki bu faaliyet yanında Şîraz'da önce Timur'un torunlarından İskender Sultan'ın, daha sonra diğer torunu İbrâhim Sultan'ın yönetiminde bir atölye mevcuttu. Bu şehirlerdeki minyatür okullarından Şîraz'ın daha serbest ve şahsî anlayışına karşı Herat resmî ve ciddi bir ifade biçimini kabul etmişti. Herat'ta da iki atölyenin birbirinden farklı anlayışları ortaya koyduğu eserlerden anlaşılmaktadır. 1434'te Baysungur'un vefatı üzerine emrinde çalışan nakkaş ve hattatlar dağılmış, bir kısmı Semerkant'a Uluğ Bey'in yanına gitmiştir. Bu devirde faal olduğu tarihî kayıtlarda bildirilen hattat ve nakkaşlar arasında Emîr Şâhî, Gıyâseddin Nakkaş, Mevlânâ Halîl (Emîr Halîl) ve Sultan Ali Bâverdî'nin isimleri öne çıkmaktadır. Çok istisnaî bir sanatkâr diye nitelendirilen Mevlânâ Halîl ile 1420-1423 Çin sefâret heyetinde yer alan ve gördüklerini resmetmesi istenen Gıyâseddin'in mevkileri dikkat çekmektedir. Timurlu minyatür sanatının son parlak devri, XV. yüzyılın son çeyreğinde Hüseyin Baykara'nın idaresi altında Herat'ta ortaya çıkmış olup İslâm ve İran minyatürünün en meşhur sanatkârlarından biri sayılan Bihzâd'ın ismiyle bütünlük arzetmektedir. 1467'den itibaren faal olduğu bilinen Bihzâd, Timurlular'ın yıkılışının ardından Safevîler'in hizmetine girmiş, Timurlu minyatür anlayışını bu hânedana naklederek çok önemli bir görev ifa etmiştir. Önceleri Celâyirliler'den gelen etkilerle teşekkül edilen Timurlu minyatür sanatı, XV. yüzyılın ilk çeyreğinde Çin'le artan münasebetler dolayısıyla Çin resminden de tesirler almış ve yeni bir sentez ortaya çıkmıştır. Bihzâd'ın temsilciliğini yaptığı son dönemde bütün bu etkilerle ve onun kendi şahsî tutumuyla farklı bir üslûp doğmuştur. Orta Asya şahsiyetinin daima kendini hissettirdiği Timurlu minyatürleri şiir sanatının önemli ölçüde etkisine açık kalmış olup sûfî kaynaklı mistik bir ifadeciliği benimsemiştir. Bu devirde nisbeten daha dünyevî bir hususiyet kazanmakla beraber Timurlu minyatürlerinde ifade edilen âlem görünmeyen âlemin hayalinden başka bir şey değildir.

Timurlu halı ve kumaşları hakkında bir fikir ileri sürmek çok zordur. Ancak bu sanat kollarında da faaliyette bulunulduğu ve güzel örneklerin ele alındığı minyatürlerden anlaşılmaktadır. Halıcılıkta önceleri geometrik süslemeler ve motiflerin hâkim olduğu, kûfî kitâbeli bordürlerle desteklenen

halıların yerine XV. yüzyılın son çeyreğinden itibaren bitki ve kıvrımlı dal motiflerinin yer aldığı bir başka uygulamaya geçildiği görülmektedir. Minyatür sanatından önemli ölçüde tesirler alan son devir halıları Safevî halıcılığı için önemli bir çıkış noktası teşkil etmiştir. Timurlu metal sanatı da güzel örneklerle temsil edilmektedir. Çin etkilerinin açıkça belli olduğu bir grup metal eserle birlikte bilhassa dökme pirinç kaplar Timurlu anlayışını aksettirmektedir. Dökme pirinç kaplar üzerinde mevcut bitki ve geometrik süslemeyle beraber kullanılan yazı örnekleri Timurlu tezyinî anlayışına çok uygun bir karakter göstermekte ve yazılarda üstünde bulunduğu kabın görevi hakkında bilgi verildiği gibi şiirlerden alınan ibarelerle birlikte mistik ifadelere de rastlanmaktadır. Çini ve sırlı tuğla tekniklerinde çok ilerlemiş bulunan Timurlu sanat ortamında seramiklerin de önemli bir yer işgal ettiği muhakkaktır. Fakat elde mevcut sınırlı miktardaki eserlerden ancak XV. yüzyılda Çin etkisiyle yapılan seramiklerle ilgili bilgi edinilebilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

L. Binyon v.dğr., Persian Miniature Painting, New York, ts. (Dover Publication), s. 49-61; R. Byron, “Timurid Monuments in Afghanistan”, 3rd International Congress of Iranian Art and Archaeology, Leningrad 1935, s. 34-38; a.mlf., “Timurid Architecture”, A Survey of Persian Art (ed. A. U. Pope-Ph. Ackerman), Tehran 1977, II, 1119-1164; S. N. Polupanov, Arkhitekturnye Pamiatniki Samarkanda, Moskva 1948; E. Kühnel, Doğu İslâm Memleketlerinde Minyatür (trc. Suut Kemal Yetkin-Melahat Özgü), Ankara 1952, tür.yer.; a.mlf., “Die Baysonghar-Handschrift der Islamischer Kunstabteilung”, Jahrbuch der Königliche Preussischer Kunstammlungen, LII, Berlin 1931, s. 135-152; I. V. Stchoukine, Les peintures des manuscrits tîmûrids, Paris 1954; R. Pinder-Wilson, Persian Painting of the Fifteenth Century, London 1958; a.mlf., “Timurid Architecture”, CHIr., VI, 728-759; G. A. Pugacenkova, Semerkand-Buhara, Moskva 1961; a.mlf., Chefs-d’oeuvre d’architecture de l’Asie centrale: XIVe-XVe siècle, Paris 1981; a.mlf., “The Architecture of Central Asia at the Time of Timurids”,

Afghanistan, XXII/3-4, Kabil 1970, s. 15-27; K. A. Shakurin, “Eshcherieraz o porabenii Timura”, Materialni po İstorii Uzbekistana, Tashkent 1963, s. 114-122; D. Hill-O. Grabber, Islamic Architecture and Its Decoration, Chicago 1964, tür.yer.; Iu. Z. Shvab, “K istorii slozheniia severnoi gruppi ansambliia Shahki-zinda”, İstoriia Material’ noi Kulturi Uzbekistana, Tashkent 1964, s. 139-154; a.mlf.-N. B. Nemtseva, Ansambl Shahkh-i Zinda, Tashkent 1979; T. W. Arnold, Painting in Islam, New York 1965, tür.yer.; I. E. Pletnev, “Formirovanya slozhinikh arkhitekturnikh kompleksov u mavzoleev Qusam ibn Abbasi i Gur Emir”, Materiali i issledovaiia po istorii i restauratsii arkhitekturnikh pamiatnikov materialnoi kulturi, Tashkent 1967, s. 43-62; C. P. Haase, “Temuridische Baukunst”, Westturkestan Referate zur Turkologischen Exkursion 1966, Hamburg 1968, I, 120-159; H. Liele, “Das Observatorium Ulugh Beys in Semerkand”, a.e., I, 160-164; Y. N. Aleskerov-G. I. Babacanova, Samarkand, Samarkand 1970; Y. Aleskerov-I. Oumniakov, Samarqand: Guide illustré, Moskva 1973; B. N. Zasypkin, “Voprosy izucheniia i restavratsii ansamblia Shakhi-Zinda”, Zodchestvo Uzbekistana, Tashkent 1970, II, 72-108; D. Brandenburg, Samarkand, Berlin 1972; E. Knobloch, Beyond the Oxus, Archeology, Art and Architecture of Central Asia, London 1972, tür.yer.; Nosratallah Meshkati, A List of the Historical Sites and Ancient Monuments of Iran (trc. H. A. S. Pessyan), [baskı yeri ve tarihi yok], tür.yer.; R. Grousset, Bozkır İmparatorluğu (trc. M. Reşat Uzmen), İstanbul 1980; T. Allen, A Catalogue of the Toponyms and Monuments of Timurid Herat, Cambridge 1981; L. Golombek, “From Tamerlan to the Taj Mahal”, Essays in Islamic Art and Architecture in Honor of Katharina Otto Dorn (ed. Abbas Daneshvari), Malibu 1982, s. 43-50; a.mlf., “Tīmūrids”, EI^2 (İng.), X, 519-523; a.mlf.-D. Wilber, The Timurid Architecture of Iran and Turan, Princeton 1988, I-II; L. P. Elwell-Sutton, “A Royal Timurid Nativity Book”, Logos Islamikos: Studia Islamica in Honorem Georgii Michaelis Wickens (ed. R. M. Savory-D. A. Agius), Toronto 1984, s. 119-136; Architecture of the Islamic World (ed. G. Mitchell), London 1984, tür.yer.; Suut Kemal Yetkin, İslâm Ülkelerinde Sanat, İstanbul 1984, s. 52-54, 81-83, 96-97, 164-167, 196-197; J. Hoag, Islam, Stuttgart 1986, s. 137-151; F. Spuhler, “Carpets and Textiles”, CHIr., VI, 698-728; B. Gray, “The Pictorial Art in the Timurid Period”, a.e., VI, 843-877; a.mlf., “Painting under the Timurids”, Journal of the Iran Society, I (1950), s. 23-29; A. P. Kolbincev-L. Y. Mankobskaya, Po Drevnim Groda Uzbekistana, Moskva

1988; T. W. Lentz-G. D. Lowry, Timur and Princely Vision: Persian Art and Culture in the Fifteenth Century, Los Angeles 1989; Z. Schubert-Soldern, “Das Grab Timur in Samarqand”, OA, I (1911), s. 131-139; N. A. Nemtseva, “The Origins and Architectural Development of the Shah-i Zinda”, Iran, XV, London 1977, s. 51-73; B. Brentjes, “Grabungen am “Schah-i Sinda” im Samarkand”, Das Altertum, XXIV, Berlin 1978, s. 95-96; J. Feeney, “Memories of Samarkand”, Saudi Aramco World, XXXV/4, Houston 1984, s. 34-41; J. Lawton, “The Golden Road”, a.e., XXXIX/4 (1988), s. 27-35.

A. Engin Beksaç

TİMURTAŞ, Faruk Kadri

(1925-1982)

Türk dili bilgini, yazar.

Kilis'te doğdu, Kara Timurtaş Paşa torunlarından Avukat Kadri Bey'in oğludur. İlk öğrenimini Kilis'te yaptı. 1942'de İstanbul Kabataş Lisesi'nden, 1946'da İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü'nden mezun oldu. Şeyhî'nin Hüsrev ü Şîrin'i adlı çalışmasıyla doktorasını verdi ve aynı bölümde asistanlığa tayin edildi (1950). 1954-1956 yıllarında Paris'te Bibliothèque Nationale'deki Türkçe yazmalar üzerinde araştırmalarda bulundu. Dönüşünde Şeyhî ve Çağdaşlarının Eserleri Üzerinde Gramer Araştırmaları adlı teziyle doçent oldu (1959). Bu arada Osmanlı Türkçesi ve Eski Anadolu Türkçesi'yle ilgili ders kitapları hazırladı. Osmanlıca Grameri adlı çalışmasıyla profesörlüğe yükseltildi (1967). Edebiyat Fakültesi'nde Türk dilinin tarihî dönemlerine ait dersleriyle birlikte İktisat Fakültesi Gazetecilik Enstitüsü, Yüksek Öğretmen Okulu ve Türk Mûsikisi Devlet Konservatuvarı'nda Türk dili ve edebiyatı dersleri verdi; çeşitli dergilerle bazı gazetelerde yazılar yazdı. Türk Kültür Ocağı, Muallimler Birliği, Kilis Kültür ve Dayanışma Derneği başkanlığı yaptı; Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü'nün kurucuları arasında yer aldı; Türkiyat Enstitüsü müdür yardımcılığı görevinde bulundu. Millî Eğitim Bakanlığı'nın 1000 Temel Eser Serisi ile Kültür Bakanlığı'nın çeşitli yayın komisyonlarında çalıştı. Demirtaş olan soyadını 1953'te Timurtaş olarak değiştiren Faruk Kadri Timurtaş 25 Ocak 1982'de geçirdiği kısmî bir felcin ardından 4 Temmuz 1982'de vefat etti; Edirnekapı'da Sakızağacı Şehitliği'ne defnedildi.

Kültürlü bir aileden gelen Timurtaş küçük yaştan itibaren babasından faydalanmış, daha sonra Kilis'in tanınmış âlimlerinden Şeyh Vâkıf Efendi ile Hacı Mustafa Efendi'den dinî ve tasavvufî bilgilerle Farsça dersleri almıştır. Lise yıllarında Hatemi Senih Sarp'tan felsefe, mantık ve sosyoloji; Hıfzı Tevfik Gönensay, Faruk Nafiz Çamlıbel ve Nihad Sâmi Banarlı'dan edebiyat okumuştur. Hisar, İstanbul, İstanbul Şehremâneti, Şarkiyat

Mecmuası, Türk Yurdu, Türkiyat Mecmuası, Tercüman ve Son Havadis gibi gazete ve dergilerde Türk dili, Türk edebiyatı, millî kültür ve ülke meseleleri üzerine birçok yazı yazmış, özellikle eski Türk kültürünün genç nesillere tanıtılması ve aktarılması yolunda gayret göstermiştir. Türkçe'nin yozlaşması ve fakirleşmesine karşı çıkmış, bu konuda yazılar yazmış, konferanslar vermiş, o dönemde belli bir zihniyetin yönetiminde olan Türk Dil Kurumu yerine tarafsız bir dil akademisinin kurulması için mücadele etmiştir. Bunun yanında millî, dinî ve kültürel değerlerin yaşatılması yolunda yazılar kaleme almış, bu doğrultuda zaman zaman bir kısım yazarlarla polemiklere girmiştir. Faruk Kadri Timurtaş'ın asıl değeri bir ilim adamı olması kadar bir fikir ve dava adamı olmasından, ilme, kültüre, töreye, örf, ahlâk ve dine dayalı bir milliyetçilik anlayışını savunmasından kaynaklanmaktadır. Lise yıllarından itibaren hece ve aruz vezniyle şiirleri yayımlanmış olmasına rağmen sonraki yıllarda şiiri bırakarak bir kısım denemelerle sanat, edebiyat, dil ve kültür meseleleri üzerinde yorumlar yapmış, farklı görüşler ileri sürmüştür. Türk edebiyatının eski dönemlerinden başlayan ve 1970'lerin aktüel sorunlarına kadar uzanan ilgi alanı

yeni yayımlanan kitaplar, sahnelenen oyunlar, edebiyat ödülleri, edebî şahsiyetlerin ölümü ve ölüm yıl dönümü, edebiyat toplantılarını da içine almaktadır.

Eserleri. Ali Şîr Nevâî'nin Türk Diline Hizmetleri (İstanbul 1962), Mehmed Âkif ve Cemiyetimiz (İstanbul 1962), Osmanlıca I: Eski Yazı-Gramer-Metinler (İstanbul 1962), Şeyhî'nin Hüsrev ü Şîrin'i: İnceleme-Metin (İstanbul 1963, 1980), Osmanlıca Grameri: Eski Yazı ve İmlâ-Arapça, Farsça, Eski Anadolu Türkçesi, Aruz (İstanbul 1964; Osmanlıca I: Eski Yazı-Gramer-Metinler adlı kitabın bazı bölümlerini genişletmek ve yeni bölümler ilâve etmek suretiyle yapılmış baskısıdır), Dil Dâvâsı ve Ziya Gökalp (İstanbul 1965), Şeyhî-Hayatı ve Eserleri: Eserlerinden Seçmeler (İstanbul 1968), İkinci Dil Kongresi ve Akademi (İstanbul 1969), Süleyman Çelebi, Mevlid: Vesîletü'n-necât (Ankara 1970), Peyami Safa'dan Seçmeler (İstanbul 1970, Ergun Göze ile birlikte), Şeyhî'nin Harnâmesi (İstanbul 1971, 1981), Millî Üniversite ve Reform (İstanbul 1972), Yunus Emre Divanı (İstanbul 1972), Tarihî Türkiye Türkçesi Araştırmaları I: Yeni Osmanlıca Metinleri (İstanbul 1972), Tarihî Türkiye Türkçesi Araştırmaları

II: Klâsik ve Eski Osmanlı Türkçesi Metinleri (İstanbul 1974), Türkçemiz ve Uydurmacılık (İstanbul 1977), Eski Türkiye Türkçesi: XV. Yüzyıl, Gramer-Metin-Sözlük (İstanbul 1977, 1981, 1994), Türk Dili (Ankara 1977, Muharrem Ergin ve Mehmet Kaplan ile birlikte), Tarihî Türkiye Türkçesi Araştırmaları II: Osmanlı Türkçesine Giriş, Eski Yazı-Gramer-Aruz-Metinler (İstanbul 1977; Tarihî Türkiye Türkçesi Araştırmaları I: Yeni Osmanlıca adlı kitabın, gramer ve aruz konuları ilâve edilmek suretiyle genişletilmiş baskısıdır), Uydurma Olan ve Olmayan Yeni Kelimeler Sözlüğü (İstanbul 1979), Tarihî Türkiye Türkçesi Araştırmaları III: Osmanlı Türkçesi Grameri Osmanlıca Grameri (Eski Yazı ve İmlâ-Arapça, Farsça, Eski Anadolu Türkçesi) (İstanbul 1979), Tarih İçinde Türk Edebiyatı (İstanbul 1981), Dil Dâvâsı (Burhan Bozgeyik'in Faruk Kadri Timurtaş'la yaptığı mülâkat, İstanbul 1981, 1995), Bâkî Divanından Seçmeler (Ankara 1987), Diller ve Türkçemiz (haz. Mustafa Özkan, İstanbul 1996), Sanat-Edebiyat Dünyasından (haz. Mustafa Özkan, İstanbul 1997), Makaleler, Dil ve Edebiyat İncelemeleri (haz. Mustafa Özkan, Ankara 1997).

BİBLİYOGRAFYA

Mustafa Özkan, Faruk Kadri Timurtaş: Hayatı-Eserleri-Eserlerinden Seçmeler, Ankara 2000; Nail Tan, Derlemeler-Makaleler: Halk Bilimi (Folklor)/Halk Edebiyatı-Genel, Ankara 2007, I, 241-242; Türk Edebiyatı, sy. 106, özel sayı, İstanbul 1982; Mertol Tulum, "Prof. Dr. Faruk K. Timurtaş'ın Hayatı ve Eserleri", TKA (Prof. Dr. Faruk Kadri Timurtaş'ın hâtırasına armağan), XVII-XXI/1-2 (1983), s. IX-XIX; TDA, sy. 27, Faruk Kadri Timurtaş özel sayısı (1983); "Timurtaş, Faruk Kadri", TDEA, VIII, 354-355.

Mustafa Özkan

TİMURTAŞ PAŞA

(ö. 806/1404)

Osmanlı beylerbeyi.

Kaynaklarda “Kara” lakabıyla anılmakta olup ilk Osmanlı vezirlerinden biri kabul edilir. Tarihî geleneğe göre ailesi Osman Bey’in silâh arkadaşlarından Aykut Alp’e dayanır. Babası Aykut Alp’in oğlu Kara Ali Bey olarak gösterilir; ancak bu bilgilerin teyidi güçtür. Hayatının ilk dönemleri ve faaliyetleri hakkında bilgi yoktur. Babasıyla birlikte Marmara’nın güney sahillerinde fütuhatta bulunduğu ve Süleyman Paşa ile Rumeli’de seferlere katıldığı belirtilirse de bu bilgiler yine ilk Osmanlı kaynaklarıyla teyit edilememektedir. Hoca Sâdeddin Efendi onun Orhan Bey zamanında 1334 yılı civarında Gemlik’in alınmasında rol oynadığını ve Rumeli yakasına geçen ilk beyler arasında olduğunu belirtir. Fakat bu bilgiler de şüphelidir. Neşrî ve Rûhî tarihlerinde ise adı, I. Murad’ın cülûsu sırasında yahut Rumeli yakasına ikinci geçişinde Şehzade Bayezid’in yanında, belki de onun lalası sıfatıyla Bursa’da muhafaza hizmetinde kalması dolayısıyla geçer. Daha sonra muhtemelen I. Murad’ın emriyle Lala Şâhin Paşa ile beraber Tunca nehri boyunca yapılan fetihlere katıldı; birlikleriyle Yenice-i Kızılcaağaç ile (Elhovo) Yanbolu’yu ele geçirdi ve Edirne’ye döndü (1367-1369 arası). Ardından Edirne’de vefat eden Lala Şâhin Paşa’nın yerine Rumeli beylerbeyi oldu. Bu görevde iken I. Murad’ın emriyle, Saruhan-ili’nde bulunan konar göçer Türkmenler’i Serez ve Vardar ovalarına yerleştirdiği gibi Manastır, Pirlepe, İştip kalelerini aldı (784/1382); Epir bölgesinde fetihler yaptı; Epir idarecisi Carlo Tocco’nun topraklarına girdi (Karlı-ili bölgesi); buradaki şehirlere saldırdı; Arta’yı baskı altında tuttu. Ayrıca Güney Arnavutluk’ta Savra (Muzakiye) ovasına indi. Buradaki savaşta Balşa’yı ağır bir yenilgiye uğrattı (787/1385). Cenevizliler’le yapılan antlaşma metinlerinde I. Murad’ın yanında adının zikredilmesi şöhretinin iyice arttığını ve Osmanlı Beyliği’nin önde gelen askerî liderleri arasında yer aldığını gösterir.

I. Murad’ın Karaman seferi dolayısıyla Anadolu yakasına geçen Timurtaş

Paşa, Kütahya'da padişah ile buluştu. Neşrî'ye göre I. Murad'ın Karamanoğulları ile yaptığı Frenk Yazısı savaşı sırasında (788/1386) Germiyan askerleriyle birlikte merkezde yer aldı ve ilk Karaman hücumlarını karşıladığı gibi savaşın kazanılmasında önemli rol oynadı. Hatta savaşta Karamanoğlu Alâeddin Ali Bey ile karşı karşıya geldi, onunla yaptığı mücadeleyi kazandı. Bunun üzerine I. Murad, Alâeddin Ali Bey'den kalan eşyaları ve diğer malları kendisine verdi. Bu başarısının ardından Timurtaş Paşa'nın vezirlik makamına getirildiği bilgisi ise şüpheli görünmektedir. Bazı kaynaklarda adının geçmemesine rağmen onun 1389'daki Kosova savaşına Rumeli beylerbeyi sıfatıyla katıldığı düşünülebilir. Fetihnâme'ye göre savaş sırasında Şehzade Bayezid ile birlikte sağ kolda yer almıştı. Savaştan sonra I. Murad'ın ölümü ve yerine Yıldırım Bayezid'in geçişiyle nüfuzunu daha da arttırmış olması muhtemeldir.

Cülûsunun ardından Yıldırım Bayezid'in Sırbistan'a akına gönderdiği Timurtaş Paşa Kratova maden bölgesine inerek buraları yağmaladı ve Edirne'ye döndü. Kısa bir süre sonra Anadolu yakasındaki Yıldırım Bayezid tarafından Bursa'ya çağrıldı. 1390 kışında Anadolu beylikleri ve Alaşehir üzerine yapılan harekâta katıldı. Neşrî'ye göre bunun ardından Eflak seferine çıkmak için Rumeli yakasına geçen Yıldırım Bayezid Anadolu beylerbeyiliğini verip onu Ankara sancağına yolladı. Böylece teşkil edilen Anadolu beylerbeyiliğinin ilk idarecisi oldu (1393). Bu görevde iken Karamanoğlu Alâeddin Bey'in baskınına uğrayarak esir düştü ve bir müddet Konya'da mahpus kaldı. Olayı öğrenen Yıldırım Bayezid'in Anadolu'ya geçişi sırasında iyi niyet gösterisi olarak Alâeddin Bey tarafından serbest bırakıldı, ayrıca kendisine padişaha götürülmek üzere türlü hediyeler verildi. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, burada adı geçen Timurtaş'ın Sarı lakabıyla anılan başka bir Timurtaş Paşa olduğu görüşünde ise de kaynaklar, Anadolu beylerbeyi sıfatıyla Karaman seferinde rol oynayan kişinin Kara Timurtaş Bey olduğu yolunda müttefiktir (Rûhî Târîhi, s. 393-394).

Timurtaş Paşa daha sonra Yıldırım Bayezid'i, Alaşehir'in alınmasının ardından

artık sıranın İstanbul’a geldiğini söyleyerek İstanbul’un fethi için teşvik etti. İstanbul kuşatmasında bulundu, fakat Haçlı kuvvetlerinin Niğbolu’ya yürümesi yüzünden kuşatma kaldırıldı. Niğbolu Fetihnâme’sine göre bu savaşta Anadolu beylerbeyi sıfatıyla yer almıştı. Savaşın kazanılmasının ardından muhtemelen tekrar Anadolu’ya döndü ve 1397’de Yıldırım Bayezid’in Karaman seferine katıldı. Kaynaklara göre Akçay savaşında esir düşen Alâeddin Bey ona teslim edilmiş, o da muhtemelen daha önce esir alınmasına karşı duyduğu intikam hisleriyle onu katlettirmişti. Kaynaklarda Yıldırım Bayezid’in bu olaya çok üzüldüğü kaydedilir. Bundan sonra gözden düştü, yaşlılığı sebebiyle artık bir daha kendisine görev verilmedi. Ankara Savaşı’nda ve savaşın ardından meydana gelen karışıklık yıllarında nerede olduğu konusu açık değildir. Bazı Osmanlı kaynaklarında Timurtaş Paşa’nın da Ankara Savaşı’na katıldığından ve oğullarıyla birlikte Timur’a esir düştüğünden, Kütahya’daki hazinede bulunan para ve mallar dolayısıyla Timur tarafından azarlandığından, hatta savaşta hayatını kaybettiğinden söz edilirse de bunların doğru olması ihtimali zayıftır. Zira onunla birlikte iki Timurtaş Paşa daha kaynaklarda zikredilmiş ve yapılan araştırmalarda bunlar birbirine karıştırılmıştır. Muhtemelen yaşı ilerlediği için idarî işlerden çekilen Timurtaş Paşa son yıllarını Bursa’da geçirmiştir. Nitekim Ramazan 806’da (Mart 1404) burada vefat ederek yaptırdığı caminin yanındaki türbesine gömüldü. Türbe kitâbesinde kendisinden “melîkü’l-ümerâ” şeklinde bahsedilmesi dikkat çekicidir. Günümüzde Bursa’daki Timurtaş mahallesi onun adından gelir.

Uzun yıllar önemli görevlerde bulunan Timurtaş Paşa bazı kaynaklarda yeni askerî teşkilâtın oluşturulmasındaki rolüyle de anılır. Fakat bu bilgiler daha çok geç tarihli kaynaklarda yer alır. Bunlara göre İslâm ülkelerinden gelip devletin hizmetine giren Arap, Acem ve Türkler’den kapıkulu ocaklarından biri olan sipahi bölüğünü meydana getirmiştir. Ayrıca geri hizmet görevi yapan voynuk teşkilâtının da kurucusu diye gösterilir. Rumeli beylerbeyiliği sırasında yerli hıristiyan askerlerine timar vermesiyle Osmanlı ordusunun yerli askerî zümrelerce benimsenmesini sağladığı ifade edilir. Yine Orhan Bey zamanında beylerin ve askerî erkânın kırmızı renkli üsküf giymesi işine ön ayak olduğu belirtilir. Bunun yanı sıra bölüklerin sancaklarının renklerinin ve şekillerinin onun tarafından tesbit edildiği ileri sürülür. Ancak bütün bunların doğruluğu konusunda kesin bir şey söylemek zordur. Bununla birlikte Timurtaş Paşa’nın önemli ve nüfuzlu bir aile teşkil ettiği

söylenebilir. Dört oğlu ve ailenin diğer fertleri Rumeli uç kesiminde ve devlet kademelerinde önemli görevlerde bulunmuştur. Oğlu Yahşi Bey, I. Murad ve Yıldırım Bayezid zamanında Balkanlar'da faaliyet göstermiştir. Niş ve Pravadi'nin fethi sırasında oynadığı rolle kaynaklarda adı sıkça geçmektedir. Kosova savaşında da öncü birliklerin kumandasını üstlenmiş, Ankara Savaşı'nda hayatını kaybetmiştir. Diğer üç oğlu II. Murad'ın cülûsunun ardından ortaya çıkan Düzme Mustafa isyanının bastırılmasındaki hizmetleri dolayısıyla bir süre vezir olarak divana katılmıştır. Daha sonra Oruç Bey Anadolu beylerbeyiliğine getirilmiş, Ali Bey Saruhan sancak beyliği yapmıştır. Bu ikisi İzmir Beyi Cüneyd'in ayaklanmasının bertaraf edilmesinde önemli hizmetlerde bulunmuştur. Ali Bey'in Manisa'da bir camisi vardır. Diğer oğlu Umur Bey'in Âşıkpaşazâde'nin râvileri arasında yer aldığı bilinmektedir. Âlim bir zat olan ve 865'te (1461) vefat eden Umur Bey Bursa, Biga ve Afyon'da cami, Edirne'de mescid yaptırmıştır. 859 Muharrem (Aralık 1454-Ocak 1455) tarihli vakfiyesi Bursa'daki camisinin cephesinde iki parça halinde taşa kazdırılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Âşıkpaşazâde, Târih (Atsız), s. 133, 135, 136; Bihiştî Ahmed Sinan Çelebi, Tevârîh-i Âl-i Osmân, British Museum, Add. Or. ms. 7869, vr. 6b, 9a, 11b, 12b; Neşrî, Cihannümâ (haz. Necdet Öztürk), İstanbul 2008, s. 97, 141, 144, 148; Rûhî Târîhi (TTK Belgeler, XIV/18 [1992] içinde, tıpkıbasımı ile birlikte nşr. Yaşar Yücel-Halil Erdoğan Cengiz), s. 387-389, 393-395; Hoca Sâdeddin, Tâcü't-tevârîh, İstanbul 1279, I, 37, 39, 46, 100, 106, 110, 118,120; Âlî Mustafa Efendi, Kitâbü't-Târîh-i Künhü'l-ahbâr (haz. Ahmet Uğur v.dğr.), Kayseri 1997, I/1, s. 124; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, I, 174-176, 248, 573-576; a.mlf., "Osmanlı Tarihinin İlk Devirlerine Ait Bazı Yanlışlıkların Tashihi", TTK Belleten, XXI/81 (1957), s. 173-178; Kamil Kepecioğlu, Bursa Kütüğü (haz. Hüseyin Algül v.dğr.), Bursa 2009 s. 173-272; a.mlf., "Timurtaş Paşalar", Uludağ: Bursa Halkevi Dergisi, sy. 51-52 (1942), s. 10-18; Türkiye'de Vakıf Abideler ve Eski Eserler, Ankara 1983, III, 44-50; Adem Apak, "Osmanlı Devletinin Kuruluş Döneminde Bursalı

Bir Vezir Ailesi: Kara Timurtaşoğulları”, Gümüşlü’den Günümüze Osmanlı Kültüründe Bursa (haz. Hasan Basri Öcalan), İstanbul 2003, s. 151-170; M. C. Şehâbeddin Tekindağ, “Timurtaş”, İA, XII/1, s. 372-374; Fr. Babinger-[C. E. Bosworth], “Tımurtash Oghullari”, EI^{2} (İng.), X, 528-529; Halil İnalcık, “Murad I”, DİA, XXXI, 158, 159.

Feridun Emecen

TİMURTAŞ PAŞA KÜLLİYESİ

Kütahya'da XIV. yüzyılın sonu ile XV. yüzyılın başına tarihlenen külliye.

Kütahya'da Kavaflar Çarşısı'nın içinde bulunan külliye Takkacılar/Takvâcılar Camii-Külliyesi diye de anılmaktadır. İnşa kitâbesi yoktur. Vakıf kayıtlarında Kütahya'da Sarı Timurtaş Paşa tarafından bir mescid, medrese ve imaretin tesis edildiği belirtilmekte (Varlık, sy. 3 [1987], s. 248), külliyenin, Timurtaş Paşa'nın Kütahya ve çevresini muhafaza ile görevli bulunduğu 1389-1402 yılları arasında yaptırıldığı

kabul edilmektedir. 1534'te külliyenin vakıf gelirleri kırk yedi dükkân, iki kervansaray ve dört bahçeden sağlanmaktaydı (Varlık, XVI. Yüzyılda Kütahya Sancağı, s. 154). Caminin eki durumundaki son cemaat yerinin kapısı yakınında çeşmenin olduğu duvarda üç satırlık bir kitâbe yapının Anadolu Valisi Silâhdar Mehmed Paşa tarafından 1175-1178 (1761-1765) yıllarında tamir ettirildiğini gösterir. Yapıyı 1250'de (1834) Kütahya Muaccelât Nâzırı Sâlih Efendi etraflıca onartmıştır. 1252 (1836-37) yılındaki tamir ise Kütahya Muhassılı Dilâver Paşa tarafından gerçekleştirilmiştir. Timurtaş Paşa Camii'nin orijinal mimarisi bu tamir ve ilâvelerden dolayı büyük ölçüde kayba uğramıştır.

Cami ve medresenin vaktiyle geniş bir avlu içinde yer aldığı anlaşılmakla birlikte avlu duvarları günümüze ulaşmamış, bugün sadece caminin kuzeybatı yönünde tonozlu dar bir geçit biçimindeki avlu girişi sağlam kalabilmiştir. Bu geçide açılan kapı kamalı, iki renkte taştan basık yuvarlak kemerlidir. Caminin orijinal kısmı düzgün bir plana sahip değildir. Mihrabın önünde dört kalın pâye ve kıble duvarına dayanan kemerlere oturan, geçişleri prizmatik Türk üçgenleriyle sağlanmış yüksek kasnaklı bir kubbe yer almaktadır. Diğer kısımlara göre daha yüksek tutulmuş özel bir bölüm görünümündeki mihrap önü mekânının iki yanında asimetrik bir uygulama görülür. Enlemesine bir düzenlemenin hâkim olduğu diğer kısımda basık tonozlar ve alçak kubbelerle örtülü mekânlar duvarlar ve kalın pâyeler arasına atılan sivriltilmiş geniş kemerlerle birbirinden ayrılır. Bu penceresiz, basık mekân parçaları tonozların ortasına baca şeklinde açılan deliklerle

gün ışığı almaktadır. Caminin 1178 (1765) yılındaki onarımına ait tek şerefeli taş minaresi yapının güneybatı köşesinde bulunmaktadır. Asıl yapıya kuzeybatı yönünden eklenen ahşap son cemaat yeri iki kat halinde düzenlenmiş, çift sıra pencereli ferah bir mekân görünümündedir. Bu pencerelerden alt kata ait olan sekiz tanesi dikdörtgen biçiminde, kadınlar mahfiline ait beş adet üst kat pencereleri ise geniş kemerli açıklıklar halindedir. Son cemaat yerinden asıl binaya bağlantı yapının ana ekseni üzerindeki bir kapı ile sağlanmakta olup bu kapının iki yanında ikişer pencere ile son cemaat yeri duvarında küçük bir mihrap nişi yer alır.

Yapının iç süslemesinde mihrapta kolaylıkla farkedilebilir bir yoğunluk söz konusudur. Mihrap nişinin üst seviyesinde beyaz bir fon üzerine barok etkiye sahip asma kandiller, sütunlara sarılmış püsküllü perde, aşağı seviyesinde şemseler ve çok kollu şamdan motifleri, süpürgelik hizasında farklı desenleri olan iki ayrı bordür görülmektedir. Kütahya üretimi olan çinilerde mavi, fîrûze, yeşil, kırmızı, sarı, siyah ve mor renkler kullanılmıştır. Mihrap tabanında küçük bir kartuşun içinde bulunan iki satırlık kitâbede bu dekorasyonu yapan, Kütahya çiniciliğinde çok tanınmış bir isim olan Mehmed Emin Efendi'nin adı ve 25 Eylül 1318/1 Receb 1325 tarihleri yer alır. Mihrap çerçevesi ve tacındaki çiniler ise minber ayağı ve korkuluklarının dış yüzündeki çiniler gibi İznik çinilerinin başarılı taklitleri olup Azim Çini Fabrikası'nda 1941 yılında üretilmiştir. Caminin çinileri dışındaki süslemeler günümüze ulaşmamıştır. Mihrap önü kubbesinin içindeki kalem işi süslemede göbekte istif yazı ve bunun çevresinde girift bitkisel bezemeler bulunmaktaydı. Caminin ahşap işçiliğinden de eser kalmamıştır. Kütahya'yı 1671'de ziyaret eden Evliya Çelebi bu yapı ile ilgili olarak, “Müzeyyen mahfili, iki ağaç müşebbek sütunları var dillerle tarif olunmaz ve gayet metanet üzere tahta örtülüdür” demektedir (Seyahatnâme, IX, 20). Timurtaş Paşa Camii'nin avlusu da düzgün bir plan göstermemektedir. Kapının sağında (batı yönünde) “saka-hâne” denilen, üzeri bir sundurma ile örtülü, abdest muslukları ve helâların bulunduğu bölümde 1913 yılına kadar Dârülhadis Medresesi adıyla anılan bir medresenin olduğu söylenir (Güner, s. 16); fakat bu yapının mimarisine dair bilgi bulunmamaktadır.

Timurtaş Paşa Camii mimari çözümlemesiyle ilgili ciddi sorunları bulunan bir yapıdır. Mevcut mimari izler yardımıyla binanın restitüsyonunun sağlıklı

bir şekilde yapılması mümkün değildir. Caminin enlemesine gelişen erken devir camileri tipinde mi yoksa yan kanatları bozularak harime katılmış bir yapı mı olduğu konusunda çeşitli çözümler üretilmektedir. Bunun yanı sıra birkaç yapıdan meydana gelen bir külliye niteliği taşımasından çok birkaç işlevi olan, yani mescid ve medreseli bir imaret şeklinde değerlendirilir (Altun, s. 237). Caminin bir Bizans yapısından çevrilme olduğuna dair düşünceler ise (Güner, s. 14) önemsenmesi gereken sağlam dayanaklara sahip değildir.

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme, IX, 20; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, Kütahya Şehri, İstanbul 1932, s. 144-146; Hamza Güner, Kütahya Camileri, Kütahya 1964, s. 14-17; Ayverdi, Osmanlı Mi‘mârîsi I, s. 507-509, rs. 863-866; Mustafa Çetin Varlık, XVI. Yüzyılda Kütahya Sancağı, Erzurum 1980, s. 115-116, 153-154; a.mlf., "XVI. Yüzyılda Kütahya Şehri ve Eserleri", MÜTAD, sy. 3 (1987), s. 189-271; Faruk Şahin, "Kütahya'da Çinili Eserler", Kütahya: Atatürk'ün Doğumunun 100. Yılına Armağan, İstanbul 1981-82, s. 130-132, rs. 43-45; Ara Altun, "Kütahya'nın Türk Devri Mimarisi", a.e., s. 230-238, 515-524; Rifat Çini, Türk Çiniciliğinde Kütahya, İstanbul 1991, s. 24-25; a.mlf., Ateşin Yarattığı Sanat: Kütahya Çiniciliği, İstanbul 2002, s. 80-81.

Ebru Karakaya

TİMURTAŞÎ, Muhammed b. Abdullah

(محمّد بن عبد الله التمرتاشي)

Şihâbüddîn (Şemsüddîn) Muhammed b. Abdillâh b. Ahmed el-Ömerî et-Timurtâşî el-Gazzî (ö. 1006/1598)

Hanefî fakihi.

Gazze'de doğdu. Aslen Hârizm'in Timurtaş (Tümürtâş) köyündendir. Hayatı hakkındaki bilgiler Muhibbî'nin Ḫulâṣatü'l-es̱er'de verdiklerinden ibaret olup daha sonraki müellifler bunları tekrarlamıştır. İlk öğrenimine Gazze'de başladı; Şâfiî müftüsü Şemseddin İbnü'l-Meşrikī el-Gazzî'den ders aldı. Ardından birkaç defa gittiği Kahire'de tahsiline devam etti. Emînüddin İbn Abdül'âl, Zeynüddin İbn Nüceym ve 974 (1566) yılında Kahire kadısı olan Kınalızâde Ali Efendi'den ders okudu. Daha sonra memleketine döndü ve önde gelen bir âlim olarak adını duyurdu; tedrîs ve fetva ile meşgul oldu, bu arada birçok öğrenci yetiştirdi. Bunlar arasında iki oğlu Sâlih ve Mahfûz et-Timurtaşî, Abdünnebî el-Halîlî, Burhâneddin Mahmûd b. Eyyûb el-Fütyânî ve Kudüs müftüsü Abdülgaffâr b. Yûsuf el-Acemî gibi isimler anılır. Muhibbî, Timurtaşî'nin 1004 yılı Receb ayı sonunda (Mart sonu 1596) altmış beş yaşında Gazze'de vefat ettiğini kaydederse de Tuḥfetü'l-aḳrân adlı eserini 5 Cemâziyelâhir 1005 (24 Ocak 1597), bunun şerhi olan Mevâhibü'l-mennân'ı 21 Rebîülâhir 1006'da (1 Aralık 1597) tamamladığına dair bilgiden hareketle ölüm tarihinin Receb 1006 (Şubat 1598), Muhibbî'deki tarihin ise bir istinsah hatası olduğu anlaşılmaktadır (Arberry, II, 45; Müsʿifetü'l-ḥükkâm, neşredenin girişi, I, 16-17).

Eserleri. 1. Tenvîrü'l-ebṣâr ve câmiʿu'l-biḥâr. 995 (1587) yılında tamamlanan eser güvenilir fıkıh kitaplarındaki meselelerin derlendiği, bilhassa müftü ve kadılar için el kitabı mahiyetinde özlü bir metindir. Birçok yazma nüshası mevcut olan eseri (meselâ Nuruosmaniye Ktp., nr.

1430-1437; Beyazıt Devlet Ktp., Bayezid, nr. 1894-1897, 8862; Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, nr. 2609, 3895, 7215, 8037, 8066, 8157; Hidîviyye Ktp., nr. 1005, 1006, 6831) başta müellifi ve diğer bazı âlimler şerhetmiş olup başlıcaları şunlardır: a) Muhammed b. Ali el-Haskefî, Ḫazâʾinü'l-esrâr ve bedâʾiʿu'l-efkâr. Şârihin vefatı sebebiyle nâfile namazlar bahsine kadar gelebilmiştir (Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, nr. 10104). b) Muhammed b. Ali el-Haskefî, ed-Dürrü'l-muḫtâr. Çok tanınan şerhin müstakil şekilde ve bazı hâşiyeleriyle birlikte baskıları yapılmıştır (İstanbul 1260, 1277, 1294, 1307, 1308; Kalküta 1243, 1268; Leknev 1280, 1293 [Hintçe tercümesiyle], 1294; Bombay 1278, 1309; Lahor 1305; Bulak 1254, 1272; Kahire 1268, 1293, 1299, 1307, 1318, 1321). Bu şerh üzerine Hanefî âlimi İbn Âbidîn Reddü'l-muḥtâr ʿale'd-Dürri'l-muḫtâr adıyla meşhur hâşiyesini kaleme almıştır (I-V, Bulak 1272, 1286; I-VIII, Kahire 1386). ed-Dürrü'l-muḫtâr'la ilgili ayrıca Muhammed b. Abdülkādir el-Ensârî (Nuḫbetü'l-efkâr, Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, nr. 2567-2570), Halîl b. Muhammed el-Fettâl (Delâʾilü'l-esrâr, Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, nr. 59, II. cilt; 9496, I. cilt), İbrâhim b. Mustafa el-Halebî (Tuḥfetü'l-aḫyâr, Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, nr. 5246, 6644, 8191, 8441, 9153, 11137; Hidîviyye Ktp., nr. 6824; TSMK, Emanet Hazinesi, nr. 749), İbn Abdürrezzâk (Silkü'n-naḍḍâr, Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, nr. 6662) ve Ahmed b. Muhammed et-Tahtâvî gibi âlimler hâşiye yazmıştır. Tahtâvî'nin hâşiyesi basılmıştır (Kalküta 1264; Kahire 1268, 1304; Bulak 1254, 1269, 1282). c) Molla Hüseyin b. İskender er-Rûmî, el-Cevherü'l-münîr fî şerḥi't-Tenvîr (Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 569; Edirne Selimiye Ktp., nr. 812; Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, nr. 8088). d) Abdürrezzâk b. Halîl b. Cüneyd er-Rûmî, Münîrü'l-efkâr şerḥu Tenvîri'l-ebṣâr. Murâdî dokuz cilt olan bu eseri gördüğünü belirtir (Silkü'd-dürer, III, 21). e) Muhammed b. Ebû Bekir el-Musannif el-Bursevî, Tebṣîrü'l-envâr ve Câmiʿu'l-esrâr fî şerhi Tenvîri'l-ebṣâr (İÜ Ktp., AY, nr. 421; Nuruosmaniye Ktp., nr. 1577; Murad Molla Ktp., Murad Molla, nr. 844). f) İsmâil b. Abdülbâkī el-Yâzicî, Meṭâliʿu'l-envâr ve levâmiʿu'l-efkâr (Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, nr. 8131). Mûsâ b. Es'ad el-Mehâsinî Tenvîrü'l-ebṣâr'ı Ḫulâṣatü't-tenvîr ve ẕaḫîretü'l-muḥtâc ve'l-faḳīr adıyla manzum hale getirmiştir (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 674). 2. Mineḥu'l-ġaffâr şerḥu Tenvîri'l-ebṣâr. Müellifin kendi eserine yazdığı şerh olup çeşitli yazmaları mevcuttur (meselâ Beyazıt Devlet Ktp., Bayezid, nr. 2050, 2316, Veliyyüddin Efendi, nr. 1155, 1156; İÜ Ktp., AY, nr. 2279; Nuruosmaniye Ktp., nr. 1570, 1571, 1573, 1575; Süleymaniye Ktp., Amcazâde Hüseyin

Paşa, nr. 229, 230; Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, nr. 2571, 8301, 10837). Bu şerh üzerine Hayreddin b. Ahmed er-Remlî Levâʾiḥu'l-envâr (Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, nr. 8102; Hidîviyye Ktp., nr. 6911) ve oğlu Necmeddin er-Remlî Netâʾicü'l-efkâr adıyla birer hâşiye kaleme almıştır. 3. İʿânetü'l-ḥaḳīr li-Zâdi'l-faḳīr. İbnü'l-Hümâm'ın namazla ilgili muhtasar eserinin şerhidir (Beyazıt Devlet Ktp., Bayezid, nr. 1992; Hidîviyye Ktp., nr. 962, sonunda müellifin bazı risâleleri bulunmaktadır). 4. Muʿînü'l-müftî ʿalâ cevâbi'l-müsteftî. Müftülerin en çok karşılaştıkları kelâm ve fıkıh konularını kapsayan eserin muhtelif nüshaları mevcuttur (Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, nr. 5157, 8100; Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 692; Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 1077; Beyazıt Devlet Ktp., Bayezid, nr. 2462). Oğlu Sâlih esere bir şerh yazmıştır. 5. Tuḥfetü'l-aḳrân. Hanefî fıkhına dair manzum bir eser olup müellif hattı nüshası İrlanda'da Chester Beatty Kütüphanesi'ndedir (nr. 3352/1, vr. 1-15). Bunun mikrofilmi Küveyt'te Maʻhedü'l-mahtûtâti'l-Arabiyye'de (nr. 836/1) ve Riyad'da Mektebetü Câmiati'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye'de (nr. 3352/1) bulunmaktadır. 6. Mevâhibü'l-mennân. Bir önceki eserin müellifi tarafından yapılan şerhidir. Müellif hattı nüshası İrlanda Chester Beatty Kütüphanesi'nde kayıtlı olan eserin (nr. 3352/2, vr. 16-284) mikrofilmi Küveyt'te Maʻhedü'l-mahtûtâti'l-Arabiyye (nr. 836/2) ve Riyad'da Mektebetü Câmiati'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye'de (nr. 3352/2) mevcuttur. Ayrıca iki nüshası Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (Emanet Hazinesi, nr. 756; Revan Köşkü, nr. 1602). 7. Fetâva't-Timurtaşî (Murad Molla Ktp., Murad Molla, nr. 1126; Kayseri Râşid Efendi Ktp., nr. 421; Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, nr. 6665, 7121, 8121, 8490; Hidîviyye Ktp., nr. 1254, 6888). 8. Müsʿifetü'l-ḥükkâm ʿale'l-aḥkâm. Kaynaklarda ve kütüphane kayıtlarında Müsʿifü'l-ḥükkâm ʿale'l-aḥkâm, el-Aḥkâm mimmâ yeteʿallaḳ bi'l-ḳuḍât ve'l-ḥükkâm gibi adlarla da anılır. Sâlih b. Abdülkerîm b. Ali ez-Zeyd tarafından Buġyetü't-tamâm fî taḥḳīḳi ve dirâseti Müsʿifeti'l-ḥükkâm ʿale'l-aḥkâm adıyla tahkik edilerek neşredilmiştir (I-II, Riyad 1416/1996). Timurtaşî'nin kaynaklarda adı geçen eserlerinden bazıları şunlardır: Şerḥu Kenzi'd-deḳāʾiḳ, Şerḥu'l-Viḳāye, Şerḥu'l-Menâr, ʿİṣmetü'l-enbiyâʾ, el-Vüṣûl ilâ ḳavâʿidi'l-uṣûl, Şerḥu'l-Vehbâniyye, Ḥâşiye ʿale'd-Dürer. Ayrıca çeşitli konularda risâleler yazmıştır (eserlerinin bir listesi için bk. Muhibbî, IV, 19; Müsʿifetü'l-ḥükkâm, neşredenin girişi, I, 32-47).

BİBLİYOGRAFYA

Yâkūt, Muʿcemü’l-büldân (Cündî), II, 53; Muhammed b. Abdullah et-Timurtaşî, Müsʿifetü’l-ḥükkâm

ʿale’l-aḥkâm (nşr. Sâlih b. Abdülkerîm b. Ali ez-Zeyd), Riyad 1416/1996, neşredenin girişi, I, 13-113; Muhibbî, Ḫulâṣatü’l-es̱er, IV, 18-20; Murâdî, Silkü’d-dürer, III, 21; Fihristü’l-Kütübḫâneti’l-Ḫidîviyye, III, 6-7, 28-29, 39, 47, 52, 88, 138, 140; Osman Mustafa et-Tabbâʿ, İtḥâfü’l-eʿizze fî târîḫi Ġazze (nşr. Abdüllatîf Zekî Ebû Hâşim), Gazze 1420/1999, IV, 87-89; Serkîs, Muʿcem, I, 641-642; Brockelmann, GAL, II, 404; Suppl., II, 427-429; Hediyyetü’l-ʿârifîn, II, 262; A. J. Arberry, The Chester Beatty Library, A Handlist of the Arabic Manuscripts, Dublin 1954, II, 45; M. Mutîʿ el-Hâfız, Fihrisü maḫṭûṭâti Dâri’l-kütübi’ẓ-Ẓâhiriyye: el-Fıḳhü’l-Ḥanefî, Dımaşk 1401/1980-81, I, tür.yer.; II, tür.yer.; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), VI, 239-240; Ahmet Özel, Hanefî Fıkıh Âlimleri, Ankara 1990, s. 124-125; Mv.Fs., IV, 150.

Ahmet Özel

TİMURTAŞÎ, Sâlih b. Muhammed

(صالح بن محمّد التمرتاشي)

Sâlih b. Muhammed b. Abdillâh et-Timurtâşî el-Gazzî (ö. 1055/1645)

Hanefî fıkıh âlimi.

980 (1572) yılında Gazze'de doğdu. Hayatına dair ilk kaynak olan Muhibbî'nin verdiği bilgiler son derece yetersizdir. Aslen Hârizm bölgesinde Timurtaş köyünden ilim geleneğine sahip bir aileye mensuptur. Babası Şemseddin et-Timurtaşî ünlü bir Hanefî fakihidir. Yine bir fıkıh âlimi olan oğlu Muhammed et-Timurtaşî (ö. 1035/1626) genç yaşta vefat etmiştir (ailenin önde gelen şahsiyetleri için bk. Osman b. Mustafa et-Tabbâ', IV, 86-102). Timurtaşî önce babasından ders almaya başladı, ilim tahsiline Kahire'de devam etti. Muhibbî onun mezhep fürûu konusunda derinleşmiş, araştırmacı bir âlim ve faziletli bir şahsiyet olduğunu kaydetmektedir.

Eserleri. 1. Zevâhirü'l-cevâhiri'n-neḍâʾir ʿale'l-Eşbâh ve'n-neẓâʾir. Zeynüddin İbn Nüceym'in el-Eşbâh ve'n-neẓâʾir adlı eserinin hâşiyesi olup 1014 yılı Şâban ayında (Aralık 1605) tamamlanmıştır. Bazı kütüphane kayıtlarında şerh diye anılan eserin birçok nüshası bulunmaktadır (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 945, Hamidiye, nr. 500, 628, Esad Efendi, nr. 713, 714; Millet Ktp., Murad Molla, nr. 800; Beyazıt Devlet Ktp., Bayezid, nr. 2382, Veliyyüddin Efendi, nr. 1147, 1148, 1149; Âtıf Efendi Ktp., nr. 774). 2. el-ʿİnâye fî şerḥi'n-Nuḳāye. Sadrüşşerîa'nın, dedesi Burhânüşşerîa Mahmûd b. Ubeydullah el-Mahbûbî tarafından kaleme alınan Viḳāyetü'r-rivâye'yi ihtisar ettiği en-Nuḳāye'si üzerine yazılan bir şerhtir (Konya Bölge Yazmalar Ktp., nr. 435). 3. Ebkârü'l-efkâr ve fâkihetü'l-aḫyâr. Brockelmann, İbn Zafer es-Sıkıllî'nin siyâsetnâme tarzındaki Sülvânü'l-muṭâʿ fî ʿudvâni'l-etbâʿ adlı kitabına benzeyen eserin Berlin Kraliyet Kütüphanesi'nde bir yazmasının bulunduğunu belirtir (GAL, II, 390). 4. el-Ḫaberü't-tâm fî ẕikri'l-arżi'l-muḳaddese ve ḥudûdihâ ve ẕikri arżi Filisṭîn ve ḥudûdihâ ve arâżi'ş-Şâm (nşr. Hamed Ahmed Yûsuf, Kudüs 1418/1997).

5. Zehrü'l-ekmâm fî aḥkâmi'l-ḥükkâm (İÜ Ktp., AY, nr. 1982). 6. el-Cevheretü'l-muḍıyye fî ḥaḳḳı ebeveyi ḫayri'l-beriyye (Süleymaniye Ktp., Çelebi Abdullah Efendi, nr. 198). 7. Fetḥu'l-mennân fî mefâḫiri Âli ʿOs̱mân (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2337). 8. Feyżü'l-müstefîż fî mesâʾili't-tefvîż (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1449, vr. 46-58). 9. Şerḥu Muʿînü'l-müftî fi'l-cevâbi ʿale'l-müsteftî (Afyonkarahisar İl Halk Ktp., nr. 17383; bk. Muʿcemü'l-maḫṭûtâṭ, s. 604). Babasının eseri üzerine yazılmıştır. Muhibbî, Timurtaşî'nin ayrıca Şerḥu Târîḫi Şeyḫilislâm Saʿdî el-Muḥaşşî, Şerḥu'l-Elfiyye (oğlu Muhammed'in nahve dair Elfiyye'sinin şerhidir), Manẓûme fi'l-fıḳh, Şerḥu Tuḥfeti'l-mülûk, Risâle fî seyyidinâ Muḥammed ve aḫîhi Hârûn ʿaleyhime's-selâm, Risâle fî ʿilmi'l-vażʿ adlı eserlerle birlikte birçok risâle kaleme aldığını belirtir ve Hayreddin er-Remlî'ye yazdığı bir mektubun başına eklediği şiirini kaydeder (Ḫulâṣatü'l-es̱er, II, 239-240).

BİBLİYOGRAFYA

Sâlih b. Muhammed et-Timurtaşî, Zevâhirü'l-cevâhir, DİB İstanbul Müftülüğü Ktp., nr. 247, vr. 1, 207; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 99; Muhibbî, Ḫulâṣatü'l-es̱er, II, 239-240; Brockelmann, GAL, II, 390, 401; Suppl., II, 425-426; Îżâḥu'l-meknûn, II, 126, 583; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 423; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), III, 195; Osman Mustafa et-Tabbâʻ, İtḥâfü'l-eʿizze fî târîḫi Ġazze (nşr. Abdüllatîf Zekî Ebû Hâşim), Gazze 1420/1999, IV, 86-102; Abdullah Muhammed el-Habeşî, Câmiʿu'ş-şürûḥ ve'l-ḥavâşî, Ebûzabî 1425/2004, I, 182, 565; III, 1866; Ahmet Özel, Hanefi Fıkıh Alimleri, Ankara 2006, s. 140; Muʿcemü'l-maḫṭûṭâti'l-mevcûde fî mektebâti İstânbûl ve Ânâṭûlî (haz. Ali Rıza Karabulut), [baskı yeri ve tarihi yok], I, 604.

Muharrem Kılıç

TÎN SÛRESİ

(سورة التين)

Kur'ân-ı Kerîm'in doksan beşinci sûresi.

Mekke döneminde Burûc sûresinden sonra nâzil olmuştur. Adını ilk âyette geçen "tîn" (incir) kelimesinden alır. Sekiz âyet olup fâsılası "م، ن" harfleridir. Kur'ân-ı Kerîm'de yemin edatı vâv ile başlayan sûrelerden olup nüzûl sebebiyle ilgili herhangi bir rivayete rastlanmamıştır. Müfessirler, mushafta bundan önce yer alan Duhâ ve İnşirâh sûrelerinde Cenâb-ı Hakk'ın resulüne lutfettiği nimetler söz konusu edilirken Tîn sûresinde Mekke müşriklerinin inkârlarına karşı deliller ortaya koymanın amaçlandığını kaydeder (Mâtürîdî, V, 485). Bedenî, zihnî ve kalbî yetenekleriyle insanın evrendeki konumu ve sorumluluğu ana fikrine dayanan Tîn sûresinin muhtevasını iki bölüm halinde ele almak mümkündür.

Sûrenin ilk üç âyetinde üzerine yemin edilen dört şeyden ilk ikisi incir ve zeytindir. Bunlarla, birer nimet olarak bizzat kendilerinin veya Cenâb-ı Hakk'ın daha önce vahiy indirdiği yerlerin kastedilmiş olması mümkündür. Yeminin üçüncü ve dördüncü unsurlarını meydana getiren Sînâ dağı ile "beled-i emîn" (Mekke-i Mükerreme) göz önünde bulundurulduğunda ikinci yorum daha isabetli görünür. Böylece Yahudiliğin, Hıristiyanlığın ve İslâmiyet'in doğduğu yerlere yemin edilerek (İbn Kesîr, XIV, 395) her üç dinin aslının bir olduğu ve hepsinin tevhid akîdesinde birleştiğine işaret edildiği söylenebilir. Daha sonraki yeminin konusunu teşkil eden insanın tabiatta bulunan sayısız varlıkların en güzeli olduğu belirtilir. Râgıb el-İsfahânî, bu âyette geçen "ahsen-i takvîm" terkibini, diğer canlılardan farklı olarak insanın tabiattaki her şey üzerinde hâkimiyet kurmasını sağlayan anlayıp kavrama yeteneği ve iki ayak üzerinde durabilmesi şeklinde yorumlamıştır (el-Müfredât, "ḳvm" md.). Kur'an'da insan türünün yaratılışına dair zikredilen özellikler bir arada düşünüldüğünde hem beden hem zihin hem his ve kalp yetenekleri bakımından üstünlüğü

ortaya çıkar. Bununla birlikte insanın melekle şeytan arasında bir konumda bulunması yüzünden inkâr yoluna saptığı takdirde aşağıların aşağısı seviyesine düşmektedir. 5. âyette en alt noktaya düşürme fiilinin Allah'a nisbet edilmesi, insanın O'nun tarafından yaratılmasını ifade eden bir önceki âyetin üslûbuyla uyum sağlamaya yönelik olup kulun irade ve isteği olmadan Cenâb-ı Hakk'ın onu kötü yola sevketmesi söz konusu değildir. Sûrenin 6. âyetinde iman edip yararlı işler yapanlar bunlardan farklı olarak ebedî mutlulukla müjdelenmiştir. Sûrenin son iki âyetinde insanın sorumluluk duygusunu en güçlü biçimde etkileyen âhiret hayatı, herkesin dünyada yaptığının karşılığını bulacağı ebediyet âlemi hatırlatılmakta, zihni ve gönlü gerçeklere açık olan insanlar tarafından o günün hiçbir bahane ile inkâr edilemeyeceği, ayrıca en âdil hükmün Allah tarafından verileceği vurgulu biçimde ifade edilmektedir.

Yatsı namazında Tîn sûresini okuduğu rivayet edilen Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "ve't-Tîn ve'z-zeytûn sûresini okuyup, 'Allah hüküm verenlerin en üstünü değil midir?' meâlindeki âyete gelen kimse, 'Evet, öyledir, ben O'na gönülden bağlananlardanım' desin" (Tirmizî, "Tefsîr", 95). Bazı tefsirlerde yer alan, "Allah, Tîn sûresini okuyan kimseye dünyada kaldığı sürece âfiyet ve güçlü imandan oluşan iki özellik verir, öldüğünde de bu sûreyi okuyanların sayısı kadar sevap ihsan eder" meâlindeki hadisin (Zemahşerî, VI, 402; Beyzâvî, IV, 432) mevzû olduğu kaydedilmiştir (Muhammed et-Trablusî, II, 728). İdrîsiyye tarikatının kurucusu Ahmed b. İdrîs'e Tefsîrü sûreti't-Tîn ile (Millî Ktp., nr. 4407, vr. 11b-13b) Ve't-Tîni Sûresinin Tefsiri (Süleymaniye Ktp., Osman Huldi Öztürkler, nr. 10, vr. 8) adıyla iki risâle nisbet edilmektedir. Muhtâr Sâlim, eṭ-Ṭıbbü'l-İslâmî beyne'l-ʿaḳīde ve'l-ibdâʿ adlı eserinde (Beyrut 1408/1988, s. 385-391) Tîn sûresine atıfta bulunarak incirle zeytinin besleyici ve tedavi edici özelliklerini anlatmıştır. Emanullah Polat, Tîn Sûresinin Tefsîri ve Sûre Işığında Kutsal Zaman ve Mekân Mefhumu adıyla yüksek lisans tezi hazırlamış (2000, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü), Emin Işık "Tîn Sûresi Üzerine Bir Tefsir Denemesi" adlı bir makale yazmıştır (Kur'an Mesajı İlmî Araştırmalar Dergisi, I/2 [1997], s. 76-80).

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, “Ez̠ân”, 102, “Tefsîr”, 95; Müslim, “Ṣalât”, 175; Taberî, Câmiʿu’l-beyân (nşr. Sıdkī Cemîl el-Attâr), Beyrut 1415/1995, XXX, 301-316; Mâtürîdî, Teʾvîlâtü Ehli’s-sünne (nşr. Fâtıma Yûsuf el-Hıyemî), Beyrut 1425/2004, V, 485; Zemahşerî, el-Keşşâf (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd v.dğr.), Riyad 1418/1998, VI, 402; Beyzâvî, Envârü’t-tenzîl, Beyrut 1410/1990, IV, 432; Ebü’l-Fidâ İbn Kesîr, Tefsîrü’l-Ḳurʾâni’l-ʿaẓîm (nşr. Mustafa Seyyid Muhammed v.dğr.), Cîze 1421/2000, XIV, 395; Muhammed et-Trablusî, el-Keşfü’l-ilâhî ʿan şedîdi’ż-żaʿf ve’l-mevżûʿ ve’l-vâhî (nşr. M. Mahmûd Ahmed Bekkâr), Mekke 1408/1987, II, 728; Âlûsî, Rûḥu’l-meʿânî (nşr. M. Ahmed el-Emed-Ömer Abdüsselâm es-Selâmî), Beyrut 1421/2000, XXX, 548-554; M. Tâhir İbn Âşûr, et-Taḥrîr ve’t-tenvîr, Beyrut 1421/2000, XXX, 370-381; Ca‘fer Şerefeddin, el-Mevsûʿatü’l-Ḳurʾâniyye ẖaṣâʾiṣü’s-süver, Beyrut 1420/2000, XII, 27-39; İbrâhim Ali es-Seyyid Ali Îsâ, el-Eḥâdîs̱ ve’l-âs̱ârü’l-vâride fî feżâʾili süveri’l-Ḳurʾâni’l-Kerîm, Kahire 1421/2001, s. 356-357; C. E. Bosworth, “Ṭīn”, EI² (İng.), X, 529-530; Rızâ Abbâsî, “Tîn”, DMBİ, XVI, 719-720; Mehîn Rızâî, “Tîn, Sûre”, Dânişnâme-i Cihân-ı İslâm, Tahran 1383/2004, VIII, 855-856; Seyyid Muhammed Hüseynî-Mahbûbe Müezzin, “Sûre-i Tîn”, DMT, IX, 412-413.

Abdülhamit Birışık

TİNBÜKTÎ

(bk. AHMED BÂBÂ et-TİNBÜKTÎ).

TİNBÜKTÜ

Mali Cumhuriyeti’nde tarihî bir şehir.

Aynı adı taşıyan idarî bölümün merkezi olan Tinbüktü (Timbüktü) şehri, Mali’nin orta kesimlerinde Nijer nehrinin büklüm yaptığı yerde nehrin sol kıyısına 10 km. kadar uzaklıkta kurulmuştur. Şehrin tarihi XI. yüzyılın sonlarına kadar iner. Adını, Tevârikler’in yaz aylarında hayvanlarını otlatmak için Nijer nehri kenarında kurdukları çadırlarda yaşayan Büktü adındaki yaşlı bir kadından aldığı söylenir. Çadırların yerinde kurulan köy ticarî bir kavşakta bulunması dolayısıyla giderek büyümüş ve XIV. yüzyılda bölgenin önemli bir şehri haline gelmiştir. Büyük Sahrâ’nın güney ucunda yer alan Tinbüktü’den ilk defa İbn Battûta bahseder. 754 (1353) yılında buraya gelen ve hâkimlerinin Berberî Sanhâce kabilesinden Missûfe Berberîleri olduğunu söyleyen İbn Battûta şehrin adını Tinbûktû (تنبوكتو) şeklinde yazmaktadır. Bazı Arapça kaynaklarda Timbükt olarak geçen isim, Abraham Cresques’in 1376’da çizdiği Katalan Atlası’nda Tenbuch biçiminde kaydedilmiş, İngilizce’ye Timbaktu, Fransızca’ya Tombouctou diye geçmiştir. Şehir Tadmeka, Gät, Fizan, Gao ve Kânim yoluyla Mısır, Hoggar (Haccâr) yoluyla Tunus, Sicilmâse yoluyla Fas, Mali yoluyla Batı Sudan’a bağlanmaktadır.

Murâbıtlar döneminde (1056-1147) İslâm dini Batı Sudan’da yayıldı; Tinbüktü ve Cenne şehirleri önemli merkezler haline geldi. Mali Sultanı Mense Mûsâ, sultanlığının sınırlarına kattığı Tinbüktü’yü (729/1329) önemli bir İslâm medeniyeti merkezine dönüştürdü. Komşu ülkelerdeki Mâlikî fakihlerini ülkesine çağırmak suretiyle ilmî hareketi canlandırmaya çalıştı. Onun zamanında Tinbüktü bölgedeki büyük şehirlerden biri, aynı zamanda önemli bir ilim merkezi oldu. Sultan, 1324’te hac dönüşünde Mekke’den getirdiği Endülüs asıllı mimar Ebû İshak İbrâhim es-Sâhilî el-Gırnâtî’ye Tinbüktü’de Arap mimarisi tarzında Cingareybîr (Djinger-ber) Camii’ni ve Madugu Sarayı’nı inşa ettirerek bu üslûbu ülkesine soktu. Bu yıllarda tüccarların yanı sıra Fas’taki ilim merkezlerinden ve Mısır’dan pek çok âlim Tinbüktü’ye gelip yerleşti. Mense Süleyman zamanında (1341-1360) daha da gelişen Tinbüktü 1430 yılına kadar Mali Sultanlığı’nın

hâkimiyetinde kaldı. Parlak dönemlerinden birini yaşadığı bu devirde yaşlı bir hanım tarafından Tinbüktü Üniversitesi olarak da bilinen Sankore Camii ve XIV. yüzyılın sonlarına doğru Şeyh el-Muhtâr Hamâhullah tarafından Sîdî Yahyâ et-Tâdilissî adına Sîdî Yahyâ (Muhammed Naddah) Camii yaptırıldı. İmam el-Hâc el-Akīb 1577-1578'de bu üç camiyi yeniden inşa ettirdi veya önemli eklemeler gerçekleştirdi.

Tinbüktü 1430'da Tevârikler'in eline geçti ve 1468 yılına kadar onlarda kaldı. Şehri Tevârikler'den alan Sünnî Ali Ber yirmi dört yıl süren hükümdarlığı sırasında (1468-1492) şehirde büyük tahribat yaptı; âlimler ve halk üzerinde baskı uyguladı. Bu yüzden halkın yanı sıra çok sayıda âlim ve tüccar başka şehirlere göç etti. Ali Ber'in aynı aileden Songay Sultanı Askiya Muhammed tarafından devrilmesinden sonra Tinbüktü eski canlılığını tekrar kazanmaya başladı, şehirden ayrılanların pek çoğu geri döndü. Böylece Tinbüktü yeniden Batı Afrika'nın en hareketli ilim ve kültür merkezi haline geldi. Aynı zamanda ekonomik gelişme sağlandı ve halkın refah seviyesi yükseldi. Tarihî dokusuyla dikkat çeken Tinbüktü bir asırdan fazla Songay Sultanlığı'nın idaresinde kaldı. Şehrin nüfusunun XVI. yüzyılın başında 70.000 ile 100.000 arasında olduğu tahmin edilmektedir. Sankore Camii'nin bünyesindeki medrese başta olmak üzere şehrin çeşitli yerlerindeki 180 medresede 25.000 öğrencinin eğitim gördüğü belirtilmektedir. Tinbüktü medreseleri Kahire ve Fas medreseleriyle yakın münasebet içindeydi. 1504 ve 1512 yıllarında

şehri iki defa ziyaret eden Hasan el-Vezzân burada Mağrib'den getirilen kitapların çok satıldığını ve ticarî hayatta en fazla gelirin kitap satışından elde edildiğini söylemektedir. XVI. yüzyılın ikinci yarısında Tinbüktü, Siyah Afrika'nın en önemli kültür merkezi oldu. Burada yetişen âlimler Mekke, Kahire, Merakeş ve Katsina'ya giderek İslâm dünyasının fikrî birikimine büyük katkı sağladılar. Mısır, Kuzey Afrika ve Endülüs başta olmak üzere İslâm dünyasının çeşitli bölgelerinden çok sayıda âlim Tinbüktü'ye geldi. Aynı yüzyılda Tinbüktü'nün şöhreti Avrupa'da da yayıldı. Müstahkem oluşu ve gizemliliği yanında altın, fildişi, tuz, kereste ve köle ticaretinin önemli merkezlerinden biriydi. Afrika'nın kuzey sahilleriyle Sahrâaltı bölgeleri arasında en önemli buluşma yeri olan Tinbüktü'de Fas, Merakeş, Tuât ve Dir'a gibi şehirlerden gelen Mağribli Sanhâce ve Missûfe Berberîleri ile Araplar yanında Tunuslular, Mısırlılar,

Tevârikler, Velâteler, özellikle Fûlânîler, Mandingler, Bornular, Bambaralar ve Fûtalılar gibi Sahrâaltı'nın farklı milletlerinden insanlar yaşıyordu.

Bölgenin zenginliği komşu ülkelerin buraya göz dikmesine yol açtı. Nitekim Batı Sudan'ı ele geçirip oradaki zengin altın yataklarına sahip olmak amacıyla Fas Sa‘dî Sultanı Ahmed el-Mansûr'un 999 (1591) yılında gönderdiği ordu Tondibi savaşında Gao'da hüküm süren Songay Sultanlığı'nı ortadan kaldırdı. Bilâdüssûdan'da ele geçirilen bol miktarda altın ve binlerce köle Merakeş'e götürüldü. Sultanlığın toprakları Osmanlı sistemi örnek alınıp bir eyalet haline getirildi ve o sırada Songay'ın ikinci önemli şehri olan Tinbüktü eyalet merkezi yapılarak Tinbüktü Paşalığı kuruldu. Songay sultanının yeni merkezde paşalara tâbi şekilde yaşamasına izin verildi. İşgal sırasında büyük tahribat gören Tinbüktü'de çok sayıda insan öldürüldü. Şehrin önde gelen âlimlerinden olan ve Sa'dîler'e karşı ilk hareketi başlatması dolayısıyla bu hareketin sembolü haline gelen Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî ile beraber birçok âlim Sa‘dî başşehrine götürüldü. On dört yıl Merakeş'te kalan ve orada Mâlikî fıkhı okutmaya devam eden Ahmed Bâbâ, 1017'de (1608) Tinbüktü'ye döndü ve Sankore Medresesi'nin başına geçti. Ahmed Bâbâ aynı zamanda Tinbüktü'deki seksen özel kütüphanenin en büyüğüne sahipti ve toplam 1600 cilt kitabı vardı.

Tinbüktü Paşalığı döneminde Bilâdüs-sûdan ve İslâm dünyasının birçok bölgesiyle yakın ilişkiler kuruldu; bu ilişkiler ilmî harekete de yansıdı. Malililer tahsil amacıyla Mağrib ülkeleri ve Mısır'daki medreselere giderken Arap ve Berberî asıllı âlimler Tinbüktü gibi ilim merkezlerinde dinî ilimleri okuttu. Ancak Tinbüktü paşalık döneminde önemli sıkıntılar yaşadı. Mağribli paşaların zulmü, Tevârik saldırıları, özellikle paşalığın son dönemlerinde paşalık mücadelesi yüzünden meydana gelen iç savaşlarda önemli tahribata mâruz kaldı. Ayrıca salgın hastalıklarda çok sayıda insan öldü. Diğer taraftan XVI. yüzyıldan itibaren Aravan ve Velâte şehirleri, Kādiriyye ve Ticâniyye tarikatlarının güçlü olduğu bölgenin yeni dinî merkezleri haline geldi. Tinbüktü eski önemini bir ölçüde kaybetse de bazı paşalar buradaki ilmî ve dinî hayatı canlı tuttular. Merakeş'in idaresindeki Bilâdüssûdan'ın büyük kadısı burada oturmaya devam etti. Târîḫu'l-Fettâş ve Târîḫu's-Sûdân gibi bölge tarihine dair iki önemli eserin müellifleri bu dönemde yaşadı.

Merakeşli askerlerin yerli kadınlarla evliliğinden doğan ve “arma” denilen çocukları Ebü’l-Mahallî liderliğinde 1163’te (1750) Tinbüktü’de yönetimi ele geçirdiler. Onların zamanında emîrlerle halkın temsilcisi konumundaki kadılar arasında belli bir uyum ortamı oluştu. 1760’ta Tevârikler’in zaptettiği Tinbüktü on yıl sonra Segu Bambaraları’nın hâkimiyetine girdi. Tevârikler 1792’de yönetimi tekrar aldılar. Bu devirde Tinbüktü yeni bir kalkınma dönemine girdi ve çok sayıda tüccar şehre gelmeye başladı. 1833’te Ahmedü Lobbo (Seku Amadü) tarafından kurulan Mâsînâ Sultanlığı, 1860’lı yıllarda üçüncü Tekrûr Devleti’nin kurucusu el-Hâc Ömer’in oğlu Ahmed el-Kebîr elMedenî’nin (Ahmed Tall) egemenliğine geçti. 1894’te Fransız işgal ordusu şehri Batı Afrika sömürgesine ilhak etti. Tinbüktü’nün hıristiyanların hâkimiyetine girmesi müslümanlar üzerinde derin izler bıraktı ve büyük yankılar uyandırdı. Devlet işlerinde çalışanların çocuklarına dinî eğitim vermek üzere Tinbüktü’de bir okul açan Fransızlar (1910) Şehri İslâm dünyasından koparmaya çalıştılar. Ancak Tinbüktülü âlimler Cezayir ve Mısırlı âlimlerle irtibatlarını devam ettirdiler.

Mali’nin bağımsızlığını kazanmasının ardından Tinbüktü yeniden İslâm kültürünün merkezi haline getirildi. Tinbüktü ve ülkenin kuzey bölgesindeki bütün okullarda Arapça zorunlu dil kabul edildi. Mali’de tarihî yazmaların bulunduğu en önemli kütüphane, Tinbüktü’de 1970’te Birleşmiş Milletler Eğitim ve Kültür Teşkilâtı’nın girişimiyle Centre de Documentation et de Recherche Ahmed Baba (CEDRAB) adıyla kuruldu ve Küveyt’in sağladığı maddî destekle 1977’de faaliyete geçti. Daha sonra çıkarılan bir kanunla burası yüksek eğitim enstitüsüne dönüştürülerek Institut des Hautes Etudes et de Recherches Islamiques Ahmed Baba (IHERIAB) adını aldı. Bu merkezde İslâmî ilimler alanında toplam 18.000 yazma eser bulunmaktadır. Eserlerin tamamına yakını Arapça olup çok azı mahallî dillerden Songay, Fulfulde (Peul/Pöl) ve Temaşek dillerindedir. En eskisi XIII. yüzyıla ait olan yazmalar için hazırlanan on üç katalogdan altısı yayımlanmıştır (Fihristü maḫṭûṭâti merkezi Aḥmed Bâbâ li’t-tevs̱îḳ ve’l-baḥs̱i’t-târîḫiyye bi-Timbüktü, London: al-Furqan Islamic Heritage Foundation,

1419/1998). Tinbüktü ve civarında sayıları altmışla seksen arasında olduğu belirtilen özel yazma eser kütüphanelerinde toplam 300.000 civarında eser

bulunduğu tahmin edilmektedir. Zor şartların yaşandığı çöl ikliminde böylesine önemli tarihî dokusundan dolayı "çöl incisi" diye anılan Tinbüktü 1988'de UNESCO tarafından insanlığın ortak mirası sayılan yerler arasına alınmıştır. 333 velînin kabrini barındırdığı söylenen şehir, 2006 yılında merkezi Fas'ın Rabat şehrinde olan İslâm Konferansı'na bağlı İslâm Eğitimi, Bilimi ve Kültürü Teşkilâtı (Organisation Islamique Pour l'Education, les Sciences et la Culture [ISESCO]) tarafından Afrika kıtasındaki İslâm kültür başşehri ilân edilmiştir. Şehir, eski kervan yolları üzerindeki ulaşım merkezi olma özelliğini yitirmiş olsa da nehir ulaşımı (iskelesi olan Kabara şehri vasıtasıyla) açısından önemini sürdürmektedir.

1824-1828 yılları arasında Mısır asıllı bir müslüman kılığında başta Tinbüktü ve Cenne Batı Afrika'nın önemli merkezlerini gezen René Caillié 1828'de buranın nüfusunu 12.000 olarak verir ve şehirdeki bütün siyahîlerin Kur'ân-ı Kerîm'i ezbere okuduğunu söyler. 1853 yılında şehre gelen Alman seyyahı Heinrich Barth ise 13.000 kişinin yaşadığını kaydeder. 1894'te Fransız sömürgesine giren Tinbüktü'nün nüfusunda azalma başladı ve 1926'da 5500 kişiye kadar indi. Şehrin nüfusu 2009 yılında 54.779 olarak tesbit edilmiştir. Tinbüktü idarî bölümünün sınırları içinde Diré, Goundam, Gourma-Rharous, Niafunké şehirleriyle Tinbüktü şehrinin yakın çevresinde Alafia, Ber, Bourem-Inaly, Lafia, Salam beldeleri bulunmaktadır. Mali Cumhuriyeti'nin ortalarından kuzeydoğusuna doğru geniş bir alanı kaplayan Tinbüktü idarî bölümü 1990'lı yıllarda Tevârik direnişi yüzünden zor günler yaşamış, ancak 27 Mart 1996 tarihinde devletle direnişçiler arasında barış antlaşması imzalanmıştır. Bu önemli günün hâtırasına şehirde la Flamme de la Paix adını taşıyan bir anıt inşa edilmiştir. Tinbüktü'de yetişen âlimler İslâm kültürünün bölgede yayılmasında önemli rol oynamıştır. Songay İmparatorluğu devrinde büyük kadılık görevinde bulunan ve mezarı günümüzde Tinbüktü'deki önemli ziyaretgâhlardan biri olan Mahmûd b. Ömer et-Tinbüktî, Muhammed Bâgyu', Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî ve babası Ahmed b. Hâc Ahmed, başlangıçtan 1666 yılına kadar Bilâdüssûdan'ın içtimaî, dinî ve kültürel tarihini ihtiva eden Târîḫu'l-Fettâş adlı eserin müellifi Mahmûd b. Mütevekkil Kâ't, Bilâdüssûdan tarihinin ikinci önemli kaynağı sayılan Târîḫu's-Sûdân'ın müellifi Abdurrahman b. Abdullah es-Sa'dî Tinbüktülü âlimlerin en meşhurlarıdır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Battûta, er-Riḥle, Beyrut 1987, s. 700; Hasan el-Vezzân, Vaṣfü İfrîḳıyye, II, 165-167; Mahmûd Kâʿti et-Tinbüktî, Târîḫu'l-Fettâş (nşr. ve trc. O. Houdas-M. Delafosse), Paris 1964, tür.yer.; Abdurrahman b. Abdullah es-Saʿdî, Târîḫu's-Sûdân (nşr. ve trc. O. Houdas), Paris 1964, tür.yer.; Mavlāy al-Qāsim b. Mavlāy Sulaymān, Tombouctou au milieu du XVIIIe siècle (nşr. ve trc. M. Abitbol), Paris 1982; M. Abitbol, Tombouctou et les arma, Paris 1979; Muhammed el-Garbî, Bidâyetü'l-ḥükmi'l-maġribî fi's-Sûdâni'l-Ġarbî, Küveyt 1982, s. 282-286, 573-578; R. Caillié, Voyage à Tombouctou, Paris 1982, I-II; İsmâil el-Arabî, eṣ-Ṣahrâʾü'l-kübrâ ve şevâṭıʾühâ, Cezayir 1983, s. 311-316; Elias N. Saad, Social History of Timbuktu, Cambridge 1983, tür.yer.; Charles Abdoulaye Danioko, "Tombouctou", Culture et civilisation islamiques: le Mali, Rabat 1408/1988, s. 76-79; S. M. Cissoko, Tombouctou et l'empire Songhay, Paris 1996; M. Celâl Abbas, "Timbüktû: Aḳdemü merâkizi'l-İslâm fî Ġarbi İfrîḳıyye", ME, sy. 10 (1965), s. 1078-1085; H. T. Norris, "Sanhajah Scholars of Timbuctoo", BSOAS, XXX (1967), s. 634-640; J. Cuoq, "La famille Aqit de Tombouctou", IBLA, sy. 141 (1978), s. 85-102; Abdülhamîd el-Herâme, "Tinbüktû: Nâfiẕe ʿale't-târîḫ ve't-türâs̱i'l-İslâmî", Mecelletü Külliyyeti'd-daʿveti'l-İslâmiyye, sy. 4, Trablus 1987, s. 228-235; Jean-Michel Djian, "Les manuscrits trouvés à Tombouctou", Le monde diplomatique, LI/605, Paris 2004, s. 16; B. Carra de Vaux, "Timbuktu", İA, XII/1, s. 333-334; J. O. Hunwick, "Timbuktu", EI² (İng.), X, 508-510.

Ahmet Kavas

TÎPÛ SULTAN

(ö. 1213/1799)

Meysûr sultanı (1782-1799).

1163 (1750) yılında günümüzde Bangalur (Bangalore) bölgesindeki Devanahalli'de doğdu. Asıl adı Feth Ali olup Hindistan'ın güneybatısında kurulan müslüman Meysûr Sultanlığı'nın kurucusu Haydar Ali Han'ın oğludur. Bir Hindu racalığı olan Meysûr'u ele geçirip (1760) burada hâkimiyet tesis eden, XVIII. yüzyılın sonlarına doğru Bâbürlü Sultanı Evrengzîb'in Güneybatı Hindistan'ı egemenliği altına alması üzerine onunla anlaşan ve bölgedeki en büyük rakibi Maratalar'a karşı ittifak oluşturan Haydar Ali, aynı zamanda Fransızlar'la anlaşarak bölgede ilerleyişine devam etmek isteyen İngilizler'e karşı direniyordu. Gençlik yılları bu mücadeleler içinde geçen Feth Ali iyi bir eğitim aldı. Arapça, Farsça, Urduca öğrendi; âlim, şair ve asker olarak yetişti. Daha on beş yaşında iken babasının yanında ilk Meysûr-İngiliz savaşına katıldı (1776). Şubat 1782'de cereyan eden İkinci Meysûr savaşında İngilizler'i mağlûp edince büyük ün kazandı. Aynı yılın sonunda babasının vefatı üzerine tahta geçti. Ardından bölgedeki küçük krallıkları ilhak etti, Maratalar ve Nizamlar üzerine üstünlük sağladı.

Tîpû Sultan bir taraftan İngilizler'e karşı Fransızlar'la iş birliğini devam ettirirken diğer taraftan Osmanlı Devleti ve Afgan Hanlığı ile ittifak girişiminde bulundu. Bu çerçevede 1786'da 700 kişilik bir elçilik heyetini İstanbul'a gönderdi. Heyet Muskat, Buşira, Basra ve Bağdat yoluyla bir buçuk yılda İstanbul'a ulaştı. İngilizler'e karşı askerî yardım, ayrıca ticarî ilişkilerin geliştirilmesini isteyen Tîpû Sultan'ın Osmanlı halifesinden bir hilâfet beratı talep ettiği kaynaklarda belirtilir. Osmanlılar'dan bu şekilde berat istenmesinin ilk ve tek örneği olan bu hadise Osmanlı hilâfetinin başka ülkelerdeki algılanışı bakımından önemlidir. Tîpû Sultan, I. Abdülhamid'e yazdığı mektupta İngilizler'in bölgede büyük tahribat yaptıklarını, insanları zorla hıristiyanlaştırdıklarını, bunlara karşı cihada

devam edebilmesi için desteğe ihtiyacı bulunduğunu bildiriyor, ticarî iş birliğinin yanı sıra

asker ve mühimmat istiyordu. Ancak Osmanlı Devleti bu sırada Rusya ile savaş halinde olduğundan İngiltere'yi karşısına almak istemiyordu. Tîpû Sultan'a gönderilen cevabî mektupta her şeye rağmen barışın korunması tavsiye edilmişti. İstanbul'dan bekledikleri desteği alamayan heyet mensupları benzer taleplerle Paris'e, ardından İngilizler'i krala şikâyet için Londra'ya gitmek üzere ayrıldılar. Bu arada İngiliz, Marata ve Haydarâbâd Nizamlığı askerlerinden oluşan müttefik güçlere karşı yenilgiye uğrayan Tîpû Sultan (1792) bu defa Fransızlar'la bir ittifak girişiminde bulununca İngilizler, III. Selim'e başvurup müslümanların önderi sıfatıyla düşmanlığı sona erdirmesi için Tîpû Sultan'a tavsiyede bulunmasını istediler. Bunun üzerine III. Selim, Tîpû Sultan'a Rebîülâhir 1213 (Eylül 1798) tarihinde bir mektup göndererek Fransızlar'ın Mısır'ı işgallerinden söz etti; asıl İslâm düşmanın Fransızlar olup amaçlarının İslâm âlemini işgal etmek olduğunu, kesinlikle Fransızlar'a inanılmaması gerektiğini söyledi ve ihtiyaç halinde ara buluculuk yapabileceğini bildirdi. Bu mektuba cevaben Tîpû Sultan, III. Selim'e Fransızlar'a karşı tedbirli davranacağını, ancak İngilizler'e de güvenilemeyeceğini belirten iki mektup daha gönderdiyse de bunlar İstanbul'a ulaşmadan Tîpû Sultan, Srirangapatam savaşında yenilerek hayatını kaybetti (29 Zilkade 1213/4 Mayıs 1799). Türbesi Srirangapatam'dadır; burada ayrıca Mescidi Âlî ve büyük sarayı ile Derya Devlet adlı yazlık kasrı dikkat çeker. Onun ölümünden sonra İngilizler'in Güney Hindistan'da yayılışının önündeki en büyük engel olan Meysûr Sultanlığı toprakları İngiliz hâkimiyetine girdi.

Tîpû Sultan saltanatı sırasında tarımın gelişmesine büyük önem vermiş, imar faaliyetlerinde bulunmuş, barajlar, yollar ve limanlar yaptırmıştır. Sri Lanka, Afganistan, Fransa, Osmanlı ve İran gibi ülkelerle ticareti geliştirmiş, tüccar, âlim ve sanatkârların Meysûr'a gelmesini sağlamıştır. Kendi adına para bastırmış, yeni takvim, yeni ölçü tartı birimleri ve malî sistem oluşturmuştur. Tîpû Sultan ayrıca Hindistan askerî tarihinde roketin mûcidi olarak bilinir; bu roketlerden ikisi Londra'da bulunmaktadır (Royal Artillery Museum). İlme ve kitaplara meraklı olan Tîpû Sultan'ın kurduğu zengin kütüphanenin bir bölümü 1806'da İngilizler tarafından Londra'ya, bir bölümü de 1808'de Kalküta'daki Asiatic Society of Bengal'e

nakledilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, Nâme-yi Hümâyun Defteri, IX, 178, 209-211; Mir Hussain Ali Khan Kirmani, History of Tipu Sultan (trc. W. D. Miles), Lahore 1974; G. P. Taylor, The Coins of Tipu Sultan, Oxford 1914; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, IV/2, s. 156, 160, 161; Mohibbul Hasan Khan, History of Tipu Sultan, Calcutta 1951; a.mlf., Tipu Sultan's Mission to Constantinople, Delhi 2005; L. B. Bowring, Haidar Ali and Tipu Sultan and the Struggle with the Musalman Powers of the South, New Delhi 1974; B. Sheikh Ali, Tipu Sultan: A Study in Diplomacy and Confrontation, Mysore 1982; Azmi Özcan, Pan-İslamizm: Osmanlı Devleti, Hindistan Müslümanları ve İngiltere (1877-1924), Ankara 1997, s. 18-21; N. B. Pande, Aurangzeb and Tipu Sultan: Evaluation of Their Religious Policies, Delhi 1997; K. Brittlebank, Tipu Sultan's Search for Legitimacy: Islam and Kingship in a Hindu Domain, Delhi 1997; State and Diplomacy Under Tipu Sultan: Documents and Essays (ed. Irfan Habib), Delhi 2001; Mohammad Ilyas Nadvi, Tipu SultanA Life History, Delhi 2004; Hidayat Hosain, "The Library of Tipu Sultan", IC, XV (1940), s. 139-167; Yusuf Hikmet Bayur, "Tipu Sultan ile Osmanlı Padişahlarından I. Abdülhamid ve III. Selim Arasındaki Mektuplaşma", TTK Belleten, XII/47 (1948), s. 617-654.

Azmi Özcan

TİRAN

Arnavutluk'un başşehri.

Heybetli Dajti dağının (1610 m.) eteklerindeki tepelik alanla verimli ovaların birleştiği kesimde deniz seviyesinden 110 m. yükseklikte yer almaktadır. Tiran adı etrafında birçok faraziye ileri sürülürse de bunlardan hiçbiri ikna edici görünmez. Tiran 1614 yılından itibaren ortaya çıkan bir Osmanlı şehridir, ancak yöresinde tarih öncesi dönemden kalan yerleşme yerleri olduğu bilinmektedir. Tiran ovasında bulunan İlirler'e ait pek çok sayıdaki yer adları burada en azından 3000 yıldır Arnavutlar'ın yaşadığını ortaya koyar. Küçük bir kasaba şeklinde Tiran'dan ilk defa, Marin Barletius'un Tarih'inden nakledilen 1418 tarihli Venedik belgesinde söz edilir. Bölgenin 835 (1431-32) tarihli ilk Osmanlı tahririnden anlaşıldığına göre bu kesimde bazıları elli hâne, çoğunluğu beş ve yirmi hâne nüfusa sahip köyler vardır, bu durum yörenin nisbeten sık nüfuslu bir iskân alanı olduğunu gösterir. Bunların arasında günümüzde Tiran'ın bir banliyösü durumundaki Kamza köyü de bulunmaktadır. Osmanlı öncesi dönemde yerleşmeler daha çok korunaklı yerlerde, tepelerde iken ovalık kısımda herhangi bir iskân izi görülmez.

Tirana ovası ve aynı adı taşıyan mezraası, İskender Bey ile Osmanlılar arasındaki uzun mücadelelerde (1450-1478) Büyük Tiran ve Küçük Tiran diye zikredilir. XV. yüzyılın sona ermesiyle birlikte bölgede artan nüfusun etkisiyle ekonomik canlanma görülür. 991 (1583) tarihli Ohri (Ohrid) Sancağı Defteri'nde tepelerdeki 110 köy ve kısmen verimli hale getirilen ovadaki 2900 hâne kaydedilir. 1591'de Makedonya'daki Ohri'ye giden Venedikli seyyah Lorenzo Bernado'nun Tiran ovasını geçen yol üzerinde Makedonya'daki Struga'dan gelen ve Lezhë (Leş) Limanı'na hareket eden 500 atlık bir kervan gördüğünü söylemesi Tiran bölgesinden geçen ticaretin önemini ortaya koyar. 1614 yılında Petrela Kalesi yakınındaki Mulleti köyünde Osmanlı asilzadesi Sulejman Bargjini (Berkinzâde) bir cami, hamam, han ve Tiran'da bir imaret yaptırdı; ayrıca pazar yeri ilâve ederek köyün kasabaya dönüşmesine katkıda bulundu. Bu kasaba, Balkanlar'ın içlerine doğru giden büyük ticaret yollarıyla bağlantılı olan ovada bir ticaret

merkezi olarak sivrildi; daha verimli bir ekonominin ve daha büyük bir nüfusun temel ihtiyaçlarına cevap verebilecek şekilde ortaya çıktı.

1072'de (1661-62) Evliya Çelebi tarafından Tiran'ın bu anlamda canlı bir tasviri yapılır. Zahmetli Kërraba geçidinden gelerek kasabaya ulaşan Evliya Çelebi buranın Ohri sancağına bağlı olduğunu, bir voyvoda ile bir kadının görev yaptığını, birçok camisi, hanları, hamamları, alışveriş yapılan sokakları ve meyve bahçeleri bulunduğunu yazar. Kasaba geniş bir düzlükte kurulmuştur ve bütün binaları kiremitle kaplanmıştır (Seyahatnâme, VI, 106). Bu kısa tasvir bir klişe de olsa Tiran'ın köyden kasaba haline geldiğine ve önem kazandığına işaret eder. XVII ve XVIII. yüzyıllarda Tiran tarım ürünlerinin ticaretinin yapıldığı nisbeten küçük bir merkez halinde kaldı. 1769 yılında buradan Venedik'e 2600 varil zeytinyağı ihracatı yapıldığı, pamuklu ve ipekli üretiminin bulunduğu, seramik ve kuyumculuk dahil metal işler ve dericilikle uğraşıldığı dikkati çeker. XVII. yüzyıl resmî Osmanlı kaynakları o dönemde Tiran'ın bir kadılık merkezi olmadığını gösterir. XVIII. yüzyılın sonuna doğru şehir, daha önceden önemli yerleşim birimleri olan Petrela ve Akçahisar'ın (Kruya) önemini kaybedip nüfusun Tiran'a taşınması sebebiyle büyük değer kazandı.

1703'te Tiran'da 400 hâne ve 3000 kişilik nüfusun bulunduğu zikredilir. 1820'de bu rakam iki katından daha fazladır. 1793'te Molla Bey Bargjini (Berkinzâdeler) tarafından büyük bir caminin yapımına başlanması da şehrin önemini gösterir.

Molla Bey şehrin kurucusu olan Sulejman Bargjini'nin soyundan gelmektedir. 1800'den hemen önce Kruyalı olan Toptani ailesi Tiran'a yerleşti. Bu durum, Toptanizâde Kaplan Paşa ile Bargjiniler ve kuzeydeki İşkodra bölgesinden Buşatlı İbrâhim Paşa arasında uzun sürecek bir savaşa yol açtı. Savaşın sonuçlarından biri 1614'te kuruluşunun ardından Tiran'ın ilk hıristiyan sakinlerinin ortaya çıkışıdır. Zira Korça ve Pogradec bölgesinden göç eden Ortodoks Ulahlar bu bölgeye iskân edildi. Bunlar Tiran'a yerleştikten sonra şehirde ilk kiliselerini inşa ettiler. Savaşın bir diğer neticesi Molla Bey Camii'nin, bunun oğlu Edhem Bey tarafından tamamlandığı 1238 (1822-23) yılına kadar inşa halinde kalmasıdır. Cami inşasının hikâyesi Türkçe yazılmış iki büyük kitâbede yer alır. Caminin dışı kadar içi de geç Avrupa ve Osmanlı tarzının bir karışımı olan canlı duvar

boyamalarıyla süslenmiştir. Bu cami Tiran'da ayakta kalan tek camidir.

Pek çok Batılı seyyah XIX. yüzyıl Tiran'ını misafirperver, müreffeh ve temiz bir şehir diye tanımlar. Georg von Hahn etrafı uzun kavaklar ve selvi ağaçlarıyla çevrilmiş, canlı biçimde boyalı camilerden hayranlıkla söz eder. 2000 hânesi olan Tiran'da sadece 100 hâne müslümanlara aittir. 1858'de Fransız konsolosu H. Hecquard civarındaki verimli ova kadar şehrin güzel karakterini vurgular, bunun yanında Tiran'ın Arnavutluk'un en "oryantal" (Doğu görünümlü) şehri olduğunu belirtir. XX. yüzyılın başlarında Ippen Tiran'ın büyüdüğünü kaydeder. Bu dönemde Tiran'ın 13.000'i müslüman, 1300'ü Ortodoks, geri kalanı Katolik toplam 15.000 kişilik nüfusu vardır. XVIII. yüzyılın ilk yarısında el sanatları, hizmet ve ticaret erbabının 400 civarında dükkânı bulunmaktaydı. XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren bunların sayısı 730'a çıktı. Bu devirde Tiran pazarında yıllık 100.000 m. yün ve pamuklu elbise, abâ ve 160.000 m. yüksek kalitede kadife satılıyordu. Osmanlı döneminin sonunda Tiran'da kırk cami ve mescid bulunduğu ifade edilir.

1310 (1892-93) tarihli İşkodra Vilâyeti Salnâmesi, Tiran'ın 1023 (1614) yılında İran'daki savaşta hayatını kaybeden Süleyman Paşa tarafından kurulduğunu belirtir. Buna göre paşanın cenazesi Tiran'a götürülerek yaptırdığı caminin bitişiğinde yer alan tekkeye defnedilmiştir. Tiran kazası 101 köyü içermekte, 31.383'ü müslüman olan toplam 32.322 kişilik nüfusa sahip bulunmaktadır. Nüfusun geri kalanı Ortodoks veya Katolik'tir. Kazada altı cami, elli dokuz mescid, kırk yedi tekke ve zâviye, bir medrese, bir rüşdiye, on üç ibtidâî mektep, bir Rum, bir Katolik mektebi, iki Rum ve bir Katolik kilisesi vardır. Bunların dışında bir hamam, bir saat kulesi, otuz bir han, yirmi meyhane ve bir eczahane mevcuttur. Kāmûsü'l-a'lâm'a göre ise İşkodra vilâyetine bağlı Draç (Durazzo) sancağındaki Tiran 17.000 kişilik nüfusa sahip bir kaza merkezidir.

Balkan savaşları esnasında (1912-1913) Tiran öncelikle Sırp ordusu tarafından işgal edildi. 1913'te yeni bir grup Makedonya'nın batısındaki Debre'den şehre gelip yerleşti. Ardından bir liman şehri olan Draç'ın eski sakinlerinin iskân edildiği yeni bir mahalle ortaya çıktı. 1920 Ocak ayı sonunda Luşinye'de (Lushnjë) yapılan millî kongre esnasında Tiran yeni Arnavutluk Devleti'nin başşehri ilân edildi. Bu durum şehrin dış

görünümünde büyük bir değişim başlattı ve gelişmesine yol açtı. Tiran'ın 1938'de 25.000 nüfusu vardı. Kral Ahmed Zogu idaresi döneminde özellikle İtalyan işgalinde (1939-1943) büyük bir yapılanma hareketi başlatıldı. Kral için bir saray, ayrıca pek çok sayıda bakanlık binası inşa edildi. Şehrin tren istasyonuyla birlikte yeni merkezin ekseni değişti. Ortadaki Skenderbeg (İskender Bey Meydanı) şehrin merkezi ve mimari belirleyicisi oldu. Meydandaki en önemli yerlerden biri de Edhem Bey Camii ile yanındaki 1830 tarihli Saat Kulesi'dir.

II. Dünya Savaşı'nda şehir, 27 Ekim-17 Kasım 1944 arasında işgalci Alman güçleriyle komünist gerillalar arasındaki şiddetli çatışmalarda çok zarar gördü. Bu mücadele esnasında 1023 (1614) tarihli eski cami (Xhamia ë Vjeter) yıkıldı. Özgürlüğün ardından çok sert bir komünist diktatörlük iktidarı ele geçirdi ve çeşitli yaptırımlar uyguladı. Savaştan sonraki yıllarda Tiran ülkenin büyük bir endüstri merkezi olma yönünde yeniden yapılandı. Bu durum hızlı bir nüfus artışına yol açtı. 1957'de Tiran'da ilk Arnavutluk Tiran Üniversitesi kuruldu, ardından kültürel yapılar inşa edildi. 1967'de Arnavutluk kültür devrimi esnasında bütün dinler ortadan kaldırıldı ve din mensupları baskı altında tutuldu. Daha sonra camiler, tekkeler, kiliseler ve manastırlar yıkıldı. Sadece sanatsal değeri olan büyük yapılar sağlam bırakıldı, bunlar itinalı biçimde onarıldı.

1990 yılında komünist diktatörlüğün sona ermesinin ardından çeşitli dinler yeniden canlandı ve kurumlaştı. Günümüzde Tiran şehrinde bir Roma Katolik ve bir Ortodoks başpiskoposluğu, bir medrese ve bir Katolik üniversitesi bulunmaktadır. Halvetiyye tarikatına ait tekke millî kütüphanenin

arkasındaki eski alanda 1990'da yeniden inşa edildi. 1991'de, bir zamanlar çok önemli olan Bektaşî tarikatına ait tekke şehrin ucunda yer alan diğer bir tekke ile birlikte tekrar aktif hale getirildi ve Baba Reşad liderliğinde görkemli bir Bektaşî merkezi yaptırıldı; 1998'de Rifâî tekkesi yeniden inşa edildi. Komünizmin çökmesinden sonraki ilk on yılda Tiran'da büyük bir nüfus patlaması oldu. Ancak bu durum plansız ve karmaşık biçimde yüksek binaların yapımına, her yerde gecekonduların ortaya çıkmasına ve kamusal alandaki yerlerde yasak yapıların artışına yol açtı. 2000 yılından günümüze kadar Tiran Belediyesi büyük bir alt yapı düzenleme hamlesi başlatarak

yeni yollar yaptı, parklar ve yeşil alanlar kurdu, halkın huzurunu sağlayacak önemli tedbirler aldı. 2006 Aralık ayında Tiran'ın nüfusu kayıtlı olmayan pek çok kişiye rağmen 600.339 idi. Resmî kaynaklara göre gerçek sayı 895.000'e yaklaşmaktadır. Diğer eski komünist ülkelere göre Tiran'da çeşitli dinî cemaatler arasındaki iç içe yaşam dikkat çekecek biçimde uyumludur.

BİBLİYOGRAFYA

Hicrî 835 Tarihli Sûret-i Defteri Sancak-i Arvanid (nşr. Halil İnalcık), Ankara 1954, s. 103; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, VI, 106; G. von Hahn, Albanische Studien, Jena 1854, s. 868-886; H. Hecquard, Histoire et description de la haute Albanie, Paris 1858, s. 255-256; İşkodra Vilâyeti Salnâmesi, İstanbul 1310, s. 114-121; A. Degrand, Souvenirs de la haute Albanie, Paris 1904, s. 183-194; Theodore Ippen, "Von Alessio über Kroja nach Tirana und Ismi", Zur Kunde der Balkanhhalbinsel (ed. C. Patsch), Wien-Leipzig 1904, s. 79-80; Guide d'Albanie (ed. Çun Jonuzi), Tirana 1958, s. 220-233; A. Meksi-G. Frasheri, "Arhitektura dhe restaurimi i xhamisë së Haxhi Ethem Beut e Tiranës", Monumente historike në vendim tonë, Tirana 1978, s. 110-114; Koço Miho, Trajta të profilit urbanistik të qytetit të Tiranës (prej fillimeve deri më 1944), Tirana 1987; a.mlf., "Kontributi i traditës vendëse ne arkitekturën e xhamis të Tiranës", Monumentet, sy. 11, Tirana 1976, s. 191-198; Z. Shkodra, La ville albanaise au cours de la renaissance nationale, Tirana 1988, tür.yer.; a.mlf., "Tirana-Capital City of Albania", Hauptstädte in Südosteuropa (ed. H. Heppner), Wien 1994, s. 133-147; a.mlf., "Les marché albanaise au XVIIIe siècle", St.A, III/1 (1966), s. 159-172; M. Kiel, Ottoman Architecture in Albania, 1384-1912, İstanbul 1990, s. 249-265; Q. Butka, "Fshati, qyteti, kryeqyteti", Përpjekta Shqipëtare, II/16, Tirana 1938, s. 171-176; Kristo Frasheri, "Fillimet e historisë së Tiranes", Buletin per shkencat shoqërore, sy. 2, Tirana 1955, s. 126-145; Emin Riza-Koço Zheka, "Banesa Tiranasa", Monumentet, sy. 2 (1971), s. 113-127; Kāmûsü'l-a'lâm, III, 1717; Hasan Kaleshi, "Tiran", İA, XII/1, s. 376-379; Nathalie Clayer, "Tiran", EI² (Fr.), X, 533-534.

Machıel Kıel

TİRE

İzmir iline bağlı tarihî bir ilçe merkezi.

Küçük Menderes nehrinin 6 km. güneyinde, Aydın dağları adı verilen sıradağlara ait Güme (Kestane) dağının kuzey eteklerinde eğimli bir yüzeyde kurulmuştur. Tarih boyunca Thira, Thyeira, Tyrha, Thyra, Teira, Apeteria ve Arkadiapolis gibi isimlerle anılan kasabanın ne zaman kurulduğu kesinlikle belli değilse de milâttan önce 1340'larda varlığı bilinmektedir. Bu tarihlerde Hititler'in Ahhiyava adı verilen krallık bölgesi içinde yer almaktaydı. Ardından önce Frigler'in, daha sonra Lidyalılar'ın hâkimiyetine girdi. Milâttan önce 652-630 yıllarında bir süre Kimmerler'in, milâttan önce 546'da Persler'in eline geçti. Büyük İskender'in hâkim olduğu Tire ve çevresi onun ölümünün ardından Bergama Krallığı'na intikal etti. Bu dönemde gelişip zenginleşti, zenginlerin yazlık olarak kullandığı bir şehir haline geldi. Roma hâkimiyeti sırasında 260'ta büyük bir depremle harap oldu. Bizans'ın elinde Thria ismiyle Asia eyaletinin piskoposluk merkeziydi. 697'de müslümanların eline geçti; 718'de Bizanslılar'ca geri alındı. Malazgirt Savaşı'nın ardından Selçuklu akınları buraya kadar uzandı ve 1072'de Büyük Selçuklular'ın hâkimiyetine girdi. Haçlı seferlerinde istilâya uğrayan kasaba Kılıcarslan'ın kumandanı Şemseddin Bey tarafından 1186'da fethedildi. Beylikler döneminde Menteşe Bey'in damadı Sasa Bey, Tire ve çevresinde hâkimiyet kurdu. Daha sonra Aydınoğlu Mehmed Bey burayı aldı. Gazi Umur Bey zamanında medreseler, camiler ve çeşmelerle imar edildi. Sulama kanallarıyla ziraat geliştirildi. 1390'da Yıldırım Bayezid tarafından Osmanlı topraklarına katıldı. Timur istilâsının (1402) ardından Aydınoğulları şehri geri aldı. 1423'te II. Murad burada yeniden hâkimiyet kurdu ve kasaba Anadolu beylerbeyiliğine bağlı Aydın sancağının merkezi oldu.

Beylikler devrinden itibaren diğer bazı Anadolu şehirlerinde görüldüğü gibi Tire de iki merkezli (nefs) olarak gelişme gösterdi. "Nefs-i Tire" diye anılan asıl yerleşimin dışında Aydınoğlu Îsâ Bey'in kızı Hafsa Hatun'un yaptırdığı külliyenin (zâviye) vakfı şeklinde ortaya çıkan, bugünkü Değirmendere semtinin bulunduğu bölgeye merkezlik eden, "Nefs-i Bâdemiye" denilen

ikinci bir yerleşim daha teşekkül etti. Eski vakıf defterleri mevcut olmadığı için Kanûnî Sultan Süleyman dönemi muhasebe defterine kadar (BA, TD, nr. 166) Nefsibâdemiye'deki iskân ve nüfus hakkında bilgi yoktur. XVI. yüzyıldan sonra şehrin fizikî gelişimi neticesinde iki merkez birleşti.

880 (1475-76) tarihli tahrirde sancak beyi hassı arasında görünen Tire'nin yirmi altı mahallesi vardı ve 989 hâne, 183 mücerret (bekâr) olmak üzere toplam 1172 erkek nüfus tesbit edilmişti. Buna göre toplam nüfusu 5100 kişi kadardı. En kalabalık mahalleler Taşpazar (104 hâne),

Sofular (doksan altı hâne), Veled-i Çanakçı (seksen altı hâne), Tahtelkale (elli dokuz hâne), Câmi-i Atîk (elli bir hâne) ve Mekabir (kırk dokuz hâne) mahalleleriydi. Bu tarihte kasabada elli iki hâneden ibaret bir gayri müslim mahallesi de bulunuyordu. 918 (1512) tahririne kadar geçen sürede Tire hem fiziksel hem demografik açıdan gelişme gösterdi. Mahalle sayısı otuz altıya ulaştı. Kırk iki hâneden oluşan bir yahudi cemaati ortaya çıktı. Kasabanın toplam hâne sayısı 1494'e, mücerretler 220'ye yükseldi. Ayrıca muaf kayıtlı 178 kişi vardı. Böylece toplam nüfus yaklaşık 8500'e ulaştı. En kalabalık mahalleler Sofular (doksan dört hâne), Câmi-i Atîk (seksen beş hâne), Urgancılar (seksen beş hâne), Turunç (yetmiş dokuz hâne) ve Doğancılar'dı (yetmiş yedi hâne). 935'te (1528-29) yapılan tahrire göre Tire'nin nüfusu 6200'e geriledi. Nüfustaki azalmaya paralel olarak mahalle sayısı otuz üçe düştü. Ancak hâne sayısındaki azalmaya karşılık genç nüfus (mücerret) sayısında artış oldu. Bu tarihte en kalabalık mahalleler Sofular (altmış dokuz hâne), Taşpazar (altmış hâne), Câmi-i Atîk (elli sekiz hâne), Gebran (kırk dokuz hâne) ve Tahtelkale idi (kırk üç hâne). Şehirdeki yahudi cemaati altmış dört hâneye ulaştı. Bu tarihte Bâdemiye de kayıtlara geçti. Dokuz mahallesi olan bu ikinci yerleşim merkezinde yaklaşık 1000 kişilik nüfus yaşıyordu (167 hâne, otuz dokuz mücerret, yirmi iki muaf). Şehrin merkezi olduğu kaza ise doksan sekiz köyü ile birlikte 41.000 civarında bir nüfus barındırmaktaydı.

Tahrir defterlerinde rastlanan esnafın çeşitliliği ve pazar yeri adları XVI. yüzyılda Tire'de canlı bir ticaret hayatının varlığını gösterir. Ahîlik teşkilâtınca örgütlendiği anlaşılan esnafın faaliyet gösterdiği çarşı/pazarların sayısı otuzdan fazla idi. Şehirde iki kervansaray, kalhâne, tahinhâne, kirişhâne, serhâne gibi imalât ve ticaret mekânları vardı. Sadece vakıflara

ait dükkânların sayısı 560'ı buluyordu. Bedesten'deki dükkân sayısı 127 idi. Bu canlı ticaret ve imalât sektörü şehre dışarıdan göçü teşvik ediyordu. Bu dönemde Tire'ye şehir dışından otuz civarında aile gelip yerleşti. Tire'de en azından I. Ahmed devrine kadar sikke kesilen bir darphâne mevcuttu. Bu tarihlerde şehrin mimari yapıları içinde otuz bir cami/mescid, yedi medrese, bir imaret, on beş zâviye, dört muallimhâne/mektephâne, yedi hamam yer almaktaydı.

Evliya Çelebi'nin şehri ziyaret ettiği tarihte (1671) mahalle sayısı altmış sekize yükselmişti. Evliya Çelebi sokakların satranç taşı gibi düzenli olduğunu, şehirde 144 "mihrap" (otuz altısı cami), yetmiş tekke, otuz medrese, bazısı âtıl durumda sekiz imaret, bir dârülkurrâ, altmış yedi sıbyan mektebi bulunduğunu kaydeder. Kestane dağından gelen sular Tire'deki 270 çeşmeye, on üç hamama ve beş kurşun kubbeli sebile dağılıyordu. Ayrıca şehirde yirmi yedi han, sekiz kubbeli bir bedesten, üstü kemer ve kubbeyle örtülü 2800 dükkân vardı. Tire alacası diye bilinen bezler daha bu tarihte meşhurdu. 1700 tarihli avârız tahriri sırasında Tire'nin dört nahiyesinde (Fota, Burgos-ı Kebîr, Burgos-ı Sagīr, Maden) elli dokuz köy kaydedilmiştir. Şehir merkezinde kayıtlı altmış dört mahallede yaklaşık 5000 kişi yaşıyordu. En kalabalık mahalleler Şeyhköy, Hacı Abdi/Ketenci/Ali Hoca, Abdülvehhab ve Paşa mahalleleriydi. İki gayri müslim mahallesinden Rumlar'ın yaşadığı Zimmiyân mahallesinde yirmi beş, Yahudiyân mahallesinde on dört hâne vardı. Bu tarihte muhtemelen asayiş sebebiyle on sekiz köy ve çiftlik terkedilmiş durumdaydı.

1713'lerde Batı Anadolu'yu etkisi altına alan veba salgınından zarar gören Tire'nin nüfusu buna rağmen 1130 (1718) tarihli avârız tahririne göre yaklaşık 8000'e ulaşmış, altmış bir mahallesi bulunan şehrin %10'unu dul kadınların meydana getirdiği tesbit edilmişti. Böylece veba yüzünden şehir nüfusunun %24'ünün hayatını kaybettiği hesaplanmıştır (Gökçe, s. 50, 58). Kır kesiminde de kayıplar fazla idi. Bu durum şehir ve civarının ekonomik yapısını olumsuz yönde etkiledi. Tire'nin Şeyhköy, Abdülvehhab, Paşa, Ketenci, Molla Mûsâ mahalleleri nüfusun en yoğun yaşadığı kesimlerdi. Zimmiyân mahallesinde 208, Yahudiyân mahallesinde seksen kişi oturmaktaydı. Bu tarihte şehirde elli imam, on yedi müezzin, yedi hatip, bir vâiz, bir müftü, altı müderris, sekiz şeyh/derviş, seksen iki seyyid, 122 askerî görevli bulunuyordu. En geniş sınaî faaliyet alanı tekstil ve

dericilikti.

1243’te (1827-28) Bağdat Valisi Necip Paşa tarafından Tire’de güzel bir kütüphane yaptırıldı. II. Mahmud dönemi nüfus sayımında (1831) şehrin nüfusu 8000 civarında idi. 1257 (1841) temettuât tahririnde yer alan kırk mahalleden nüfusça en kalabalık olanlar Rûmiyân (1245), Kalmos (590), Sûretli Mehmed Paşa (590), Mısırlı (575), Câmi-i Kebîr (570), Yûnus Emre (560), Şeyhköyü (550), Murtaza ve Ali Han (520) mahalleleriydi. Toplam şehir nüfusu yaklaşık 13.200 idi. 1891’de nüfusu 33.000’e yükselen kaza genelinde 2265 Yunan (Rum), on iki Ermeni ve 1029 yahudi nüfus bulunuyordu. Şehirde yaklaşık 15.000 kişi yaşıyordu. Kazanın nüfusu 1909’da 37.000’e, 1915 başında 44.000’e yükseldi. Bu tarihte Rumlar 3350, Mûsevîler 1900 kişiden ibaretti. I. Dünya Savaşı’ndan sonra (1919) 42.000’e düşen Tire kazasının nüfusu 1927 sayımında 39.000’e gerilemişti.

Küçük Menderes nehrinin suladığı verimli ovası sebebiyle İzmir-Konya arasında önemli bir şehir durumunda olan, yakınındaki Ödemiş ve Bayındır gibi merkezler arasında ticarî irtibatı sağlayan ve buradan İzmir Limanı’na bağlantı kuran bir konumda bulunan Tire’nin ticarî önemi İzmir-Aydın demiryolunun inşasından sonra daha da arttı. Bu demiryolundan Torbalı’da ayrılan bir koldan Çatal İstasyonu’nda ayrılan bir şube hattı 1883’te Tire’ye ulaştı ve çevreden çıkarılan zımpara, cıva, manganez, demir, arsenik gibi madenlerin naklini kolaylaştırdı. Salnâmelerde görülen halı ve bez dokuma tezgâhlarının çokluğu bu sektörün oldukça geliştiğini gösterir.

Osmanlı döneminde siyasî suçluların sürgün yeri olarak kullanılan Tire’ye gelenler arasında Şeyhülislâm Molla Arap (Alâeddin Arabî Efendi), Anadolu Kazaskeri Tâhir

Efendi, tarihçi Şânîzâde Mehmed Atâullah Efendi (Tire’de ölmüştür), Şeyh Seyyid Hüseyin, Şeyh İbrâhim Efendi ve Bozcaadalı Rum Papa Kostioğlu Nikola sayılabilir. Kendi adıyla anılan medresede müderreslik yapan İbn Melek Firişteoğlu burada doğmuş ve yaşamıştır. Ayrıca Tire’deki medresede pek çok âlim yetişmiştir. Şehir 28 Mayıs 1919’da Yunan işgaline uğradı ve 4 Eylül 1922’de kurtarıldı. Mübadelede Tire’den ayrılan Rumlar’ın yerine Makedonya’dan getirilen Türk nüfus yerleştirildi. Birçok tarihî eserin bulunduğu Tire’de özellikle Mehmed Bey Camii (1334),

Yeşilimaret Camii (1441), Kazganoğlu Camii (1442), Ulucami, Yenicami, Paşa, İbn Melek Camii ve Türbesi sayılabilir. Cumhuriyet döneminde şehir kuzeye istasyon tarafına doğru genişledi ve Bahariye, Cumhuriyet, Dere, Dörteylül, Dumlupınar, Ertuğrul, İstiklâl, Karacaali, Kurtuluş, Turan, Yeni, İhsaniye, İpekçi gibi mahalleler kuruldu. Bu mahallelerin oluşumunda merkeze yerleşen İbn Hatib, Kalamos, Işıklar, Turunç ve İpekçizâde gibi aşiretler de rol oynadı. Bu dönemde kırk iki olan mahalle sayısı 1926 il genel meclisinin kararıyla on altıya düşürüldü.

İdarî bakımdan 826'da (1423) Anadolu beylerbeyiliğine bağlı Aydın sancağının merkezi olan, XVII ve XVIII. yüzyıllarda mütesellim ve âyanların idaresine giren, 1839'da Tanzimat'ın ilânıyla bir süre muhassıl tarafından idare edilen, 1867'de vilâyet yapılan Aydın'ın İzmir sancağına bağlanan Tire, Cumhuriyet döneminde İzmir iline bağlı bir ilçe merkezi oldu. 1937'de otuz dokuz köyden ve iki bucaktan oluşmaktaydı. Bunlardan Gökçen bucağı (Fota) 1914'te, Boğaziçi bucağı 1932'de kuruldu. Bugün Gökçen belde olup Tire'nin köy sayısı altmış üçe yükseldi. 2000 sayımında Tire'nin nüfusu 42.988, kazanın toplam nüfusu 78.658 idi. 2010 sayımına göre ilçe merkezinde 51.440 kişi kayıtlıdır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, MAD, nr. 3013, s. 28-53; BA, KK (Mevkufat), nr. 2865, s. 28-50; BA, TD, nr. 8, s. 723-740; nr. 35M, s. 1-3; nr. 87, s. 105-122; nr. 148, s. 270-288; nr. 166, s. 371, 379, 383, 391; nr. 360, s. 210, 223; TK, TD, nr. 571, vr. 49b-73b; İbn Battûta, Seyahatnâme, I, 334; Vakıfnâme-i Şehzâde-i Civânbaht Hazreti Sultan Selîm: II. Selim Vakfiyesi (haz. Selahattin Yıldırım), İstanbul 2004, hazırlayanın girişi, s. 17, 26, 27; Polonyalı Simeon'un Seyahatnamesi, 1608-1619 (trc. H. D. Andreasyan), İstanbul 1964, s. 19; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, IX, 86-91; Ch. Texier, Küçük Asya (trc. Ali Suad), İstanbul 1339, II, 255-256; Cuinet, III, 508; P. Wittek, Menteşe Beyliği (trc. Orhan Şaik Gökyay), Ankara 1986, s. 22, 39, 42, 43, 67, 88, 89; Tarih ve Coğrafya Lugatı, s. 266; W. M. Ramsay, Anadolu'nun Tarihi Coğrafyası (trc. Mihri Pektaş), İstanbul 1960, s. 111, 122; Faik

Tokluoğlu, Tire, Tire 1964; Himmet Akın, Aydınoğulları Tarihi Hakkında Bir Araştırma, Ankara 1968, s. 30-102, 111-116; A. Munis Armağan, Belgelerle Beylikler Devrinde Tire, İzmir 1983; a.mlf., Tüm Yönleriyle Tire II, Tire 1990; a.mlf., Devlet Arşivlerinde Tire, İzmir 2003; Uğur Tanyeli, Anadolu Türk Kentinde Fiziksel Yapının Evrim Süreci: 11.-15. yy, İstanbul 1987, s. 121-125; Suraiya Faroqhi, Osmanlı'da Kentler ve Kentliler (trc. Neyyire Kalaycıoğlu), İstanbul 1993, s. 35-36, 39-40; Mehmet Ali Demirbaş, "XVI. Yüzyılda Tire Vakıflarına Ait Notlar", Türk Kültüründe Tire (haz. Mehmet Şeker), Ankara 1994, s. 25-29; Tuncer Baykara, "Türk Şehircilik Geleneğinde Tire", a.e., s. 9-13; Ali Yardım, "Necip Paşa Kütüphanesi'nin Kültür Tarihimiz Açısından Önemi", a.e., s. 66; Besim Darkot-Metin Tuncel, Ege Bölgesi Coğrafyası, İstanbul 1995, s. 53-54; Besim Darkot, "Tire", İA, XII/1, s. 379-381; Mehmet Başaran, Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Tire, İzmir 2000, s. 17, 18, 21, 24, 25, 31, 116, 117, vd.; Cahit Telci, "XV-XVI. Yüzyıllarda Tire Şehri", Türk Kültüründe Tire II (haz. Mehmet Şeker-Arzu Taşcan), Tire 2008, s. 21-40; Turan Gökçe, "XVIII. Yüzyıl Başlarında (1700-1718) Tire'nin Demografik Yapısı", a.e., s. 41-58; Kāmûsü'l-a'lâm, III, 1718; Fr. Babinger, "Tīre", EI² (İng.), X, 538-539.

Zekâi Mete

MİMARİ.

XV. yüzyıldan itibaren kalabalık nüfusu ve ticaret merkezi olması dolayısıyla ekonomik gücünün yanı sıra bayındır bir şehir ve aynı zamanda bir ilim merkezi durumundaki Tire'de Aydınoğulları ve Osmanlı dönemlerinden kalan çok sayıda yapı bulunmaktadır. 1671 yılında hacca giderken uğradığı Tire'yi "şehr-i muazzam" diye niteleyen Evliya Çelebi, burasını Manisa ile karşılaştırarak Tire yapılarının Manisa'ya oranla daha çok sayıda ve büyük boyutlarda olduğunu söyler. Onun aktardığına göre şehir 144 "mihrap"lıdır ve bunlardan otuz altısı büyük camidir. Ayrıca otuz medrese, imaretler, on üç hamam, yirmi yedi han, altmış sıbyan mektebi, 270 çeşme ve beş sebil bulunmaktadır (Seyahatnâme, IX, 162-165). Evliya Çelebi'nin sözünü ettiği yapıların büyük bir kısmı günümüze ulaşmamakla birlikte mevcut yapıların çokluğu dikkat çekicidir. Bunlardan Kâzirzâde (Câziroğlu), Karakadı Mecdüddin, Rum Mehmed Paşa, Yavukluoğlu

(Yoğurtluoğlu) ve Molla Arap külliyeleri; Hafsa Hatun, Doğan Bey, Mehmed Bey, Gucur (Kucur), Leyse, Ulucami (bk. ULUCAMİ [Tire]) Kara Hasan, Hüsâmeddin, Kara Hayreddin, Süratli Mehmed Paşa, Gazazhâne, Tahtakale, Narin, Kazanoğlu, Molla Mehmed Çelebi, Fıdıloğlu, Lutfi Paşa, Şeyh, Yalınayak, Hamza Ağa, Hacı Mehmed Ali Ağa, Alaybey camileri; mevlevîhâne özelliği de olan Yeşilimaret'le mimari özelliğe sahip Çanakçı, Neslihan, Dârülhadis mescidlerinin adları sayılabilir.

Tire, mektep ve medreseleri yanında buralarda ders veren ilim adamlarıyla da ünlüdür. Aydınoğlu Mehmed Bey tarafından kurulan ve Tire'de tesis edilen ilk medrese kabul edilen, Riefstahl'ın ahşap olduğunu söylediği yapı (Cenubu Garbî Anadolu'da Türk Mimarisi, s. 27), burada uzun yıllar tedrîsatta bulunan Tireli fakih İbn Melek'ten dolayı onun adıyla veya lakabı olan Firişteoğlu ismiyle anılmıştır. Yine aynı döneme ait Orta Medrese harabe

halindedir. Tire'de Karakadı Mecdüddin, Yavukluoğlu, Derviş Gazi, Kâzirzâde, Küçük Hâfız ve Mûsâ Bey (Büyük Zincirli) medreseleri günümüze ulaşmıştır. Bunlardan bir kısmı restore edilmiş, diğerleri ise harap durumdadır. Yıkılarak ortadan kalkmış medreseler arasında Hoca Kemal, İbn Habib (Yassıyol), Süratli Mehmed Paşa, Osman Ağa, Kazanoğlu, Hafsa Hatun, Şeyh Muslihuddin İsmâil Efendi ve Kara Hayreddin medreselerinin adları sayılabilir. Medreselerde bulunan çok sayıda kitap da kaybolmuştur. Bunlardan sadece Kadızâde Medresesi'ndeki kitaplar Necip Paşa Kütüphanesi'nde mevcuttur.

Tire'deki türbeler bir külliye içindedir veya müstakil yapılardır. Bunlar kübik ya da çokgen kenarlıdır ve Rum Mehmed Paşa Türbesi baldaken planıyla diğerlerinden farklı bir örnektir (bk. RUM MEHMED PAŞA CAMİİ ve TÜRBESİ). Süleyman Şah Türbesi, Cağaloğlu Ali Paşa Türbesi, Yedi Kardeşler (Sır Hatunlar) Türbesi, Hoca Alâeddin (Alamadan Dede) Türbesi, Yağlıoğlu Türbesi, Karakadı Mecdüddin Türbesi, Ali Baba Türbesi, Îsâ Baba Türbesi (anonim türbe), Hacı Fakih Türbesi, Molla Mehmed Çelebi Türbesi, Alihan Baba Türbesi günümüze ulaşan mezar yapılarıdır. İbn Melek Türbesi üstü açık olarak son yıllarda yenilenmiştir. Tire'de önceleri İbn Melek adına küçük bir kütüphane vardı. II. Mahmud devrinde şehre Mehmed Necip Paşa tarafından daha büyük bir kütüphane

yapılmıştır. Mimari ayrıntılarında barok üslûbunun kuvvetli şekilde belli olduğu yapı, sekizgen kasnaklı bir kubbe ile örtülü kare planlı kapalı bölümle girişinin ön kısmındaki üç kubbeli revaktan oluşmaktadır (bk. NECİP PAŞA KÜTÜPHANESİ).

Beylikler döneminden itibaren başlayan ticarî canlılık ve ekonomik büyümeyle çok sayıda han ve bedesten, arasta ve dükkânın inşa edildiği görülür. Bu hanlardan en önemlileri Lutfi Paşa, Rüstem Paşa, Karakadı Mecdüddin, Çöplüce, Mardinli, Destimal ve Frenk hanlarıdır. XVI. yüzyılın mimari özelliklerini taşıyan ve çarşının çekirdeğini teşkil eden bedesten, üç kalın pâye ve yan duvarlar arasına atılmış geniş kemerlerin taşıdığı sekiz kubbeye sahiptir. Arastanın içindeki dükkânların yanı sıra çok sayıda dükkân değişik camilerin akarı durumundaydı. Bu dükkânların bir kısmı fevkanî camilerin alt katını oluşturuyordu (Tahtakale ve Hüsâmeddin camilerinde olduğu gibi). Şehirde yalnızca Kadızâde Külliyesi'nin 110 dükkânının bulunması bu konuda fikir vermesi açısından dikkat çekici bir örnektir.

Tire'de bir kısmı harabe halinde (Hafsa Hatun, Karagazi/Karakadı Mecdüddin, Yeniceköy, Molla Arap, Hekim ve Şeyh hamamları), bir kısmı bakımsız, yarı yıkık durumda depo gibi amaçlarla kullanılan hamamların (Yalınayak, Çanakçı, Tahtakale, Mehmed Ağa ve Sultan hamamları) yanı sıra eski kaynaklarda adı geçen Abdüsselâm Efendi, Kalamos, Nâzır, Mısırlı hamamları ile Yavukluoğlu, Süratli Mehmed Paşa ve Alihan Baba külliyelerine ait hamamların bulunduğu bilinmektedir. İşlevlerini sürdürmekte olan hamamlar ise her ikisi de çifte hamam olan Yeni mahalledeki Terziler Hamamı ile Ertuğrul mahallesindeki, Lutfi Paşa Külliyesi'nin bir parçası olan Eskiyeni Hamam'dır. Tire'deki hamamlar XIV-XVII. yüzyıllar arasına aittir ve klasik Türk hamam mimarisi içinde yapısal hususiyetleriyle ön plana çıkan örnekleri vardır. Bunların arasında çarşı hamamı niteliğindeki Eskiyeni Hamam ile (XVI. yüzyıl ortaları) Yalınayak Hamamı'nın (XVI. yüzyıl) diğerlerine oranla daha büyük boyutlarda klasik Osmanlı devri mimari özelliklerini taşıyan örnekler olduğu görülmektedir.

Suyu bol bir yerleşim yeri olan Tire'de çok sayıda çeşme bulunmaktadır. Yeğen Mehmed Ağa Meydan Çeşmesi anıtsal yapısıyla önemlidir. Lutfi

Paşa ve Kesercizâde Mehmed Ağa'nın vakfettiği çeşmelerin yanı sıra Leyse Çelebi, Hafsa Hatun, Hüseyin Ağa, Mısırlı çeşmeleri şehrin diğer çeşmelerinden sadece birkaçıdır. Ortadan kalkan çeşmelerden az bir kısmının ayna taşı veya kitâbesi Tire Müzesi'nde korunmaktadır. Lutfi Paşa, Hocazâde İbrâhim Efendi, Kırlızâde Mehmed Ağa, Hüseyin Ağa, Keskin Hacı Mustafa, Karapınarî Süleyman Ağa sebilleri Tire'deki hayrat su tesisleri içinde zikredilmesi gereken örneklerdir. İlçedeki eski mezarlık ve hazîrelerin önemli bir kısmı ve bunların içindeki değerli mezar taşları yok olmuştur. Genellikle bakımsız durumdaki cami hazîrelerinde mevcut mezar taşları dışında bazı mezar taşları Tire Müzesi'ndedir ve üzerlerinde cami tasvirlerinin bulunduğu örnekler dikkat çekicidir. Bir kısmında bitkisel veya geometrik desenler olan kalem işi süsleme ve revzenli pencereleri bulunan tarihî Tire evleri, Batı Anadolu karakteristik Türk konutlarının mimari özelliklerini taşıyan sivil mimari yapılarıdır (Bayraktar Ağa Konağı, Afyonlu Sâmi Evi, Hattatlar Evi gibi).

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme, IX, 162-165; R. M. Riefstahl, Cenubu Garbî Anadolu'da Türk Mimarisi (trc. Cezmi Tahir Berktin), İstanbul 1941, s. 26-28, rs. 48-58; Doğan Kuban, Anadolu Gezilerinden İzlenimler, Bir Batı Anadolu Gezisi, Şubat 1962, İstanbul 1962; İnci Aslanoğlu, Tire'de Camiler ve Üç Mescit, Ankara 1978; a.mlf., "Tire Beylik Dönemi Camileri", Türk Kültüründe Tire (haz. Mehmet Şeker), Ankara 1994, s. 89-96; a.mlf., "Tire'de Üç Cami", VD, VIII (1969), s. 161-170; Gül Tunçel, Batı Anadolu Bölgesinde Cami Tasvirli Mezar Taşları, Ankara 1989; Hakkı Önkal, Tire Türbeleri, Ankara 1991; a.mlf., "Türk Türbe Mimarisinde Tire Türbelerinin Yeri", Türk Kültüründe Tire, s. 113-118; Necmi Ülker,

"Tire'de Osmanlı Dönemi Türk Kitabeleri", a.e., s. 97-112; Mükerrem Kürüm, "Tire Evleri", a.e., s. 139-148; Canan Çakmak, Tire Hamamları, Ankara 2002; A. Munis Armağan, Devlet Arşivlerinde Tire, İzmir 2003; Halim Baki Kunter, "Tire Minareleri", Arkitekt, VI/12, İstanbul 1936, s. 337-339; İlhan Akçay, "Tire'de Fatih Devrine Ait Eserler", TY, sy. 314

(1965), s. 34-36; Tülay Ergil, “Yeşil İmaret Camii Tire”, Arkitekt, XXXVIII/335 (1969), s. 120-121, 124.

Enis Karakaya

TİREBOLU

Giresun iline bağlı ilçe merkezi, tarihî bir kasaba.

Deniz kıyısındaki eğimli bir arazide iki küçük koyu çevreleyen üç yüksek burun üzerinde yer alır. Sahil kesimindeki dar düzlük hemen kuzeydoğusunda Harşit deltasına doğru genişlemekte ve bugünkü yerleşim alanı bu yönde gelişmektedir. Ne zaman kurulduğu kesin şekilde bilinmeyen, kaleşehir olarak gelişme gösteren Tirebolu, adını “üç şehir” anlamına gelen Tripolis’ten alır. Bunun bir görüşe göre İskhopolis (Tirebolu [?]), Argyria (Halkova) ve Plikokaleia (Görele) şehir halkının toplanmasından, diğer bir görüşe göre de hepsi XIII. yüzyılda inşa edilen, Trabzon imparatorunun adını taşıyan St. Jean (Merkez/Tirebolu), Türkmen akınlarına karşı güçlendirilen ve genişletilen Petroma/Taşkale (Bedroma/Bedreme), Yağlıdere vadisini gözetleme ve kontrol amacıyla kurulan Holy Anthony/Aziz Antonyus (Anduz/Andoz) adlarında üç kaleden dolayı ortaya çıktığı söylenir. Seyyah Bijişkyan, Tripoli adını şehri üç kısma ayıran Kurucakale, St. Jean ve Bedroma kalelerine dayandırır. Bununla beraber kaleler birbirinden uzakta olduğundan kasabanın adının bunlara dayandırılması hatalıdır. Tirebolu’ya bu adın günümüzde yerleşim alanını kapsayan, yan yana üç çıkıntı yahut burun üzerindeki Kurucakale, Merkezkale ve Çürükkale sebebiyle verilmiş olması kuvvetle muhtemeldir.

Şehrin adı, başında bulunduğu Yunan askerleriyle birlikte milâttan önce 400’de yöreye gelen Ksenofon’un Anabasis’inde yer almaz. Strabon’un (ö. 21) Kytoros’tan (Ordu) sonra Kerasus’a (Giresun) gidilirken harabelerini andığı, yeri kesin olarak tayin edilemeyen İskhopolis/İskopoli şehrinin Tirebolu’ya tekabül ettiği ileri sürülür. Fakat bu bilginin doğru olmama ihtimali yüksektir. Tripolis adına ilk defa I. yüzyılda Pliny’in eserinde rastlanması buranın kuruluş tarihinin milâttan önce I. asra ancak indiğine işaret eder. Pliny, Tirebolu Kalesi ile (Tripolis Castellum) Tripolis çayı (Tripolis fluvius) diye anılan Harşit çayından bahsetmiştir. Arrien (ö. 176), idarecilik yaptığı bölgeden Roma İmparatoru Trayan’a yazdığı mektupta Tirebolu’nun adını zikreder. Muhtemelen buradaki küçük liman hemen yakınındaki gümüş ve bakır madenlerinin taşınması işi için kullanılmış,

burayı ve Harşit vadisinden gelen yolu korumak üzere tesis edilen kaleler vesilesiyle Tirebolu kasabası ortaya çıkmıştır.

1071'den sonra Türk fetihleri sırasında Trabzon gibi Tirebolu'nun da Selçuklu hâkimiyetine girdiğine dair herhangi bir kayıt yoktur. Tirebolu, Haçlı ordularının İstanbul'u işgalinin (1204) ardından Trabzon'a kaçan Aleksios'un kurduğu imparatorluğun sınırları içinde kaldı. Tarihçi Panaretos'a göre Harşit vadisinden inen Türkmen boylarının, özellikle Çepniler'in Rumlar'la yaptığı mücadeleye sahne oldu ve ilk defa 1380'de Türkmenler buraya kadar geldi. Hacı Emîr Bey'in oğlu Süleyman Bey'in 1397'de Giresun şehrini kuşatıp almasıyla da iki devlet arasında sınır teşkil etti. Fâtih Sultan Mehmed Trabzon'u fethinin ardından (1461) kıyıyı takip ederek geri dönerken Tirebolu'yu teslim aldı. Tahrir kayıtlarından anlaşıldığına göre Osmanlılar'dan önce şehrin art bölgesi ve etrafı Çepniler, Halaçlı, Alayuntlu, Eymür, Üregür gibi Türkmen boylarıyla iskân edilmişti.

Tirebolu, Osmanlı idaresi altında bir liman şehri olarak gelişme gösterdi. Bu dönem boyunca zaman zaman bazı önemli hadiseler meydana geldi. 1624'te Kazaklar tarafından yağmalandı. XVIII. yüzyılın ikinci yarısına doğru âyanların mücadelesine sahne oldu. 1811'de Kelalioğulları'nın idaresindeydi. XIX. yüzyılın ilk çeyreğindeki Tuzcuoğulları isyanı Tirebolu'nun da içinde bulunduğu bölgeyi etkiledi. II. Mahmud'un gönderdiği iki fırkateyn ile bir korvet Tirebolu'ya gelerek yeniden kontrolü sağladı (26 Ekim 1816). Özellikle Kelalioğulları ile Kethüdâzâdeler arasında Tirebolu'nun kontrolü için yoğun bir mücadele cereyan etti. Tanzimat döneminde bu mücadelelere son verildi. I. Dünya Savaşı ve Millî Mücadele yıllarında önemli olaylar yaşandı. İşgale uğramamasına rağmen Ruslar'ın Harşit çayına kadar ilerlemesi kasabada büyük bir endişeye yol açtı, cepheye yakınlığı sebebiyle halk zorunlu göçe tâbi tutuldu; yoğun Rus bombardımanından büyük hasar gördü. Ruslar'ın 12 Şubat 1918'den itibaren çekilmesinden sonra yörede Pontus Devleti'ni kurmaya yönelik hareketler, Rum çetelerinin faaliyetleri ve bunlara karşı direniş başladı. İzmir'in Yunanlılar tarafından işgali üzerine (15 Mayıs 1919) Tirebolulular 19 Mayıs 1919'da bir miting düzenleyerek işgali protesto ettiler. Giresun Askerlik Şubesi başkanı, Türk dili ve kültürü hakkında yazıları olan Tirebolulu Hüseyin Avni (Alparslan) Bey, müftü Küçükzâde Ahmed Necmeddin Efendi, Muhafaza-i Hukūk-ı Milliye Cemiyeti reisi Domaçoğlu

Hasan Ağa, Kuvâ-yı Milliye reisi Naibzâde Osman Efendi gibi şahsiyetler bu mücadelede önemli rol oynadılar.

Trabzon İmparatorluğu devrinde asillerin mücadelesi sırasında bir askerî üs olan ve hükümdarların ikamet ve sayfiye yeri olarak seçmelerinden dolayı şöhret kazanan Tirebolu'yu 10 Nisan 1404'te gören Katalan elçisi Clavijo burayı büyük bir şehir diye niteler ve Trabzon İmparatorluğu'na tâbi ilk yer olduğunu belirtir. Kasabanın fizikî durumuyla ilgili ilk bilgiler ise 1486 tarihli tahrir kayıtlarında yer alır. Buna göre kasabada dört nefer kale görevlisi

müslümandan başka altmış iki hâne ve beş bîve (dul) hıristiyan nüfus mevcuttur. Bu durum kalenin barış yoluyla Osmanlılar'a geçtiğine ve içindeki hıristiyan halkın yerlerinde kalmasına izin verildiğine işaret eder. 1515'te şehirde 271 hâne, on dört bîve, altı bekâr hıristiyan yanında sekiz hâne ve on üç nefer kale görevlisi müslüman yaşıyordu ve toplam nüfus 1500 dolayına ulaşıyordu. Tirebolu zamanla Türk ve Rum nüfusunun dengeli şekilde büyüdüğü bir kale ve liman şehri özelliği kazandı. Burada gemi yapım tezgâhları bulunuyor, halkın çoğunluğu taşımacılık ve balıkçılıkla geçiniyordu. Harşit vadisinden inen yolun limanı olması dolayısıyla hareketli bir ticarî hayat hâkimdi. Gümüşhane ve iç kesimlerden çıkarılan madenler buradan sevkedilirdi. 21 Mayıs 1701'de Tirebolu'ya gelen Fransız seyyahı Tournefort kaleyi ve limandaki yelkenlileri tasvir eder. Nehir boyunca bakır madenleri işletildiğini, hâlâ maden artıklarına rastlandığını, bu kıyılarda doğanın güzelliğini koruduğunu, çünkü doğayı bozacak sayıda insan yaşamamış olduğunu belirtir. 1836'da Hamilton, Helenistik çağa ait herhangi bir kalıntı görülmediğini, 400 Türk ve 100 Rum evi, bir hamam, dört cami ve bir Rum kilisesinin bulunduğunu yazar. 1847'de Xavier Hommaire de Hell 150'si Rumlar'a ait 600 hânelik bir yerleşim yeri olduğundan, Kelalioğulları'nın zenginliğinin ve azametinin bir simgesi halinde ince ahşap süsleme ve işçiliğiyle dikkati çeken, birlikte seyahat ettikleri ressam Laurens'in çizimini yaptığı konağından söz eder. 1833'te kasabada elli dokuz dükkân, bir mezbaha, bir mumhane, yirmi iki tuz ve fındık mahzeni, yedi değirmen, bir han ve hamam mevcuttu. Kıyıdaki handa terzi, attar, bezci, abacı ve ipekçi esnafı bulunuyordu. 1844'te Tirebolu'da Çarşı, Hamam ve Yeniköy adlı üç mahalle vardı. 1869'da Türk erkek nüfusu 13.533, Rum erkek nüfusu 2371 kadardı.

Cuinet'e göre 1890'da 5600'ü Türk, 2000'i Rum, 400'ü Ermeni olmak üzere şehirde 8000 kişi yaşıyordu. 1902-1903'te Tirebolu Limanı hareketlendi; buraya 104 vapur, altmış dört yelkenli uğradı. Yine limana bağlı yirmi üç büyük, 103 küçük gemi vardı. 1903'te Hamam ve Çarşı mahallelerinde iki medrese öğrenime devam ediyordu. 1904'te kamu idare binaları yanında dokuz cami ve mescid, bir rüşdiye, iki ibtidâî, iki hıristiyan mektebi ve üç kilise mevcuttu. Cumhuriyet döneminde 1927 sayımında kasabada 3375 kişi tesbit edildi. Rum nüfusun mübadeleye tâbi tutulmasından dolayı nüfusta azalma olmuştu. Fakat sonraki yıllarda nüfus giderek arttı. 1960'ta 5000'e yaklaştı (4705 nüfus), 1990'da 13.144, 2000'de 16.112 nüfusa ulaştı. XXI. yüzyılın başlarındaki nüfusu 2007 verilerine göre 13.672, 2010 verilerine göre 14.303'tür.

Osmanlı döneminde XV ve XVI. yüzyıllarda "Zeâmet-i Kürtün" içinde yer alan Tirebolu, Trabzon sancağına bağlı bir kaza halinde teşkilâtlanmıştır. Burası doğuda Görele, güneydoğuda Torul'un Kürtün ilçesi, batıda Giresun'un Keşap bucağı, güneyde Alucra kazasıyla ve kuzeyde Karadeniz'le çevrili idi. Tirebolu bu ârızalı coğrafyada bölgenin önemli bir limanı durumunda olup derin vadilerle iç kesimlere bağlanıyordu. XIX. yüzyıla kadar bu kesimde kasaba statüsünde bir başka yerleşim yeri bulunmuyordu. Trabzon'un kazası olarak bu idarî yapısını uzun süre devam ettiren Tirebolu, ekonomik şartlar gereği Gümüşhane'nin denizle irtibatının sağlanması için zaman zaman idarî yönden Gümüşhane sancağına bağlandı (1839, 1856-1861). 4 Aralık 1920 tarihli kanunla teşkil edilen Giresun müstakil sancağının Görele ile birlikte kazası oldu. Tirebolu, 1959'da işletmeye açılan çay fabrikası ve 1968'de ulaşıma açılan sahil yolunun da etkisiyle doğuya doğru Körliman semti istikametinde genişledi. 1994'te Tirebolu Meslek Yüksek Okulu açıldı ve yerleşme Harşit çayı deltasının doğusuna geçti. Ekonomisi çevre ziraatına dayalı olan Tirebolu'da biri Fiskobirlik'e ait olmak üzere dört fındık fabrikası, biri Çaykur'a ait beş çay fabrikası ve diğer küçük işletmeler bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, MAD, nr. 828, s. 592; nr. 10115, s. 220; nr. 18940, s. 2; BA, TD, nr. 609, 613; Ksenofon, Anabasis (trc. Tanju Gökçöl), İstanbul 1974, s. 158-163; Strabon, Coğrafya, XII/1-3 (trc. Adnan Pekman), İstanbul 1987, s. 22; Pliny, Natural History (trc. H. Rackham), London 1951, II, 345; Clavijo, Timur Devrinde Semarkand'a Seyahat (trc. Ömer Rıza Doğrul), İstanbul 1975, s. 60; Kâtib Çelebi, Cihannümâ, s. 429; Evliya Çelebi, Seyahatnâme (Dağlı), II, 47; J. P. de Tournefort, Tournefort Seyahatnamesi (trc. Ali Berktay), İstanbul 2005, II, 118-119; W. J. Hamilton, Researches in Asia Minor Pontus and Armenia, London 1842, I, 255-258; X. Hommaire de Hell, Voyage en Turquie et en Perse, Paris 1854, II, 374-375; Şâkir Şevket, Trabzon Tarihi, İstanbul 1294, s. 84-85; Salnâme-i Vilâyet-i Trabzon, Trabzon 1296, s. 122-131, 142-143, 152-158; a.e. (1305), s. 122; a.e. (1321), s. 606; a.e. (1322), s. 122, 424-425; Cuinet, I, 53-56; A. A. Baschmakoff, La synethèse des périples pontiques, Paris 1948, s. 97; P. M. Bıjışkyan, Karadeniz Kıyıları Tarih ve Coğrafyası: 1817-1819 (trc. H. D. Andreasyan), İstanbul 1969, s. 37-38; A. Bryer-D. Winfield, The Byzantine Monuments and Topography of the Pontos, Washington 1985, s. 138; Faruk Sümer, Tirebolu Tarihi, İstanbul 1992, tür.yer.; a.mlf., Çepniler, İstanbul 1992, tür.yer.; Mustafa Aydın, "XIX. Yüzyılın İlk Yarısında Bazı Seyyahların Tirebolu İzlenimleri", Giresun Kültür Sempozyumu (30-31 Mayıs 1998) Bildirileri, İstanbul 1998, s. 31-38; M. Hanefi Bostan, XV-XVI. Asırlarda Trabzon Sancağında Sosyal ve İktisadî Hayat, Ankara 2002, s. 442-443; Tirebolu: Bir Sahil Kasabasının Sosyal ve Ekonomik Tarihi: 1788-1858 (haz. Ayhan Yüksel), İstanbul 2003, s. 16; Sicill-i Ahvâl Defterlerine Göre Osmanlı Döneminde Tirebolulu Memurlar: 1879-1909 (haz. Ayhan Yüksel), İstanbul 2004, tür.yer.; M. Münir Aktepe, "Tuzcuoğulları İsyânı", TD, III/5 (1953), s. 27-28; M. Tayyib Gökbilgin, "XVI. Yüzyıl Başlarında Trabzon Livâsı ve Doğu Karadeniz Bölgesi", TTK Belleten, XXVI/102 (1962), s. 334; Feridun M. Emecen, "Doğu Karadeniz'de Âyanlık: Tirebolulu Kethüdâzâde Mehmed Emin Ağa", a.e., LXV/242 (2001), s. 193-215; İbrahim Tellioğlu, "Panaretos Kroniğinin Türklerle İlgili Bölümleri", TDA, sy. 143 (2003), s. 68; Besim Darkot, "Tirebolu", İA, XII/1, s. 381-382; St. Yérasimos, "Tirebolu", EI[2] (İng.), X, 579.

Ayhan Yüksel

TİRMİZ

(ترمذ)

Özbekistan'da tarihî bir şehir.

Özbekistan'ın güneyinde Amuderya (Ceyhun) nehrinin sağ yakasında Afganistan sınırına çok yakın bir noktada bulunmaktadır. Milâttan önce I. binyılın ikinci yarısında eski Greko-Baktria ülkesinin kuzey kısmında Amuderya nehri yakasında küçük bir kale olan Tirmiz'in Büyük İskender tarafından kurulduğu ileri sürülür. Şehrin adı eski Baktria dilinde "su kenarındaki kale, liman" anlamında Taramastha olup zamanla Demetrias, Taramata/Tarameta, Tarmid/Tarmiç denilmiş, IV. (X.) yüzyıldan itibaren Tirmiz (Termiz, Türmiz) adı daha yaygın biçimde kullanılmıştır. Özellikle Ortaçağ'larda Hindistan'a giden eski kervan yolu Tirmiz'den geçmekteydi. Burası aynı zamanda nehri takip ederek Hârizm ülkesinden Aral gölüne doğru geçen ticaret gemileri ve balıkçı kayıklarının limanı olmuştur. IV. (X.) yüzyıla ait coğrafya kitaplarında Tirmiz, Ceyhun nehri kenarında etrafı surlarla çevrilmiş, yönetim binası, pazarı, camisi, çoğu tuğla döşeli cadde ve sokaklarıyla güzel ve mâmur bir şehir diye kaydedilir; burada üretilen sabunun kalitesi de vurgulanır (İbn Havkal, s. 476; Ḥudûdü'l-ʿâlem, s. 114). Milâttan önce I. ve milâttan sonra I. yüzyıllarda Tirmiz Kuşan Devleti, IV-VI. yüzyıllarda önce Hiyânîler ve Kidârîler, ardından Eftalitler (Akhunlar) ve mahallî Türk idarecilerinin hâkimiyetine girdi. Şehir 70 hektarlık bir

alanı kaplayan kare şeklindeki kaleden ibaretti. Tirmiz "Tirmizşah" unvanlı mahallî idareciler tarafından yönetilirdi. Tirmiz halkı bir süre Budizm'i benimsedi, bu süreçte şehir içinde ve etrafında Budist mâbedleri inşa edildi.

56 (676) yılında Emevîler'in Horasan valisi Saîd b. Osman b. Affân tarafından fethedilen Tirmiz'de 70 (689-90) yılında Mûsâ b. Abdullah b. Hâzim es-Sülemî adlı bir kişi hâkimiyeti ele geçirdi. On beş yıl sonra Horasan Valisi Mufaddal b. Mühelleb b. Ebû Sufre'nin görevlendirdiği Osman b. Mes'ûd Tirmiz'e geldi. Kayıklarla köprü kurarak Ceyhun nehri ortasında yer alan Cezîretü Osman (Orta Aral) adasına ulaştı ve Mûsâ b.

Abdullah’ı katletti. Böylece Tirmiz tekrar Emevî hâkimiyetine girdi (85/704). Ardından Tirmiz’in tarihi önemli ölçüde Horasan ve Mâverâünnehir’deki siyasî gelişmelerle şekillendi. Bir süre Sâmânîler’in hâkim olduğu Tirmiz Karahanlılar, Gazneliler, Selçuklular, Karahıtaylar, Gurlular ve Hârizmşahlar gibi bölgede hüküm süren devletlerin idaresinde kaldı. 1220’de Cengiz Han kumandasındaki Moğol orduları tarafından tahrip edildi. Halkının Moğol istilâsı karşısında gösterdiği kahramanca direnişten dolayı Tirmiz “Medînetü’r-ricâl” adıyla anıldı.

810 (1407) yılında Timur’un torunu Halil Sultan, Şâhruh’la mücadele sürecinde Tirmiz’i tahkim ettirdi. XVI. yüzyılda Tirmiz, Özbek hanlarının (Şeybânîler) eline geçti. 1646’da Bâbürlüler tarafından işgal edildi. 1758’de Mangıtlar’dan Atalık Muhammed Rahîm Han şehri yeniden inşa ettiyse de daha sonra şehir ve çevresi iç savaşlar yüzünden büyük tahribata uğradı. XIX. yüzyılın sonlarında Pattahisar ve Sâlihâbâd köyleri dışında her taraf harabe halindeydi. 1863’ten itibaren Türkistan ülkesi Çarlık Rusyası tarafından işgal edilince Rus askerleri 1894 yılında eski Tirmiz harabelerinden 8 km. uzaklıkta bir sınır kalesi (Toprakkorgan) kurdular. Şimdiki Tirmiz, Toprakkorgan çevresinde gelişti. 1916’da Buhara-Tirmiz demiryolunun yapılmasıyla şehir gelişti ve nüfusu arttı.

Tirmiz’de ham maddesini tarımdan alan tekstil, ayrıca inşaat alanında hizmet veren çeşitli sanayi kuruluşları mevcuttur. Orta Asya’daki bağımsız devletleri Doğu Avrupa şehirlerine bağlayan demiryolu ile (Moskova-Duşanbe, Aşkābâd-Duşanbe) cumhuriyetin ana karayolu (Büyük Özbekistan yolu) Tirmiz’den geçmektedir. Amuderya üzerinde Özbekistan’ı Afganistan’a bağlayan Tirmiz-Hayratan demiryolu köprüsü kuruldu. Özbekistan’dan Afganistan’a ve çevre ülkelere yapılan taşımacılık hizmetleri Tirmiz üzerinden gerçekleştirilmektedir. Tirmiz’deki Amuderya Limanı Özbekistan’ın yegâne nehir limanıdır. Ülkenin Japonya, Çin, Hindistan, Türkiye, Hollanda ve diğer ülkelerle olan ticarî faaliyetlerinde Tirmiz önemli rol oynamaktadır.

Şehirde Tirmiz Devlet Üniversitesi yanında birçok öğretim kurumu, kütüphane, müze, tiyatro ve diğer eğitim kurumları mevcuttur. Tirmiz’deki önemli tarihî yapılar arasında Hakîm et-Tirmizî Külliyesi (cami, medrese ve türbe), Tirmizşahlar Sarayı (XI-XII. yüzyıllar), Kırkkız Kalesi ve Türbesi,

Çar Kurgan Minaresi, Sâmânîler zamanında Tirmiz’de yerleşen Seyyidler’in soyundan gelen Sultân-ı Sâdât’ın külliyesi gibi Ortaçağ’ın nâdir mimari âbideleri zikredilebilir. Meşhur hadis âlimlerinden Ebû Îsâ et-Tirmizî, tasavvuf âlimi Hakîm et-Tirmizî, Mevlânâ’nın şeyhi Seyyid Burhâneddin, Tirmiz’e mensup önemli şahsiyetler arasındadır. Günümüzde Özbekistan’ın Surhanderya idarî biriminin (oblast) merkezi olan Tirmiz (Termez) şehrinin nüfusu 1979’da 56.779, 1989’da 83.000 olup 2010’da 140.000 civarındaydı.

BİBLİYOGRAFYA

Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 598, 604, 606, 610; İbn Hurdâzbih, el-Mesâlik ve’l-memâlik, s. 37, 39, 173; Taberî, Târîẖ (Ebü’l-Fazl), V, 306; VI, 398, 400, 410, 425, 437; VII, 105-106, 225, 386, 466; Ḥudûdü’l-ʿâlem (Minorsky), s. 114; İbn Havkal,

Ṣûretü’l-arż, s. 476-477; Yâkūt, Muʿcemü’l-büldân (Cündî), II, 31-32; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, XII, 206, 231; ayrıca bk. İndeks; Cüveynî, Târîh-i Cihângüşâ (Öztürk), II, 13, 49, 78, 88, 159, 163; İbn Battûta, er-Riḥle (nşr. Abdülhâdî et-Tâzî), Rabat 1417/1997, III, 38, 40; G. le Strange, The Lands of the Eastern Caliphate, Cambridge 1905, s. 440-441; İbrahim Kafesoğlu, Harezmşahlar Devleti Tarihi, Ankara 1956, bk. İndeks; C. E. Bosworth, The Ghaznavids: Their Empire in Afghanistan and Eastern Iran: 994-1040, Beyrut 1973, s. 54, 121, 166, 238-239, 246; Zeki Velidi Togan, Umumi Türk Tarihine Giriş, İstanbul 1981, s. 19, 38, 63, 315; W. Barthold, Moğol İstilâsına Kadar Türkistan (haz. Hakkı Dursun Yıldız), İstanbul 1981, bk. İndeks; a.mlf., “Tirmiḏh”, EI² (İng.), X, 542-544; İsmail Aka, Timur ve Devleti, Ankara 1991, s. 54, 67, 78; A. R. Muhammed Canov, Özbekistan Tarihi (V. Asırdan XVI. Asır Başlarına Kadar), Taşkent 1994; H. A. R. Gibb, Orta Asya’da Arap Fetihleri (trc. Hasan Kurt), Ankara 2005, s. 34-35, 39, 41, 43, 48, 90, 111; Aydın Usta, Şamanizmden Müslümanlığa Türklerin İslamlaşma Serüveni (Sâmâniler Devleti 874-1005), İstanbul 2007, bk. İndeks; E. Esin, “Tirmiz”, İA, XII/1, s. 382-386.

Abdullah Muhammedcanov

TİRMİZÎ

(الترمذي)

Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî (ö. 279/892)

Kütüb-i Sitte'den el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'in müellifi, muhaddis.

Muhtemelen 209 (824) yılında bugün Özbekistan sınırları içinde bulunan Tirmiz'de (veya Tirmiz'e bağlı Buğ köyünde) doğdu. Kendisinin belirttiğine göre Merv'den gelip Tirmiz'e yerleşen bir aileye mensuptur. Benî Kays Aylân kabilelerinden Benî Süleym'e nisbetle Sülemî nisbesiyle de anılır. Tirmizî 235 (849) yılı civarında hadis tahsiline başladı. Önce Tirmiz'de, daha sonra Horasan, Irak ve Hicaz başta olmak üzere diğer bazı bölgelerdeki âlimlerden hadis öğrendi. Kütüb-i Sitte imamlarının her birinin hocası olan İbnü'l-Müsennâ, Bündâr diye tanınan Muhammed b. Beşşâr, Ziyâd b. Yahyâ el-Hassânî, Abbas b. Abdülazîm el-Anberî, Eşec el-Kindî, Fellâs, Ya'kūb b. İbrâhim ed-Devrakī, Muhammed b. Ma'mer el-Kaysî el-Behrânî ve Nasr b. Ali el-Cehdamî'den faydalandı. Diğer hocaları arasında İshak b. Râhûye, Kuteybe b. Saîd, Hennâd b. Serî, Ali b. Hucr, Ahmed b. Menî', İmam Buhârî, İmam Müslim ve Ebû Dâvûd gibi muhaddisler vardır. Tirmizî'nin Bağdat'a gitmediği, dolayısıyla Ahmed b. Hanbel'den istifade etmediği anlaşılmaktadır (el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ, nşr. Ahmed M. Şâkir, neşredenin girişi, I, 83). İlim tahsili için muhtemelen Mısır ve Suriye'ye de gitmemiştir. Tirmizî, uzun süre Buhârî'nin talebesi oldu, ondan pek çok hadis rivayet etti ve fıkhü'l-hadîsi öğrendi (Zehebî, Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, II, 634). Kendi ifadesine göre hadislerdeki illetler, râviler ve isnadlar konusunda Irak ve Horasan bölgelerinde Buhârî'den daha üstün bir âlim bulunmadığı için hocasından bu konularda da büyük ölçüde yararlandı (el-ʿİlel, V, 738). Ayrıca Buhârî'nin et-Târîḫu'l-kebîr'i Tirmizî'nin ilel konusunda en çok faydalandığı kitaplardan biridir. Buhârî de Tirmizî'nin ilmini ve zekâsını takdir etmiş, el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ dışında ondan bir (veya iki) hadis rivayet etmiş, Tirmizî'nin naklettiğine göre kendisine, "Aslında benim senden faydalandıklarım senin benden faydalandıklarından daha çoktur" demiştir (İbn Hacer, IX, 389). Tirmizî'nin Buhârî'den çok

faydalanmasına ve kendisinden pek çok hadis öğrenmesine rağmen el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'inde ondan hiç hadis almaması, İmam Müslim ile ("Ṣavm", 4) Ebû Dâvûd'dan ("Vitir", 11) birer hadis rivayet etmesi bu üçünün genellikle aynı hocalardan hadis nakletmesiyle açıklanmaktadır. İmam Müslim de Buhârî gibi ondan sadece bir hadis almıştır. Tirmizî, ilel konusunda Buhârî'den sonra en çok Abdullah b. Abdurrahman ed-Dârimî ile Ebû Zür'a er-Râzî'nin görüşlerinden yararlandı. İbn Halfûn el-Endelüsî, Şüyûḫu Ebî ʿÎsâ etTirmiẕî adlı eserinde onun hocalarını tesbit etmiştir (Ziriklî, VI, 36). Tirmizî'nin sika bir muhaddis olduğu hususunda âlimlerin icmâ etmesi onun hadis rivayetinde eriştiği güveni, en önde gelen âlimler için kullanılan "imam" lakabıyla anılması da hadis ilmindeki üstün yerini göstermektedir. Tirmizî el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'i tamamladıktan sonra onu Horasan, Irak ve Hicaz bölgelerindeki âlimlere gösterdi, onların takdir ve tasviplerini aldı (İbn Hacer, IX, 389). Doğu İslâm dünyasındaki şöhretine rağmen İbn Hazm'ın Tirmizî hakkında "meçhul" terimini kullanması onun el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'i ile el-ʿİlel'ini görmediğini ortaya koymakta, bu eserlerin V. (XI.) yüzyılın ilk yarısında Endülüs'te yeterince tanınmadığını göstermektedir. Bununla birlikte İbn Hazm'ın diğer bazı önemli şahsiyetler için meçhul ifadesini kullanmasına bakarak onun bu konuda kasıtlı davrandığı da ima edilmektedir (a.g.e., IX, 388). Tirmizî'nin pek çok talebesi arasında Ebü'l-Abbas Muhammed b. Ahmed b. Mahbûb el-Mahbûbî, Ebû Saîd Heysem b. Küleyb eş-Şâşî (Şâşî eş-Şemâʾilü'n-nebeviyye'nin de râvisidir), Ebû Zer Muhammed b. İbrâhim b. Muhammed et-Tirmizî, Ebû Muhammed Hasan b. İbrâhim el-Kattân, Ebû Hâmid Ahmed b. Abdullah et-Tâcir, Ebü'l-Hasan el-Fezârî el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'i rivayet etmekle ünlüdür. Diğer talebelerinden muhaddis Hammâd b. Şâkir en-Nesefî ile Mekhûl b. Fazl en-Nesefî de anılabilir. Tirmizî 13 Receb 279'da (9 Ekim 892) Tirmiz'e bağlı Buğ köyünde vefat etti; onun Tirmiz şehrinde öldüğü de ileri sürülmüştür.

Tirmizî, yaşadığı devirde fıkıh mezhepleri yaygınlaştığı için her bir mezhebin belli başlı görüşlerini o mezhebin imamının önde gelen talebelerinden öğrenme fırsatı bulmuş, diğer Kütüb-i Sitte imamları gibi o da hiçbir mezhebe intisap etmemiştir (Mübârekfûrî, I, 352). el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'e aldığı fıkhî hadislerin ardından o hadisle ilgili naklettiği diğer görüşler ve kendisinin bu görüşler arasında yaptığı tercihler fıkıh konusundaki derin bilgisini gösterdiği gibi kuvvetli hâfızâsını ve üstün

zekâsını da ortaya koymaktadır. Nitekim Zehebî de Tirmizî'nin kuvvetli hâfızasına işaret etmek üzere, onun Mekke'ye giderken, daha önce rivayetlerini iki cüz halinde yazdığı bir şeyh ile görüşmesi sırasında bu hadisleri ve başkalarını adı zikredilmeyen bir şeyhe ezberden okuduğuna dair bir rivayete yer vermiştir (Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, II, 635). Tirmizî'den bir asır sonra vefat eden Hâkim el-Kebîr'in naklettiğine göre hocalarından biri Buhârî'nin vefatının ardından Horasan bölgesinde Tirmizî gibi ilmi, güçlü hâfızası, zühd ve takvâsı ile tanınan bir başka âlimin kalmadığını, onun takvâsı sebebiyle gözlerini kaybedinceye kadar ağladığını söylemiştir. Bu tür rivayetler ve daha başka olaylar Tirmizî'nin doğuştan âmâ olduğu iddiasının aksini göstermektedir. Tirmizî'nin çok duygulu bir insan olduğu, kendisine söz getirebilecek her davranıştan uzak durduğu, dünya malına değer vermediği ve bütün gayretiyle âhiretini imar etmeye çalıştığı bilinmektedir.

Hadisçiliği. Tirmizî hadis ilminde önde gelen âlimlerden biridir. İbn Hibbân bir muhaddiste bulunması gereken öğrendiği hadisleri derleme, tasnif etme, ezberleme ve müzakere etme vasıflarının Tirmizî'de bulunduğunu söylemiştir. Zehebî de el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'in onun hadis ilminde imam ve güçlü bir hâfıza sahibi olduğunu, ayrıca fıkhı çok iyi bildiğini ortaya koyduğunu ifade etmiştir. Tirmizî, hadislerin sıhhatini zedeleyici mahiyette, tesbit

edilmesi son derece zor gizli kusurları mükemmel şekilde bilen çok az sayıdaki hadis âlimlerinden biridir. İlel sahasında meydana getirdiği eserlerle güçlü bir hadis tenkitçisi olduğunu ispat etmiştir. Bu yetkinliği sebebiyle Tirmizî, eserine almak istediği bir konuya dair sahih hadis bulamadığı durumlarda bazı zayıf hadisleri almakta sakınca görmemiş, fakat bunların senedlerini tenkit ederek râvilerinin ne ölçüde güvenilir olduğunu belirtmiştir. Bazı âlimler onun hem ilel hem cerh ve ta'dîl sahasındaki otoritesi sebebiyle eserinin Ṣaḥîḥayn'dan sonra üçüncü sırada yer alması gerektiğini söylemiştir. Hadisleri seçerken bir fakihin o hadisi delil olarak kabul etmesine özellikle dikkat ettiğini söyleyen Tirmizî, iki hadis dışında eserindeki bütün rivayetlerin kendisiyle amel edilen hadis niteliği taşıdığını ileri sürmüştür (el-ʿİlel, V, 736). Tirmizî'nin hadis ilmine olan hizmetlerinden biri de hasen terimine kazandırdığı özel anlamdır. Bu terim, II. (VIII.) yüzyılda sözlük anlamında kullanılırken kelimeyi ilk defa

Tirmizî terim şeklinde kullanmaya başlamıştır. Bir kısım âlimler hasen kelimesine isnad ve metinle ilgili bir terim şeklinde Tirmizî'den önce de rastlandığını, Tirmizî'nin hasenin tarifini yaparak el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'inde bu tür hadislere çokça yer verdiğini ifade etmiş, bazıları da önceleri hadisler sıhhat açısından sahih ve zayıf olmak üzere ikiye ayrılırken Tirmizî'nin haseni ilk defa terim halinde kullanmak suretiyle hadisle ilgili üçlü taksimi başlattığını belirtmiştir (DİA, XVI, 374-375).

Eserleri. 1. el-Câmiʿu'ṣ- ṣaḥîḥ*. Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, Ahmed b. Hanbel'in el-Müsned'inin büyük bir kısmı ile Buhârî, Müslim ve Tirmizî'nin el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'lerini müsned tertibine koyarak Câmiʿu'l-mesânîd ve'l-elḳāb adlı yedi ciltlik kitabını meydana getirmiştir (Brockelmann, GAL, I, 662; Suppl., I, 917; Abdülhamîd el-Alûcî, s. 89-90). Birçok şerhi ve muhtasarları bulunan eserin pek çok neşri arasından Delhi'de (1269, 1270) ve Bulak'ta (I-II, 1292) yapılan, daha sonra ilk iki cildi Ahmed Muhammed Şâkir (Kahire 1356), III. cildi Muhammed Fuâd Abdülbâkī (Kahire 1356), IV ve V. ciltleri İbrâhim Utve Avd (Kahire 1382/1962) tarafından hazırlanan neşirleri anılabilir. Eseri Beşşâr Avvâd Maʿrûf da el-Câmiʿu'l-kebîr adıyla yayımlamıştır (I-VI, Beyrut 1996). el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ üzerine hazırlanan yüksek lisans tezlerinden Mûsâ Sekr Boks el-Endonîsî'nin el-Metrûkûn ve merviyyâtühüm fî Kitâbi'l-Câmiʿ li'l-İmâm etTirmiẕî (1394, Câmiatü Ümmi'l-kurâ eş-şerîa ed-dirâsâtü'l-ulyâ eş-şerʿiyye), Hasan b. Gānim b. Dahîl el-Gānim'in, er-Ricâlü'llezîne tekelleme fîhim etTirmiẕî fî Câmiʿihî: Tecrîden ve taḥḳīḳan (1400, Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye külliyyetü usûli'd-dîn) adlı çalışmaları zikredilebilir. Mahmûd Nassâr, el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'in zevâidini Yûsuf b. Abdurrahman el-Mizzî'nin Tuḥfetü'l-eşrâf bi-maʿrifeti'l-eṭrâf'ından faydalanarak et-Taṣrîḥ bi-zevâʾidi'l-Câmiʿi'ṣ-ṣaḥîḥ Süneni't-Tirmiẕî adıyla yayımlamış (I-II, Beyrut 1421/2000), Abdullah b. Sâlim el-Basrî'nin Ḫatmü'l-Câmiʿi'l-İmâm etTirmiẕî adlı risâlesini Arabî Dâiz el-Firyâtî neşretmiştir (Liḳāʾü'l-ʿaşri'l-evâḫir bi'l-Mescidi'l-Ḥarâm, IV/46 [Beyrut 1423/2002], s. 47-88). 2. eş-Şemâʾilü'n-nebeviyye*. Sahasında ilk çalışma olan eser bu konuda yazılanların en mükemmeli kabul edilmiş, içindeki hadislerin büyük çoğunluğu sahih, önemli bir kısmı hasen, pek azı zayıf rivayetlerden meydana gelmiştir. Üzerinde birçok şerh, hâşiye, ihtisar çalışması yapılan, çeşitli dillere tercüme edilen ve çeşitli taş baskıları yapılan eseri İzzet Ubeyd ed-Deʿʿâs neşre hazırlamış (Humus 1388/1968;

Beyrut 1406/1985), Semîh Abbas da eseri Evṣâfü'n-nebî adıyla yayımlamıştır (Kahire 1985; Beyrut 1985). 3. el-ʿİlelü'l-kebîr. Tirmizî'nin el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'ten önce kaleme aldığı eser el-ʿİlelü'l-müfred ve ʿİlelü't-Tirmiẕî el-kebîr adlarıyla da anılır. Âlimler, "Tirmizî bunu el-ʿİlel'de rivayet etmiştir" ifadesiyle bu kitabı kastederler. Nûreddin Itr eser hakkında önemli bilgiler nakletmiştir (el-İmâmü't-Tirmiẕî, s. 426-437; ayrıca bk. KİTÂBÜ'l-İLEL). Aslı bilinmeyen eserin Ebû Tâlib el-Kādî tarafından fıkıh bablarına göre tertip edilen şekli yayımlanmıştır (nşr. Hamza Dîb Mustafa, I-II, Amman 1406; nşr. Subhî el-Bedrî es-Sâmerrâî v.dğr., Beyrut 1409/1989). 4. el-ʿİlelü'ṣ-ṣaġīr. el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'in sonunda elli birinci kitap şeklinde yer alan bölüm bu adla anılmaktadır. Müellif çalışmasında el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'te takip ettiği usulü, kaynaklarını, eserde geçen râvileri ve terimleri açıkladığı için eser el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'in mukaddimesi mahiyetindedir. İbn Receb el-Hanbelî el-ʿİlelü'ṣ-ṣaġīr'i, Tirmizî'nin metinlerini zikretmeden bu metinleri ilâvelerle genişletip ve eksiklerini tamamlamak suretiyle Şerḥu ʿİleli't-Tirmiẕî adıyla şerhetmiştir (nşr. Subhî Câsim el-Humeyd, Bağdat 1396/1976; nşr. Nûreddin Itr, I-II, Dımaşk 1398/1978; nşr. Subhî es-Sâmerrâî, Beyrut 1985; nşr. Hemmâm Abdürrahîm Saîd, Zerkā 1987; nşr. Kemâl Ali Ali el-Cemel, Mansûre 1998). Mübârekfûrî de eseri Şifâʾü'l-ġilel fî şerḥi Kitâbi'l-ʿİlel adlı çalışmasında şerhetmiş ve eser Tuḥfetü'l-aḥveẕî'nin X. cildinin sonunda yayımlanmıştır (Kahire 1384/1964, X, 458-530). Mücteba Uğur, "Muhammed b. Îsâ et-Tirmizî'nin Kitâbü'l-İlel'i" adıyla bir makale yazmıştır (Diyanet İlmî Dergi, XXXVI/3 [Ankara 2000], s. 45-66). 5. Tesmiyetü aṣḥâbi'n-nebî (Kitâbü Esmâʾi'ṣ-ṣaḥâbe, Tesmiyetü aṣḥâbi Resûlillâh ṣallallāhü ʿaleyhi ve sellem). Sahâbe adlarının sadece ilk harfine göre alfabetik düzenlenen esere aşere-i mübeşşere ile başlanmıştır. Eserin Süleymaniye Kütüphanesi'nde mevcut iki nüshasına göre (Şehid Ali Paşa, nr. 2840/2; Lâleli, nr. 2089/1) kitapta 730 sahâbînin adı zikredilmektedir. Aynı nüshalardan faydalanarak eseri Ali Yardım ("Tesmiyetü aṣḥâbi'n-nebî ʿaleyhisselâm", DÜİFD, sy. 2 [1985], s. 247-342) ve Âmir Ahmed Haydar (Tesmiyetü aṣḥâbi Resûlillâh, Beyrut 1406/1986, 1410/1990) yayımlamıştır. 6. Kitâbü't-Târîḫ. İbnü'n-Nedîm'in bu adla, Sem'ânî'nin ise et-Tevârîḫ adıyla kaydettiği bu eser hakkında bilgi bulunmamaktadır. 7. Kitâbü'l-Esmâʾ ve'l-künâ. İbn Hacer'in bu eseri gördüğü anlaşılmaktadır (Tehẕîbü't-Tehẕîb, IX, 389). 8. ez-Zühd. İbn Hacer eserden söz etmekte, fakat onu görmediğini belirtmektedir (a.g.e., a.y.).

Yûsuf b. Muhammed Abdullah ed-Dahîl Suʾâlâtü't-Tirmiẕî li'l-Buḫârî (1400, Medine el-Câmiatü'l-İslâmiyye), Muhammed Ali Muhammed Sâlih Dirâsât ḥavle mâ yeḳūlü't-Tirmiẕî fîhi ḥadîs̱ün ṣaḥîḥ (1401, Medine el-Câmiatü'l-İslâmiyye) ve Abdurrahman Sâlih Muhyiddin, el-Eḥâdîs̱ elletî ḥassenehâ Ebû Îsâ etTirmiẕî ve'nferede bi-iḫrâcihâ ʿan baḳıyyeti's-sünne (1401, Medine el-Câmiatü'l-İslâmiyye ed-dirâsâtü'l-ulyâ es-sünne) adıyla yüksek lisans tezi hazırlamışlardır. Ayrıca Kemâleddin Abdülganî el-Mürsî'nin, Menhecü't-Tirmiẕî fî naḳdi'l-ḫaber (1404, Câmiatü'l-İskenderiyye külliyyetü'l-âdâb kısmü'llugati'l-Arabiyye), Muhammed Habîbullah Muhtâr'ın Keşfü'n-niḳāb ʿammâ yeḳūlühü(bi-ḳavlihi)'t-Tirmiẕî: ve fi'l-bâb (I-V, Karaçi 1409) ve Ekrem Ziyâ el-Ömerî'nin Türâs̱ü't-Tirmiẕî el-ʿilmî (Medine 1412) adlı eserleri bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Tirmizî, el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ (nşr. Ahmed M. Şâkir), Kahire 1356/1937, neşredenin girişi, I, 75-91; a.mlf., el-ʿİlel (es-Sünen içinde, nşr. İbrâhim Atve İvaz), Kahire 1382/1962, V, 736, 738; İbn Hibbân, es̱-S̱iḳāt, IX, 153; İbnü'n-Nedîm,

el-Fihrist, s. 325; Sem'ânî, el-Ensâb (Bârûdî), I, 459-460; Mecdüddin İbnü'l-Esîr, Câmiʿu'l-uṣûl (nşr. (Abdülkādir el-Arnaût), Beyrut 1403/1983, I, 193; İbnü'l-Esîr, el-Lübâb, I, 213, [630]; Zehebî, Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, II, 633-635; a.mlf., Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XIII, 270-277; İbn Hacer, Tehẕîbü't-Tehẕîb, IX, 387-389; Mübârekfûrî, Muḳaddimetü Tuḥfeti'l-aḥveẕî (nşr. Abdurrahman M. Osman), Kahire 1386/1967, I, 335-355; Brockelmann, GAL, I, 662; Suppl., I, 917; Sezgin, GAS, I, 154-156; Abdülhamîd el-Alûcî, Müʾellefâtü İbni'l-Cevzî, Bağdad 1385/1965, s. 89-90; Nûreddin Itr, el-İmâmü't-Tirmiẕî ve'l-muvâzene beyne Câmiʿihî ve beyne'ṣ-Ṣaḥîḥayn, Kahire 1390/1970; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), VI, 36; Addâb Mahmûd el-Hameş, el-İmâmü't-Tirmiẕî ve menhecühû fî kitâbihi'l-Câmiʿ, Amman 1423/2003, I, 65-144; Selman Başaran, "Tirmizi ve İbn Mace'yi İbn Hazm'ın Mechul Olarak Vasıflandırması", UÜ İlâhiyat Fakültesi Dergisi,

II/2, Bursa 1987, s. 19-24; A. J. Wensinck, “Tirmizî”, İA, XII/1, s. 388-389; G. H. A. Juynboll, “al-Tirmid̲h̲ī”, EI² (Fr.), X, 587; Mücteba Uğur, “Hasen”, DİA, XVI, 374-375; Ayhan Tekineş, “İlelü’l-hadîs”, a.e., XXII, 86; Ahmed Pâketçî, “Tirmiẕî”, DMBİ, XV, 233-246.

M. Yaşar Kandemir

TİRMİZÎ, Hakîm

(bk. HAKÎM et-TİRMİZÎ).

TİRSİNİKLİOĞLU İSMÂİL AĞA

(ö. 1806)

Rusçuk âyanı.

Rusçuk yakınlarında bir köy olan Tirsinik’te doğdu, kaynaklarda Tirsinikli olarak da geçer. Ailesi hakkında fazla bilgi yoktur. Gençliğinde sakalık yaptığı ve evlere su dağıttığı belirtilmektedir (Mirzayan Manuk Bey’in Hayatı, bl. I). 1791’de Rusçuk âyanı olan ve kanun tanımazlığı yanında vergi ödemediğinden idam edilen kardeşi Ömer Ağa ile birlikte öldürülmek istenmişse de kaçarak kurtulmuştu. Rusçuk âyanlığına getirilen Kadişzâde Ahmed Ağa’nın 12 Nisan 1792 tarihli takririnden kaçak İsmâil’in altmış kişilik bir çetenin başında Ziştovi, Niğbolu, Tırnova, Hezargrad, Plevne ve Lofça taraflarında dolaştığı ve eşkıyalık yaptığı anlaşılmaktadır (Uzunçarşılı, Meşhur Rumeli Âyanlarından, s. 8; Erdoğan v.dğr., s. 36). Üç yıl kadar eşkıyalık eden İsmâil Ağa, nihayet Eflak Voyvodası Aleksander İpsilanti’nin araya girmesiyle Rusçuk’ta oturması ve herhangi bir işe karışmaması şartıyla affedildi (1795). Ancak kısa zamanda eski gücüne kavuştu ve adamlarını tekrar topladı; Hezargrad ve Tırnova bölgesini denetimine alarak Tuna’dan Balkan dağlarına kadar Orta Bulgaristan’ın en güçlü âyanı haline geldi ve ertesi yıl Rusçuk âyanlığını elde etmeyi başardı (Shaw, s. 307-308; Erdoğan v.dğr., s. 38). İpsilanti, Eflak’la yakın ticarî ilişkiler içinde bulunan bölgenin en zengin tüccar ve sarraflarından Manuk Bey vasıtasıyla harekete geçirilmiş olmalıdır. İsmâil Ağa, Temmuz 1800’de III. Selim’in kız kardeşi Şah Sultan’ın Tırnova’daki mukātaaları voyvodalığına getirildi, ayrıca burada serkeşlik eden Ali Tâhir’in idamını sağladığından bunun mukātaaları da kendisine bırakıldı. İsmâil Ağa, daha fazlasının tahsili ve gereken tutarın düzgün gönderilmemesi gibi suistimallerle önemli gelirler elde etti.

Bu dönemde merkezî idare, Rumeli’deki otoritesini âyanları birbirine kırdırarak ve bunların daha fazla güçlenmesini önleyerek ayakta tutmaya çalışmak zorunda kalmaktaydı. Ancak özellikle 1787-1795 yılları arasında geniş bir alana yayılan ve “dağlı eşkıyası” diye bilinen isyan hareketlerine

karşı verilen mücadelede âyanların yardımına ihtiyaç duyulmasından ötürü genel asayişsizliğin sona erdirilmesinde başarılı olamamaktaydı. Bölgelerinde bağımsız konumlarını sürdürebilmek amacıyla dağlı eşkıyasının eylemlerine destek veren âyanın dayanışma içinde bulunmasını sağlamak ise çok defa mümkün olmuyordu. Tirsiniklioğlu, isyanı yüzünden devletin başına büyük belâlar açan Pazvandoğlu Osman'ın aleyhine alınan önlemlere katıldı ve bu sebeple göze girdi. Bu hizmetinden duyulan memnuniyetten ötürü o dönemlerde vezirliğe denk yüksek bir rütbe olan (Cevdet, VII, 148) kapıcıbaşılıkla taltif edildi (Kasım 1797). Bu münasebetle devlete sadık ve ahalisinin kendisinden hoşnut olduğu belirtilen İsmâil Ağa, bizzat III. Selim tarafından "has kulum" diye nitelendirilmiş, istediği dirlik ve rütbenin verilmesi emredilmiş ve kendisine ayrıca samur kontoş ile 15 kese para takdim edilmişti (a.g.e., VI, 299). Ancak İsmâil Ağa ile ilgili bu yargılar ileride tamamen değişecektir. Nitekim İsmâil Ağa, kazandığı itibarı hasmı olan Deliorman âyanı ve Silistre mütesellimi Yılıkoğlu Süleyman Ağa ile uğraşmak için kullanmakta, onun ortadan kaldırılmasını temin ederek bölgesini elde etmeyi planlamaktaydı. Devlete açıkça isyan etmemekle beraber merkezin emirlerine tam olarak riayet etmeyen mütegallibe arasında yer almaktaydı. Rumeli'deki asayişsizlik ve özellikle Pazvandoğlu'nun isyanları sebebiyle kendisinin idare edilmesi kaçınılmaz görülüyordu. Böylece 1802 tarihli bir belgeye göre Yenipazar, Cuma, Osmanpazarı, Şumnu, Hezargrad kazalarıyla Varna dahil Karadeniz sahiline kadar bütün bölgeleri eline geçirmişti. Hatta buralara kendisine bağlı âyanlar tayin etmekteydi. Öldüğünde yönetimi altındaki kazaların sayısı kırk biri buluyordu.

Pazvandoğlu'nun isyanı sırasında bölgedeki eşkıyanın te'dibi için faaliyet gösteren İsmâil Ağa, âsilerden Pazarcık âyanı Sarıklıoğlu'nun yanında bulunan Gâvur İmam'ın Rusçuk'taki eşkıyaya yardım etmesine engel oldu, Ziştovi'ye baskı yapan eşkıyanın üzerine yürüdü ve şehri ele geçirmelerini önledi. Silistre Valisi Gürcü Osman Paşa ile Niğbolu'nun da kurtarılmasına yardım etti, şehrin karadan ve denizden baskı altında tutulmasını sağladı. Burada Pazvandoğlu Osman tarafından muhafız olarak bırakılan Otuzbiroğlu Emin Ağa ile birlikte 200 eşkıyanın yakalanıp idam edilmesinde (Şubat 1798) önemli rol oynadı (a.g.e., VI, 302-305). Bu anlamda gösterdiği faaliyet neticede kendi otoritesini yaygınlaştırıyordu. Pazvandoğlu'na karşı çıkılan seferin Fransa'nın Mısır'a saldırısı sebebiyle

(Temmuz 1798) yarıda kesilmesi ve harekâtı yürüten Küçük Hüseyin Paşa'nın geri dönmesi zaruretten ötürü affa uğrayan, üstelik kendisine paşalık verilen Pazvandoğlu'nun şöhretini daha da arttırdığından Rusçuk-Şumnu bölgesi Tirsiniklioğlu'nun, İbrâil (Braile) yakası buranın nâzırı olan Ahmed Ağa'nın, Silistre Yılıkoğlu Süleyman'ın, Yanya ve Mora Tepedelenli'nin elinde kaldı (a.g.e., VI, 312). 1800 yılında Pazvandoğlu'nun tekrar âsi ilân edilmesi üzerine Tirsiniklioğlu yine devlete yardım etti; ancak bunu Yılıkoğlu'nun ortadan kaldırılması ve Silistre'ye kendine bağlı bir âyan oturtmak için kullandı (a.g.e., VII, 95, 147). Hezargrad âyanlığına getirilmesine etken olduğu adamı Bayrakdar (Alemdar) Mustafa Ağa'nın da yardımıyla bilhassa Pazvandoğlu'na bağlı Manav İbrâhim'in isyanının bastırılması ve adamlarıyla birlikte öldürülmesinde başarı kazandı (1803); eşkıya takibini Eflak topraklarında da sürdürdü ve Bükreş'e kadar uzandı (a.g.e., VII, 159; Jorga, V, 133). 1805 yılına girildiğinde, Tuna ve Karadeniz sahillerini elinde tutarak Edirne'ye kadar kendisini engelleyecek bir gücün meydana gelmesine izin vermek istemeyen Tirsiniklioğlu'nun bölgedeki hâkimiyetinin önüne geçilmesi, İstanbul'un iâşe yollarının tehlikeye girmesi yüzünden ciddi şekilde düşünülmeye başlandı (Shaw, s. 426-428). Doğu Bulgaristan'ı ve Trakya'yı idaresi altında tutan, Edirne ve İstanbul'u tehdit edecek

derecede kuvvetlenen Tirsiniklioğlu, Nizâm-ı Cedîd askeri oluşturmak üzere Balkanlar'ın tamamında asker toplamayı ön gören planının uygulamaya sokulmasından ötürü devletin iç siyasetine müdahale etmeye başladı. 1806 Haziran başında kendisini destekleyen diğer âyanlarla birlikte büyük bir kuvvetle Edirne'ye doğru ilerledi ve Kadı Abdurrahman Paşa idaresindeki merkez ordusunun karşısında yer aldı. Devlet kuvvetleriyle çatışmalara girişildi. Sadrazam Hâfız İsmâil Paşa'nın Nizâm-ı Cedîd uygulamalarının aleyhinde olması ve Tirsiniklioğlu ile irtibata geçerek gizli tertipler peşinde koşması neticesinde reform hareketine Edirne Vak'ası (Temmuz 1806) diye bilinen hadiseyle ağır bir darbe vuruldu ve uygulama iptal edildi. Tirsiniklioğlu'nun gücü ve baskısı bu olaydan sonra daha da arttı (Uzunçarşılı, Meşhur Rumeli Âyanlarından, s. 25-26; Shaw, s. 473-475; Erdoğan v.dğr., s. 115-120).

Bu aşamada Tirsiniklioğlu'nun beklenmedik ölümü merkezî idareyi rahatlattı (12 Ağustos 1806). Kendisinin ortadan kaldırılmasının bir tertip

neticesinde gerçekleştirilmiş olduğu ihtimali ağırlık kazanmaktadır. Bunun son gelişmeler üzerine bizzat Kadı Abdurrahman Paşa tarafından düzenlendiği ve onun bir adamı tarafından işlendiği ileri sürülmüştür (Shaw, s. 475). Tirsiniklioğlu'nun da öldürülme endişesi taşıdığı ve bunu Rusçuk üzerinden İstanbul'a gitmekte olan Fransız elçisi Sebastiani'ye aksettirdiği, devlete sadâkatle hizmet ettiğini söyleyerek elçiden kendisini kayırmasını istediği bilinmektedir (Erdoğan v.dğr., s. 120). Hakkında düşülen, "Azamet ve vahşiliğin karışımı bir yapıya sahip olduğundan pek çok kimseyi düşman edinmişti. Bu düşmanları sadece avam tabakadan değildi, her an yanında bulunan büyüklerden, her gün bağışlarından yararlananlardan bile düşmanları vardı" kaydı (Mirzayan Manuk Bey'in Hayatı, bl. IV), kendisine karşı kullanılacak kişilerin temininde büyük zorluklarla karşılaşılmadığına işaret edebilir. Resmî yazışmada, Tirsiniklioğlu'nun köyündeki çiftliğinde eğlenirken kölelerinden biri tarafından atılan bir kurşunun göğsüne isabet etmesiyle öldürüldüğü bildirilmektedir (Erdoğan v.dğr., s. 120-121). Olayı duyarak Hezargrad'dan hemen yola çıkan ve halefi sıfatıyla idareyi eline alan Alemdar Mustafa Ağa, daha sonraları sadrazamlığa getirildiğinde Manisa'da gizlenen katili Karaosmanoğlu vasıtasıyla yakalattırıp idam ettirmiştir (Uzunçarşılı, Meşhur Rumeli Âyanlarından, s. 28). İstanbul'a ölüm haberi Eflak Voyvodası Konstantin İpsilanti, Alemdar'ın yerine geçtiği haberi ise Tirsiniklioğlu'nun sarrafı ve halefinin de parasal işlerini idare edecek olan Mirzayan Manuk Bey tarafından bildirilmiştir. Rumeli âyanlarının son silâhlı direnişlerini infial ve beddualarla karşılayan III. Selim'in bu konudaki hissiyatının gizli kalmadığı Tirsiniklioğlu'nun öldürülmesi dolayısıyla düşülen kayıtlardan anlaşılmaktadır. Nitekim "te'sîr-i inkisâr-ı mülûkâneleriyle vücûd-ı hiyâneti izâle" veya ettiği beddualar sebebiyle "şîşe-i hayatı şikest" olduğuna dair yapılan beyanlar padişahın üzüntüsünün boyutlarını göstermektedir (a.g.e., vesika nr. 5, 7).

Cenazesi Rusçuk'ta yaptırdığı cami ve çevresindeki külliyenin yanındaki mezarlığa gömüldü. İsmâil Ağa'nın geride kalan mallarının tesbiti için Cihanzâde Hüseyin Ağa tayin edilmiştir. 15 Ekim'de Rusçuk'a varan Hüseyin Ağa'nın yaptığı teftiş sonucu esnafa ve ulûfeli sekban askerine büyük miktarda borcu olduğu ortaya çıkmış, bunların mallarının satışından karşılanamayacağı görülmüştür (Erdoğan v.dğr., s. 130-131). Borçlarının ödenmesini Alemdar Mustafa Ağa üstlenmiştir. Tirsiniklioğlu'nun ortadan

kaldırılmasının ise İstanbul'a rahat bir nefes aldırdığı açıktır. Bununla beraber bütün bu gelişmelerin III. Selim'in saltanatının süratle sona ermesini birinci derecede etkilediği muhakkaktır (Shaw, s. 475-477).

Tirsiniklioğlu İsmâil Ağa "pek zorlu bir adam" olarak tarif edilir (Cevdet, VI, 298). Onun aşağı tabakadan yükselmiş, eğitimsiz insanlara has bir karakter taşıdığı ileri sürülmektedir. Bazan insanî işler yapar, adamlarının haksızlık ve zorbalıklarını şiddetle cezalandırır, şahsına karşı olan hakaretlerde başka birini öldürüp intikam alabileceği yerde büyüklük göstererek affeder; bazan da bunun tam aksi davranırdı. Bu sebeple bazıları kendisine iyilik sever bir insan diye saygı gösterir, onu över, ancak çoğu kendisinden son derece korkar ve nefret ederdi (Mirzayan Manuk Bey'in Hayatı, bl. I). Hakkında bilgi veren Manuk Bey, Tirsiniklioğlu'nun sarraflığının dışında siyasette de akıl hocasıydı. Manuk Bey bu durumunu Alemdar'ın yanında da sürdürmüş ve Rusçuk yâranı içinde yer almıştır. Tirsiniklioğlu'nun, yakın ilişki içinde bulunduğu Eflak voyvodası gibi Rusya'ya yakın bir siyaset tercihi içinde olması şüphesiz her iki tarafta da etkin olan Manuk Bey tesiriyledir.

BİBLİYOGRAFYA

Mirzayan Manuk Bey'in Hayatı (Ermenice), Viyana 1853, bl. I, IV, VI; Cevdet, Târih, V, 223; VI, 263, 298, 299, 300-305, 312; VII, 95, 147, 148, 159; VIII, 50-54, 91-93; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, Meşhur Rumeli Âyanlarından Tirsinikli İsmail, Yılık Oğlu Süleyman Ağalar ve Alemdar Mustafa Paşa, İstanbul 1942, tür.yer.; a.mlf., "Vezir Hakkı Mehmed Paşa: 1747-1811", TM, VI (1936-39), s. 179-181, 195-197, 243, 245, 249; K. Arapyan, Rusçuk Âyanı Mustafa Paşa'nın Hayatı ve Kahramanlıkları (trc. Esat Uras), Ankara 1943, tür.yer.; Yücel Özkaya, Osmanlı İmparatorluğunda Dağlı İsyanları (1791-1808), Ankara 1983, s. 60-64, 67, 71, 84-86, 95-96, 99; N. Jorga, Osmanlı İmparatorluğu Tarihi (trc. Nilüfer Epçeli), İstanbul 2005, V, 104, 126, 133, 143; Stanford J. Shaw, Eski ve Yeni Arasında: Sultan III. Selim Yönetiminde Osmanlı İmparatorluğu, 1789-1807 (trc. Hür Güldü), İstanbul 2008, s. 296, 307-308, 315, 317, 319-

320, 407, 411, 419, 425-429, 472-477, 546; Ali Yaycıoğlu, The Provincial Challenge: Regionalism, Crisis and Integration in the Late Ottoman Empire, 1792-1812 (doktora tezi, 2008), Harvard University, s. 128-129, 138; Meryem Kaçan Erdoğan v.dğr., Rusçuk Ayanı: Tirsiniklizâde İsmail Ağa ve Dönemi (1796-1806), İstanbul 2009, s. 35-131.

Kemal Beydilli

TİRYÂKÎ HASAN PAŞA

(ö. 1017/1608)

Kanije kahramanı olarak tanınan Osmanlı veziri.

Hayatının ilk yılları hakkında bilgi yoktur. II. Selim zamanında Enderun'da eğitim gördüğü belirtilir. III. Murad'ın şehzadeliği sırasında Manisa'da onun rikâbdarlığı görevini yaptı. Ardından III. Murad'la birlikte İstanbul'a gitti ve bir süre sarayda kaldı. Peçuylu İbrâhim, III. Murad'ın gelişi ve tahta cülûsu ile ilgili olayları onun ağzından anlatır (Târih, I, 26-28). Sarayda iken mîrâhurluk görevinde bulunduğu, daha sonra taşra görevlerine çıktığı, Bosna serhaddinde İzvornik, Klis sancak beylikleri yaptığı, ardından Sigetvar'a tayin edildiği (985/1577) bilinmektedir. Yirmi yıldan fazla Sigetvar sancak beyliği yapan Hasan Bey burada büyük bir güç ve itibar kazandı. Bir ara Pojega sancağına nakledildiyse de kısa süre sonra Sigetvar'a döndü. Osmanlı-Habsburg savaşları esnasında İstolni Belgrad'ın muhafazasıyla görevlendirildi (9 Safer 1002/4 Kasım 1593). Bu sırada Segedin sancak beyi idi. Ardından kendisine beylerbeyilik verildi ve tekrar Sigetvar'a gönderildi. Sinanpaşazâde Mehmed Paşa'nın serdarlığı döneminde meydana gelen Estergon bozgununda (1 Zilhicce 1003/7 Ağustos 1595) Hasan Paşa da Sigetvar beylerbeyi olarak orduda

yer aldı. Serdarın ricat halinde Belgrad'a yöneldiği ve Lala Mehmed Paşa'nın mecburen kale içerisine kapandığı sırada ordugâhın kontrol altına alınması görevini üstlendi. Daha sonra Satırcı Mehmed Paşa'nın serdar olarak bölgeye gelmesi üzerine orduya katılan Tiryâkî Hasan Paşa (23 Ekim 1597) serdar tarafından Bosna beylerbeyiliğine tayin edildi. Edirneli Mehmed'e göre bu sırada merkezden Hüdâverdi Paşa aynı göreve getirilmiş, Tiryâkî Hasan Paşa ile aralarında Banaluka yakınlarında bir kavga çıkmış, Hüdâverdi Paşa yirmi adamı ile birlikte öldürülmüştür. Ancak Hasan Paşa, Satırcı Mehmed Paşa'nın desteğiyle bu olaydan dolayı suçlanmadı. Pespirim (Wesaprim), Polata, Papa ve Tata kalelerinin elden çıktığı ve Budin'in varoşlarının kuşatıldığı muharebelerde (Eylül 1598) Bosna beylerbeyi olarak görev yaptı. Bir ara asker takviyesiyle Budin

muhafazasıyla görevlendirildi (Kasım 1597: Naîmâ, I, 130).

Üçüncü defa sadrazam olan ve serdâr-ı ekrem olarak bölgeye gelen Damad İbrâhim Paşa döneminde (1599-1601) Tiryâkî Hasan Paşa siyasî gelişmelerde daha etkin biçimde yer aldı. Bu sırada Budin beylerbeyiliğinden mâzul olarak Peçuy'da oturan Hasan Paşa, Drava suyunu geçerek Ösek'te (Ezsek) orduya katıldı. Burada toplanan savaş meclisinde (11 Safer 1009/22 Ağustos 1600) Estergon'dan önce Budin'in emniyeti için Kanije'deki düşman birliklerinin faaliyetini durdurmak üzere Bobofça Kalesi'nin ele geçirilmesi gerektiğini ileri sürdü. Kalenin zorlanmadan vire ile teslim alınmasının (5 Eylül) ardından Bobofça'da yapılan istişarede Kanije'nin fethinin gerekli olduğunu savundu. Aynı gün bütün beylerin ittifakıyla Budin'i muhafaza için buraya sevkedildi, oradaki Lala Mehmed Paşa da orduya davet edildi. Kanije Kalesi kırk günlük bir muhasaradan sonra vire ile teslim olunca (13 Rebîülâhir 1009/22 Ekim 1600) Sigetvar, Peçuy, Sikloş ve Ösek'in bağlanmasıyla bir beylerbeyilik haline getirildi ve idaresi önce Alaca-illi/Alacaetli Arnavut Hasan Paşa'ya verildi. Ancak Bosna beylerbeyi sıfatıyla Budin muhafazasında bulunan Tiryâkî Hasan Paşa kış sonunda Belgrad'da Sadrazam İbrâhim Paşa'nın yanına gidip kendini Kanije beylerbeyiliğine tayin ettirdi.

Yeni görevi için Kanije'ye geldiği sırada sadrazamın Belgrad'da vefatı haberini aldı (10 Temmuz 1601). Kethüdâsı İskender Bey'i Belgrad'a göndererek yeni serdar olacak kişinin Kanije'yi ihmal etmemesini ve askerle güçlendirmesini sağlamasını istedi. Nitekim 9 Eylül'de Avusturya birlikleri Kanije önlerine geldi. Hasan Paşa 9000 kişilik kuvvetiyle kalabalık Habsburg ordusuna karşı büyük bir direniş gösterdi. Yapılan umumi hücumlara başarıyla karşı koydu. Ancak bir destek alamaması savunmayı giderek daha da zor hale getiriyordu. Hava şartlarının kötüleşmesi Habsburg ordusunu güç durumda bıraktı. Bunu gören Hasan Paşa bir huruç harekâtı yaptırıp Habsburg birliklerini iyice sarstı. Habsburg karargâhında bozgun havası hâkim oldu; ordularının ağır kayıplara uğramasının etkisiyle kuşatmayı kaldırıp geri çekildiler (22 Cemâziyelevvel 1010/18 Kasım 1601). Yetmiş gün süren bu kuşatma ve Tiryâkî Hasan Paşa'nın direnişi Osmanlı tarihlerinde türlü rivayetlerle ve hamâsî bir üslûpla nakledilir (Peçuylu İbrâhim, II, 241). Tiryâkî Hasan Paşa bunun ardından Serdar Yemişçi Hasan Paşa ile buluşmak üzere Sikloş'a gitti ve

büyük bir coşkuyla karşılandı. Ayrıca Kanije müdafaası İstanbul'da da yankı uyandırdı. Hasan Paşa'ya vezâret hasları tahsis edildi; üç kıymetli hil'at, kılıç ve üç at gönderildi. Ayrıca, "Sen ki Kanije beylerbeyi ihtiyar kulum ve müdebbir vezirim Hasan Paşa'sın" hitabıyla başlayan hatt-ı hümâyunla gerek paşa gerekse bütün gaziler kutlandı. Tiryâkî Hasan Paşa ve adamlarının gösterdiği cesaret ve inanca dayalı savunma başarısı bölgede her zaman canlı tutulmuş, serhad askeri için en önemli moral kaynağı olmuştur.

Tiryâkî Hasan Paşa hemen Kanije Kalesi'nin tamirine girişti. Top güllelerinden tamamıyla yıkılan kale duvarları öncekinden daha kalın yapıldı, yeni bir minare ve mescidle beylerbeyi sarayı ve cephane binası inşa edildi. Ardından İstolni Belgrad'ı istirdadı üzerine (17 Safer 1011/6 Ağustos 1602) karargâha giderek Serdar Yemişçi Hasan Paşa'yı tebrik etti; Kanije'de alınan topların burada tutulmayıp Belgrad'a, mümkünse İstanbul'a götürülmesi gerektiğini, bunların Boğaz'da tören ve şenliklerde kullanılacak evsafta toplar olduğunu söyledi (Topçular Kâtibi, s. 334-335). Serdarın Erdel seferine niyetlendiğinde durumu görüşmek için 22 Eylül 1602 tarihinde topladığı savaş meclisine katıldı. Burada Erdel seferinin zamanlamasının uygun görülmediğini, düşmanın Komaran, Yanık ve Estergon'da bulunduğunu, böyle bir hareketi haber almasıyla Budin ve Peşte'yi zorlayabileceğini söyledi (a.g.e., s. 337-338). Ancak Erdel seferinde kararlı olan Yemişçi Hasan Paşa onu Budin beylerbeyi yaptı ve Kanije'ye Ali Paşa'yı tayin etti. Kısa bir süre sonra beliren askerî tehlike dolayısıyla Kanije'deki askerlerin ortak mahzarları ile bu iki paşa arasında görev değişikliği yapıldı ve Hasan Paşa yine Kanije beylerbeyiliğine getirildi. Yemişçi Hasan Paşa'nın İstanbul'a gitmesi üzerine serdar olan Lala Mehmed Paşa güvenlik tedbirlerini arttırdı; çeşitli beylerbeyilik ve sancakların mevcutlarını gözden geçirirken Kanije'de Hasan Paşa'nın hizmetine 2000 yeniçeriyle sipahi ve kuloğullarından 700 asker verdi (a.g.e., s. 369). Ardından onun sadrazamlığı esnasında Tiryâkî Hasan Paşa, Rumeli beylerbeyi ve dördüncü vezir oldu (17 Aralık 1604). Hasan Paşa, Uyvar Kalesi'nin alınması harekâtına katıldı (Ekim 1605), ayrıca Pespirim ve Polata kalelerinin zaptıyla görevlendirildi. Lala Mehmed Paşa gelişen İran olayları yüzünden İstanbul'a çağrılınca serdar kaymakamı oldu (16 Mart 1606).

Zitvatorok Antlaşması'nın imzalanmasından sonra Tiryâkî Hasan Paşa âcil bir durum alan Celâlî meselesi ve özellikle Halep'te isyan halindeki Maʻnoğlu Fahreddin ile birlikte hareket eden Canbolatoğlu Ali Paşa konusuyla ilgilenmek üzere Anadolu'ya geçti. 11 Aralık itibariyle sadrazam olan Kuyucu Murad Paşa Üsküdar'dan hareket ederken (2 Temmuz 1607) yanında kuvvetleriyle o da bulunuyordu. Canbolatoğlu birlikleriyle Oruç ovasında cereyan eden savaşta önemli rol oynadı ve ordunun sağ kolunun kumandasını üstlendi. Canbolatoğlu Ali Paşa'nın yaptığı saldırıyı ustaca bir taktikle püskürttü. Meydandaki topları ovayı kapatan boğazın iki yakasındaki yamaçlara gizledi. Piyade ve süvarileri yavaşça boğaza ve top menziline çekecek şekilde bir savaş taktiği uyguladı. Top menziline girildiğinde Osmanlı askerleri sağa ve sola doğru yelpaze şeklinde açılınca bunları takip eden Celâlî birlikleri ortada kaldı. Aynı anda ateşlenen toplardan çıkan duman yüzünden Celâlîler birbirleriyle irtibatı bütünüyle kaybedip bozguna uğradı.

Halep'in kontrol altına alınmasından sonra Hasan Paşa "tekaüt ile vezir olup" İstanbul'a gitti ve Rumeli beylerbeyiliği Maryol Hüseyin Paşa'ya verildi. Bu sırada Hasan Paşa'ya yeni haslar tahsis edildiyse de bunların yetersiz kaldığı anlaşılmaktadır. Peçuylu, beylerbeyi ve vezir olmasına rağmen bu dönemdeki gelirinin Sigetvar sancak beyliği sırasındakinin ancak üçte biri kadar olduğundan yakındığını ifade eder. Emeklilik yılları uzun sürmedi, tecrübesi dolayısıyla Budin beylerbeyiliğine tayin

edildi. Ancak birkaç günlük hastalıktan sonra orada vefat etti ve Budin'de defnedildi. Tiryâkî Hasan Paşa, çağdaşı Edirneli Mehmed tarafından olumsuz sıfatlarla nitelendirilirse de dönemin diğer müellifleri kahramanlığı, cesareti, adamlarının çokluğu ve bunlar nezdindeki saygınlığı, sabrı, dikkat ve titizliğiyle onu överler. Gazâları için müstakil eserler yazılmış, Kanije müdafaası romanlaştırılmış, ayrıca muhtelif çalışmalar gerçekleştirilmiştir (DİA, XXIV, 308). Hasan Paşa'nın torunlarından Eğribozlu Bekir Efendi'nin oğlu Moralı Melek Ahmed devlet memurlukları ve mutasarrıflıklarda bulunmuş, tarihe dair bazı eserler kaleme almış ve Selânik'te vefat etmiştir (1871; Babinger, s. 393).

BİBLİYOGRAFYA

Câfer İyânî, Tevârîh-i Cedîd-i Vilâyet-i Üngürüs: Osmanlı-Macar Mücadelesi Tarihi (haz. Mehmet Kirişçioğlu), İstanbul 2001, hazırlayanın girişi, s. XXXI; Tiryaki Hasan Paşa'nın Gazaları ve Kanije Savunması (haz. Vahit Çabuk), İstanbul 1978; Hasanbeyzâde Ahmed, Târih (haz. Şevki Nezihi Aykut), Ankara 2004, III, 563, 623-639; Mehmed b. Mehmed er-Rumî (Edirneli)'nin Nuhbetü't-tevârîh ve'l-ahbâr ve Târîh-i Âl-i Osman'ı (haz. Abdurrahman Sağırlı, doktora tezi, 2000), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 581-582; Topçular Kâtibi Abdülkadir (Kadrî) Efendi Târihi (haz. Ziya Yılmazer), Ankara 2003, tür.yer.; Peçuylu İbrâhim, Târih, I, 12, 26-28; II, 232, 235, 239-242, 331; Kâtib Çelebi, Fezleke (haz. Zeynep Aycibin, doktora tezi, 2007), Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, tür.yer.; Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi, Ravzatü'l-ebrâr, İstanbul 1248, s. 484; Naîmâ, Târih (haz. Mehmet İpşirli), Ankara 2007, tür.yer.; Hammer (Atâ Bey), VIII, 9-14; Ahmed Refik [Altınay], Kanije Gazileri, İstanbul 1931; Niyazi Ahmet Banoğlu, Tiryaki Hasan Paşa, İstanbul 1943; Avni Savaş Kurt, Kanije Müdafaası, İstanbul 1945; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, III/1, s. 82-91; III/2, s. 290, 362, 499; Danişmend, Kronoloji, tür.yer.; M. Cavit Baysun, Tiryaki Hasan Paşa ve Kanije Müdafaası, İstanbul 1950; Levend, Gazavatnâmeler, s. 99-103; M. Çağatay Uluçay, Tiryaki Hasan Paşa, İstanbul 1957; Cengiz Orhonlu, Osmanlı Tarihine Âid Belgeler, Telhîsler: 1597-1607, İstanbul 1970, s. 45-46, 59, 114; Babinger (Üçok), s. 131, 393, 450; Kanije Savunması ve Tiryaki Hasan Paşa, Ankara 1986; W. J. Griswold, Anadolu'da Büyük İsyan: 1591-1611 (trc. Ülkün Tansel), İstanbul 2000, s. 106, 115-116; Kemal Erkan, Tiryâki Hasan Paşa ve Kanije Müdâfaası, İstanbul 2008; "Hasan Paşa", TA, XIX, 23; Geza David, "Kanije", DİA, XXIV, 308.

Mahmut Ak

TİTOGRAD

(bk. PODGORİCA).

TİTTÂVİN

(bk. TITVÂN).

TİYÛL

(تيول)

İran'da IX. (XV.) yüzyıldan itibaren genellikle askerî dirlikler için kullanılan bir terim.

Kelimenin Çağatay Türkçesi'nde "ülke, arazi, toprak" anlamına gelen yatuldan geldiği tahmin edilmektedir (Doerfer, II, 667-668). İran coğrafyasında IX. (XV.) yüzyıldan itibaren giderek iktâ kelimesinin yerini almıştır. Kaynaklarda XV. yüzyıldan önce kullanıldığına dair bir bilgiye rastlanamamıştır. İlk defa Karakoyunlular zamanındaki metinlerde geçtiği görülmektedir. Kelimenin yer aldığı en eski metinlerden biri olan Kitâb-ı Diyârbekriyye'de Karakoyunlu Hükümdarı Cihan Şah'ın 871 (1466-67) yılında Bağdat'a düzenleyeceği askerî sefer için emîrleri ve tiyûl sahiplerini (tiyûldârân) ordusuna çağırdığı kaydedilmektedir (Ebû Bekr-i Tihrânî, II, 371; a.e., s. 224). Eserde tiyûlâtın askerî dirlikler, tiyûldârın dirlik sahipleri için kullanıldığı anlaşılmaktadır. V. Minorsky, "vergileri belli bir süre için toplama yetkisi" olarak tanımladığı tiyûlü irsî özellik taşıyan soyurgaldan ayırmaktadır.

Tiyûlün (Tuyûl) Safevîler devrinden itibaren tarihî metinlerde yaygın biçimde yer aldığı görülmektedir. Kelime Şah Tahmasb döneminin (1524-1576) başlarında genellikle "ülke" kelimesiyle yan yana zikredilir (Hasan-ı Rûmlû, II, 655; Kādî Ahmed Kummî, I, 195, 394). Söz konusu kullanımlarda ülkenin belirli bir vilâyeti, nahiyeyi veya toprağı, tiyûlün ise bu toprağın vergi toplama hakkının herhangi bir kimseye tevcihini ifade ettiği anlaşılmaktadır. Yine Safevî devrine ait metinler, tiyûlün muayyen bir bölgede (ülke) vergi toplama hakkının tevcihini ya da söz konusu bölge içindeki muafiyetleri ifade ettiğini göstermektedir. Bu durumda kelimenin Safevîler döneminde "askerî dirlik" (iktâ) anlamında kullanıldığı ve tiyûllerin iktâ sisteminin yerini aldığı belirtilmektedir (Kādî Ahmed Kummî, I, 218; İskender Bey Münşî, I, 322, 352; II, 914, 1060).

Terim olarak tiyûl yeni olsa da sistem olarak Yakındoğu coğrafyasında

yüzyıllardan beri uygulanan bir geleneğe dayanmaktaydı. Bu gelenek, temelde askerî masrafların karşılanmasında çekilen nakit para sıkıntısının çözümünü hedeflemekteydi. Tiyûller genelde mîrî topraklar, hânedana ait araziler ve özel mülkler, nâdiren de vakıf arazileri arasından tevcih edilmekte, tiyûllerle ilgili her türlü düzenleme Dîvân-i A‘lâ tarafından yürütülmekteydi (İskender Bey Münşî, I, 255). Tiyûl sahipleri emîrler, boy beyleri ve ordu komutanlarıydı. Kendisine tiyûl tevcih edilen kimseden ihtiyaç halinde askerî kuvvet sağlaması istenmekteydi. “Tiyûl-nâmçe” adı verilen belgede tiyûl sahibinin hazırlamak zorunda olduğu asker miktarı belirtilirdi. Resmî görevlilerin tiyûl arazisine müdahalelerini engelleyici hükümler de bu belgede yer alırdı. Tiyûl sahibi böylece kendisine tevcih edilen topraklar üzerinde divana ait her türlü tasarrufu elinde bulundurmaktaydı. Sonuçta tiyûl uygulamada yavaş yavaş bir tür toprak tevcihi kabul edilmiştir. Tiyûl sahibinin ölümü durumunda eğer vârisi belgeyi yeniletmemişse tiyûl geçersiz kabul edilirdi. Ancak iktâda olduğu gibi tiyûlde de zamanla miras bırakma ve şahsî mülk telakki etme eğilimlerinin ortaya çıktığı görülmektedir.

İran coğrafyasında tiyûl arazilerin miktarını tesbit etmek oldukça güçtür; çünkü bu arazilerin miktarı vilâyetlere ve zamana göre değişmekteydi. İran’da Safevîler’den sonra hükümranlığı ele geçiren Nâdir Şah tiyûl ve soyurgalleri denetim altına almaya teşebbüs etmiş, bu amaçla 1151 (1738) yılında Fars’ta bulunan tiyûllerle vakıf arazilerini devletleştirmek için bir ferman yayımlamıştır. Kaçarlar devrinde, hem vergi toplamak hem de resmî görevlilerin maaş ve ücretlerini ödeyebilmek için ülke arazisinden geniş toprakların tiyûl olarak tevcih edilmiş ve bu araziler merkezî hükümetin elinden çıkmıştır. XIX. yüzyılın ortalarına kadar bütün İran gelirlerinin yaklaşık beşte birinin tiyûl şeklinde hükümetin tasarrufundan çıktığı kaydedilir. İran’da meşrutiyetin ilânından sonra 1907 yılında Meclisi Şûrâ’nın ilk icraatlarından biri tiyûl arazilerinin üzerindeki tasarrufların feshedilmesi olmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Doerfer, TMEN, II, 667-669; Ebû Bekr-i Tihrânî, Kitāb-ı Diyārbakriyye (nşr. Necati Lugal-Faruk Sümer), Ankara 1993, II, 371, 517; a.e. (trc. Mürsel Öztürk), Ankara 2001, s. 224, 313; Hasan-ı Rûmlû, Aḥsenü'ttevârîḫ (nşr. M. İsmâil Rıdvânî), Tahran 1377/1998, I, 79, 565; II, 655, 721, 1016, 1063, 1232, 1283, 1456; III, 1807; Kādî Ahmed Kummî, Ḫulâṣatü't-tevârîḫ (nşr. İhsan İşrâkī), Tahran 1373/1994, I, 195, 218, 382, 394, 563; İskender Bey Münşî, Târîḫ-i ʿÂlemʾârâ-yı ʿAbbâsî (nşr. Îrec Efşâr), Tahran 1382/2003, I, 138, 255, 279, 322, 352, 362; II, 914, 1060; Mîrzâ Ali Nakī-yi Nasîrî, Elḳāb ve Mevâcib-i Devreyi Selâṭîn-i Ṣafevî (nşr. Yûsuf Rahîmlû), Meşhed 1372/1993, s. 4, 10-16, 54-63, 105, 117; Gıyâseddin Muhammedi Sîstânî, İḥyâʾü'l-mülûk (nşr. Menûçihr-i Sütûde), Tahran 1383/2004,

s. 106, 160, 162, 225, 415, 439-440, 496; A. K. S. Lambton, Landlord and Peasant in Persia, London-New York 1953, s. 109, 124-125, 139-140; a.mlf., "Tiyūl", EI[2] (Fr.), X, 550-551; Bâstânî-yi Pârîzî, Siyâset ve İḳtiṣâd-ı ʿAṣr-ı Ṣafevî, Tahran 1357/1978, s. 69-73, 183-187; K. M. Röhrborn, Niẓâm-ı Eyâlât der Devre-i Ṣafeviyye (trc. Keykâvus Cihandârî), Tahran 2537 şş./1978, s. 10, 43, 63, 69, 161-163, 177-181, 195-200; H. Busse, Pejûheşî der Teşkîlât-ı Dîvân-ı İslâmî (trc. Gulâm Rızâ Verehrâm), Tahran 1362/1983, s. 274; Fâtıma Alâka, Iṣṭılâḥât-ı Dîvânî-yi ʿÂlemʾârâ-yı ʿAbbâsî, Tahran 1385/2006, s. 51-52; V. Minorsky, "Tiyûl", İA, XII/1, s. 391-393.

Osman Gazi Özgüdenli

TLEMSEN

(bk. TİLİMSÂN).

TODERINI, Gian Battista

(1728-1799)

İtalyan din adamı, edebiyatçı.

Venedik'te doğdu. Ailesi hakkında fazla bilgi yoktur. Felsefe ve arkeoloji öğrenimi gördü; daha sonra dinî eğitim alarak Cizvit papazı oldu. 1781-1786 yılları arasında İstanbul'da bulundu. Venedik Balyosu Augustino Garzoni'nin oğluna öğretmenlik yaparken bir yandan da meraklı kişiliğinin etkisiyle Garzoni ailesinin ona sağladığı ortamda çeşitli ilimlerle ilgilendi. Elde ettiği birikimi Letteratura Turchesca adı altında yazdığı, özellikle Avrupa'nın kültür çevrelerinde ün kazanan eserinde değerlendirdi. Toderini Venedik'te öldü.

Letteratura Turchesca'nın Fransızca tercümesinin (bk. bibl.) önsözünde çalışmaları hakkında verilen bilgiler Teoderini'nin hayatına ve bilimsel kimliğine ışık tutmaktadır. Çalışmalarına Grekçe ve Latince el yazmaları ve madalyonlarla başlamış, Osmanlı paraları üzerinde yaptığı incelemelerle devam etmiştir. Seyyahlarla kurduğu iyi ilişkiler sayesinde araştırmaları için çeşitli malzemeler toplamıştır. Bunlar Arapça, Farsça el yazmaları, İstanbul'da basılan Türkçe eserler, coğrafya kitapları, haritalar, takvimler, güneş saatleri ve Osmanlılar'ın kullandığı her türlü astronomi aletleriyle su altı cihazları olarak özetlenebilir. François à Mesgnien Meninski'nin Lexicon Arabico-Persico-Turcicum'unu inceleyen Toderini, Fransız şarkiyatçısı Barthélemy de Molainville d'Herbelot'nun Bibliothèque orientale'i içinde İtalyanca, Latince ve Fransızca'ya çevirdiği Türk, İran ve Arap şiirlerini de okuyordu. O sıralarda Osmanlı tarihine olan merakıyla araştırma alanlarını genişletmiş, İstanbul'un kültür merkezlerine devam edip dönemin ilim, fikir ve edebiyat adamlarıyla arkadaşlık kurmuştur. Türk kütüphanecilik ve matbaacılık tarihiyle ilgilenmiş, Türk edebiyatı üzerine araştırmalar yapmıştır. XVIII. yüzyıl Türk kültür hayatını dikkate değer bir gayret ve vukufla incelemiş, ayrıca Türkçe öğrenmiş, küçük bir şiir mecmuasını İtalyanca'ya çevirmiştir. Rodos, Venedik, Floransa ve Roma'dan kitap getirterek zengin bir kütüphane tesis etmiştir. İlgilendiği

konular ve bilgi birikimi arttıkça bunları kitap haline getirmeye çalışmıştır (De la litterature des turcs, s. V-XV).

Toderini'nin Letteratura Turchesca adlı kitabı Osmanlı yazmaları, müellifleri, medrese ve mektepleri, kütüphaneleri, edebiyatı ve bilim hayatına dair bir eserdir. İçeriği yönünden kitaba Türk bilim tarihine ait bir çalışma diye bakmak mümkündür. Müellif İstanbul'dan Venedik'e döndüğünde hem devlet adamı hem bir âlim olan senatör A. Quirini Stampalia'dan büyük destek görmüş, kitabını onun teşvik ve yardımıyla neşretmişti. Rusya'nın Portekiz büyükelçisi M. Bulgakow eseri bir yazı ile Rusya İmparatorluğu'nun ileri gelen âlimlerine göndermiştir. Bu çalışmanın en önemli yanlarından biri, birinci cildin başında yer alan ve eserin yazılış sebebini açıklayan kısmıdır. Avrupalı bilim adamları arasında mevcut bir ön yargıya göre Hz. Muhammed, kendi dinî doktrinini güçlendirmek için müslümanlara eğitim ve öğretimi yasaklamıştı. Toderini, Osmanlı kütüphanelerinin girişinde, "İlim Çin'de de olsa onu arayınız" hadisinin yazılı olduğunu hatırlatarak bu görüşün İslâm'ın öz kaynaklarıyla çeliştiğini söyler, kitabında yer verdiği konuların çeşitliliğiyle Türkler'in ilme olan düşkünlüğünü göstermeye çalışır ve bu ön yargıyı ortadan kaldırmayı amaçladığını belirtir. Balyos J. B. Donad'ın Della letteratura dei Turchi adıyla 1688'de Venedik'te yayımladığı benzer konulu bir eserden sonra Toderini'nin çalışması 1787'de yine Venedik'te neşredilmiş ve Rahip Cournaud tarafından De la litterature des turcs adıyla Fransızca'ya (Paris 1789), W. G. Hansleutner tarafından Litteratur der Türken ismiyle Almanca'ya (Königsberg 1790) çevrilmiştir. Almanca çeviride bazı tamamlayıcı bilgiler de bulunmaktadır. Üç ciltten oluşan eserin birinci cildinde Türkler'in ilgilendikleri ilimler (Kur'an'dan savaş araç gereçlerine kadar), ikinci ciltte medrese ve kütüphaneler ele alınmış, üçüncü ciltte 1727-1787 yılları arasında İstanbul'da basılan kitaplar kaydedilmiştir. İlk cildinin bir bölümü Türk mûsikisine ayrılan eserin (Aksoy, Avrupalı, s. 78) bir kısmı İbrahim Müteferrika Matbaası ve Türk Matbaacılığı adıyla Türkçe'ye tercüme edilmiştir (trc. Rikkat Kunt, haz. Şevket Rado, İstanbul 1990). Toderini'nin eseri öncelikle, Türkler'e ve Türk kültürüne ait birçok konuyu Batı dillerinde ele alan ilk kaynaklardan biri olduğu için önemlidir. Müellifin konuların çeşitliliği yanında verdiği doğru bilgileri ve o günün Türk toplumuna ait gözlemleriyle yorumlarını da içeren çalışma, Avrupalı Türkolog ve şarkiyatçıların uzun zaman en önemli başvuru kaynağını teşkil

etmiştir. Müellif, kitabının cebirle ilgili kısmında İstanbul'daki Türkler'in aritmetik ilminde çok derinleştiklerini, bu ilmi neredeyse çocukluklarından itibaren medreselerde öğrenmeye başladıklarını belirtir. Ayrıca daha sonra iyi hocaların nezareti altında ve Türkçe-Arapça mükemmel matematik kitapları vasıtasıyla birikimlerini arttırmaya devam ettiklerini, bu alanda en iyi Avrupa matematikçilerini şaşırtacak derecede bilgi sahibi olduklarını ve en zor hesapları dahi kısa sürede yaptıklarını söyler.

BİBLİYOGRAFYA

Gian Battista Toderini, De la litterature des turcs (trc. M. L'abbé De Cournaud), Paris 1789; Bülent Aksoy, Avrupalı Gezginlerin Gözüyle Osmanlılarda Musiki, İstanbul 1994, s. 78; a.mlf., "Rahip Toderini ve Eseri Üstüne", TT, sy. 45 (1987), s. 42-44; M. Adnan Gökçen, "Toderini'nin (Letteratura Turchesca, I, ss. 222-52'deki 'Musica' Faslının) Bir Çevirisi Üzerine Eleştiri", Folklor/Edebiyat, sy. 56, Ankara 2008, s. 339-355; Ettore Rossi, "Toderini, Gian Battista", Enciclopedia Italiana, XXXIII, Roma 1937.

Vildan S. Coşkun

TOGAN, Ahmet Zeki Velidi

(1890-1970)

Türk tarihçisi.

10 Aralık 1890'da şimdiki Rusya Federasyonu'nun Başkırt Özerk Cumhuriyeti topraklarında İsterlitamak (İşimbay) kazasının Küzen köyünde doğdu. Babası Ahmedşah, annesi Ümmülhayat Hanım'dır. Hem baba hem anne tarafı eğitimli ve kültürlü bir aileden gelmekte olup kendi ifadesine göre Arapça'yı babasından, Farsça'yı annesinden öğrenmiştir. Daha sonra dayısı Habib Neccar'ın komşu köydeki medresesine giderek Arap edebiyatı dersleri aldı; bu arada Rusça'ya başladı. Babasının kendisini evlendirip köyünde imam (molla) yapma arzusunu öğrenince Kazan'a kaçtı ve Kasımiye Medresesi'nde eğitimini tamamladı. Kazan'daki Rus şarkiyatçıları ile tanıştı. Ardından Kasımiye ve Ufa'daki Osmaniye medreselerinde öğretici olarak çalıştı. Zeki Velidi, bir yandan mensubu bulunduğu Başkırt toplumunun meselelerine eğilirken diğer yandan Türk tarihine merak sardı. Bu konuda sürmekte olan dar çerçeveyi (Tatarlık veya Müslümanlık) aşarak daha geniş bir Türklük anlayışını benimsedi. Kazan'daki Rus şarkiyatçılarının desteğiyle iki defa Türkistan'a araştırma gezileri yaptı. Rusya Meclisi'ndeki (Duma) mebuslara müslüman halk topluluklarının meselelerinde yardımcı olacak heyete Başkırt temsilcisi seçildi ve 1915'te Petersburg'a gitti. Orada siyasî işlerle uğraşırken bir taraftan da Rus şarkiyatçılarıyla yakın ilişki kurdu. V. V. Barthold'un yardımıyla askere gitmekten kurtuldu.

1917 Ekim İhtilâli'nden sonra Başkırt halkının uyanan ümitlerini karşılamak amacıyla siyasî hayata girdi. Başkırtlar'ın geleceğini, batısındaki Kazan Tatarları'yla değil doğusundaki Türkistan Kazak-Kırgız, Türkmen ve Özbek Türkleri'yle birlikte ele almayı düşünüyordu. Bundan dolayı Kazanlı siyasetçilerle görüş ayrılığına düştü. Başkırt Özerk hükümetinin (Otonom Cumhuriyeti) kurulmasına öncülük etti; savaş bakanı ve ardından hükümet başkanı oldu. Rusya'daki iç savaş yıllarında çarlık generallerinin baskısına karşı Sovyetler'le iş birliği yaptı; bu yıllarda birkaç

defa Lenin, Troçki ve Stalin gibi önderlerle görüştü. Fakat Başkırt hareketi burada umulan sonuca ulaşmayınca Türkistan'a çekilerek mücadelesini orada sürdürmeye karar verdi (1920). 1921'de kurulan Türkistan Millî Birliği'nin başına getirildi. Türkistan'da bulunduğu otuz aylık dönemde Basmacılar'la birlikte Bolşevik Ruslar'la mücadele etti. Öte yandan Enver Paşa gibi dışarıdan gelen Türkler'le temas kurdu. Bu arada ilmî araştırmalara ve kitâbeleri istinsah etmeye devam ediyordu.

Türkistan'daki hareket Ruslar'ın büyük kuvvetler sevketmesiyle sona yaklaşırken 21 Şubat 1923'te İran'a geçti. Meşhed'deki kitaplıkta o zamana kadar metni bilinmeyen İbn Fadlân'ın eserini buldu. Aynı yıl İran'dan Afganistan'a gitti; bir süre Herat ve Kâbil'de incelemeler yaptıktan sonra Hindistan yoluyla Türkiye'ye ulaştı. Ancak vizesi olmadığından Avrupa'ya gitmek zorunda kaldı. Bütün bu yolculuklarında yanında Fethulkadîr Süleyman da (Abdülkadir İnan) bulunuyordu. On sekiz ay süren Avrupa'daki hayatında İngiliz, Alman ve Fransız ilim çevreleriyle temas kurdu. Türkiye Maarif Vekili Hamdullah Suphi'nin (Tanrıöver) daveti üzerine 20 Mayıs 1925'te İstanbul'a geldi, ardından Ankara'ya geçti. 3 Haziran 1925'te Türkiye Cumhuriyeti vatandaşı oldu. Maarif Vekâleti Telif ve Tercüme Heyeti üyeliğine tayin edildi. Ankara'daki hayatı kendisini tatmin etmeyince İstanbul Dârülfünunu Edebiyat Fakültesi'nde Türk tarihi muallimliğine getirildi (26 Ocak 1927). Köprülüzâde Mehmed Fuad Bey'in başında bulunduğu Türkiyat Enstitüsü vasıtasıyla V. V. Barthold'u Türkiye'ye davet ettirdi. Barthold'un İstanbul'daki konferanslarında onun tercümanlığını yaptı.

1930'da Ankara'da kurulan Türk Tarihi Tetkik Heyeti'ne ve sonrasındaki cemiyetin hazırladığı tarih kitabına eleştirilerde bulundu; halbuki buradaki bilgiler Atatürk'ün de onayını almıştı. Tenkitlerini 1932 Temmuzunda Türk Tarih Kongresi'nde tekrarlayınca Reşid Galib, M. Şemsettin (Günaltay) ve Sadri Maksudi (Arsal) beylerin sert tepkileriyle karşılaştı. Bunun üzerine üniversitedeki görevinden istifa ederek Viyana'ya gitti. 6 Haziran 1935'te İbn Fadlân üzerindeki doktorasını tamamladı ve Almanya'da Bonn Üniversitesi'nde çalıştı. 1938'de Göttingen Üniversitesi'ne geçti; ertesi yıl yaklaşan dünya savaşı sebebiyle Türkiye'ye dönüp 1 Eylül 1939'da yeniden İstanbul Üniversitesi'nde göreve başladı. 1944 Mayısında Turancılık hareketi içinde bulunmasından dolayı tutuklandı ve on beş ay kadar hapiste

kaldı. Sıkıyönetim mahkemesinde yargılandı; önce mahkûm olduysa da Askerî Yargıtay'ın bozma kararı üzerine 1945 Ekiminde tahliye edildi ve 31 Mart 1947'de beraat etti. Üniversitedeki görevine 1948'de dönebildi. 1951'de İstanbul'da toplanan XXII. Müsteşrikler Kongresi başkanlığını yaptı. Daha önce kapanan İslâm Tetkikleri Enstitüsü'nün 1953 yılında yeniden kurulmasını sağladı ve ilk müdürü oldu. 1970 yılına kadar İstanbul Üniversitesi'ndeki görevine devam eden Togan nisan ayında geçirdiği bir ameliyattan sonra 26 Temmuz 1970'te vefat etti ve Karacaahmet Mezarlığı'nda toprağa verildi.

Aslında bir ilim adamı olan Togan'ın siyasî yönü şartların zorlaması sonucu ortaya çıkmıştır. 1917 Ekim İhtilâli'nin ardından Başkırt halkına yararlı olmak amacıyla siyasete girmiş ve Harbiye nâzırı olarak etkili olmuştur. Türkistan bağımsızlık hareketinin temsilcisi sayılan Togan, Türkiye'ye gelip ilimle uğraşmaya başladıktan sonra siyasî faaliyetlerini geri planda tutmuş, fakat büsbütün terketmemiştir. II. Dünya Savaşı'nda Almanlar'ın doğu cephesindeki ilk başarılarının Başkırtlar için bir kurtuluş sağlayacağına inanmış, bu maksatla bazı hareketlere girişmiş, ancak Turancılık adına Türkiye'de Sovyetler aleyhinde çalışmakla suçlanmıştır. 1946 sonrasında değişen şartlarda Başkırt halkı ile az da olsa ilgilenmeye devam etmişse de oradakilerin zarar görmemesine özen göstermiş, kaleme aldığı hâtıralarında bazı isimleri bile kaydetmemiştir.

Zeki Velidi Togan, bilginin kaynaklarına vasıtasız inme ve kaynaklara dayanarak sentez yapabilme kabiliyetine erken yaşlarda sahip olmuştur. 1914'teki Türkistan seyahatinde Kutadgu Bilig'in yeni bir nüshasını bulmuş, 1923'te İbnü'l-Fakīh'i, 1930 sonrasında Hârizm dili kalıntılarını keşfetmiştir. 1925'lerden itibaren İstanbul kütüphanelerinde mevcut yazma eserlerdeki önemli bilgileri toplamıştır. Aynı zamanda Türkistan ilim geleneğinin Batı bilimiyle sentezini temsil ediyordu. Dayısı Habib Neccar ve babası yoluyla Kuzey Türklüğü'nün, bu yolla da Türkistan ilim geleneğinin mirasçısı idi. Ayrıca Barthold ve Dopsch'tan çok etkilenmişti. İlmî kanaatlerini kimseden çekinmeden söylerdi. Yeni bilgiler öğrenmeyi ve araştırmacı özelliğini hayatının sonuna kadar devam ettirmiş, hasta yatağında Oğuz destanı üzerinde yeni yorumlar yapmıştır. Üniversalizme kaçan bir tarih anlayışına sahip bulunan Zeki Velidi Togan bir Türk ve müslüman kimliğiyle tarih dünyasında etkili olmuştur. Türk tarihinin

özelliklerinin bilincinde olup bu konularda ödün vermemiş, mücadeleci yönünü milletlerarası kongrelerde yansıtmıştır. Türk tarihçiliğinin XX. yüzyıldaki en etkili şahsiyetlerinden olan Togan, Fuad Köprülü ile birlikte Türkiye Cumhuriyeti'nde Türk kavramının aslî özelliklerinin belirlenmesinde ve Hollandalı Türkolog Karl John'ın Orta Asya tarihiyle ilgilenmesinde katkıda bulunmuştur. Onun siyasî ve ilmî faaliyetlerine dair 1990 sonrasında birçok yayın çıkmış, Özbekistan'dan Muhammadcan Abdurahmanov, Togan'la ilgili bir doktora çalışması yapmıştır (2005).

Eserleri. Togan ilk araştırmalarına 1908'lerde başlamış ve çalışmalarını hayatı boyunca sürdürmüştür. Başlıca eserleri şunlardır: Türk ve Tatar Tarihi (Kazan 1912); el-Bîrûnî ve Âsârı (1928'de basılmaya başlanmış, üç forması basılmış, harf inkılâbı sebebiyle yarım kalmıştır); Onyedi Kumaltı Şehri ve Sadri Maksudi Bey (İstanbul 1934); İbn Fadlān's Reisebericht (Leipzig 1939); Bīrūnī's Picture of the World (Delhi 1940; Bîrûnî'nin Taḥdîdü nihâyâti'l-emâkin'inin bazı bölümlerinin ve el-Ḳānûnü'l-Mesʿûdî'nin dünya coğrafyasına ait kısmının yayımı olup yarım kalmış bir çalışmadır); Bugünkü Türkistan ve Yakın Mazisi (Kahire 1928-1940; baskısı Fevzi Çakmak'ın yardımıyla tamamlanmıştır); 1929-1940 Seneleri Arasında Türkistan'ın Vaziyeti (İstanbul 1940); Moğollar, Çingiz ve Türkler (İstanbul 1941); Umumî Türk Tarihine Giriş, En Eski Devirlerden 16. Asra Kadar (İstanbul 1946, 1970; Togan'ın en önemli eserlerinden biridir); Bugünkü Türkili Türkistan ve Yakın Tarihi I (İstanbul 1981; Kahire'de Arap harfleriyle basılan metnin kısmen yenilenen şeklidir); Tarihte Usûl (İstanbul 1950, 1969); Horezmce Tercümeli Muqaddimatal-Adab = Khorezmian Glossary of the Muqaddimat al-Adab (İstanbul 1951); 1951'de İstanbul'da Toplanan XXII. Müsteşrikler Kongresi Mesaisi ve Akisleri (İstanbul 1953); Türk-Türkistan (İstanbul 1960; Yeni Türkistan dergisinin 1927'de çıkan 40. sayısında neşredilen bir yazısıdır); On the Miniatures in Istanbul Libraries (İstanbul 1963); Türk Kültürü El-Kitabı'nın Program ve Çalışma Planı (İstanbul 1967); Hatıralar, Türkistan ve Diğer Müslüman Doğu Türklerinin Milli Varlık ve Kültür Mücadelesi (İstanbul 1969; Ankara 1999, birçok dile [kısmen Japonca'ya] ve diğer Türk lehçelerine çevrilmiştir).

Abdülkadir İnan ile birlikte 1927'de Yeni Türkistan dergisini çıkaran ve çeşitli dergilerde çok sayıda makalesi yayımlanan Togan'ın bir kısım

yazıları ölümünden sonra bir araya getirilerek neşredilmiştir. Bunlardan bazıları şunlardır: Türklüğün Mukadderatı Üzerine (İstanbul 1970, 1977); Kur'an ve Türkler (İstanbul 1971); Oğuz Destanı, Reşideddin Oğuznamesi, Tercüme ve Tahlil (İstanbul 1972; bu üç eser Tuncer Baykara tarafından derlenip yayımlanmıştır); Başkurtların Tarihi (E. Yoldaşbayev'in Başkırtça'ya aktarmasıyla, Ufa 1994; Türkçe'ye trc. İsenbike Togan, Ankara 2003). Togan'ın "Moğollar Devrindeki Anadolu'nun İktisadî Vaziyeti" adlı çalışması (1930) W. Hinz tarafından işlenip kitap halinde yayımlanmıştır. Togan'ın Kur'an'ın en eski Türkçe çevirileriyle ilgili çalışması İç Asya Türklüğü'ne ışık tutmuştur. Cengiz ve Timur'a ait araştırmaları ise henüz neşredilmemiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Herbert Jansky, "Ahmet Zeki Velidi Togan", 60. Doğum Yılı Münasebetiyle Zeki Velidi Togan'a Armağan, İstanbul 1950-55, s. XVII-XXXI; Çağatay Uluçay-Martin B. Dickson, "Published Writings of Prof. Zeki Velidi Togan", a.e., s. XXXIII-L; F. Bergdolt, Der Geistige Hintergrund des Türkischen Historikers Ahmed Zeki Velidi Togan nach seinen Memorien, Berlin 1981; Tuncer Baykara, Zeki Velidi Togan, Ankara 1989; Sübidey Togan, "Ahmed Zeki Velidi Togan'ın Kültürel Gelişimi", İnmeyen Bayrak: Zeki Velidi Togan, İstanbul 1994, s. 31-50; İsenbike Togan, "Babam Zeki Velidi Togan'ı Anarken", a.e., s. 7-19; a.mlf., "Bir Tarihçi Olarak Babam Zeki Velidi Togan", Doğumunun 65. Yılında Prof. Dr. Tuncer Baykara'ya Armağan: Tarih Yazıları (der. M. Akif Erdoğru), İstanbul 2006, s. 513-529; R. M. Bulgakov, Materialı k Bibliografii Ahmet-Zkaki Validi Togana, Ufa 1996; A. M. Yoldaşbayev, İzvestnıy i Neizvestnıy Zaki Validi, Ufa 2000; Alişan Satılmış, Zeki Velidi Togan, Ankara 2003; Ahad Salihov, Ahmedzeki Valididen Raseydekge Gilmi Eşmakarlegi, Ufa 2005; a.mlf., "Ahmet Zeki Velidi Togan Bibliyografyası", sy. 93, TDA (1994), s. 209-230.

Tuncer Baykara

TOGO

Batı Afrika'da İslâm Konferansı Teşkilâtı'na üye ülke.

I. FİZİKÎ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

II. TARİH

III. ÜLKEDE İSLÂMİYET

Gine körfezinin kuzeyinde yer alan Togo doğuda Benin, kuzeyde Burkina Faso, batıda Gana ile sınırlanmıştır; güneyinde bulunan Gine körfezindeki kıyısı sadece 56 kilometredir. Yüzölçümü 56.785 km², nüfusu yaklaşık 7 milyondur (2010 tah.). Uzun yıllar Fransız Togosu olarak bilinen ülke bağımsızlığını 1960'ta kazanmıştır. Resmî adı République Togolaise, başşehri Lomé (2006'da 750.000), diğer önemli şehirleri Sokode (111.200), Kara (104.900), Atakpamé (77.300) ve Dapaong'dur (53.600).

I. FİZİKÎ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

Ülke kuzeyden güneye doğru gittikçe alçalan bir plato görünümündedir. Yükseltisi 500 m. dolayında olan, genellikle kum taşından meydana gelen kuzeydeki saha Volta'nın kolu Oti tarafından sulanır. Bu sahanın güneyinde volkanik kayaçların ve kuvarsitlerin meydana getirdiği kuzeydoğu-güneybatı doğrultusunda uzanan sert kütleyi Mono ve Ogou nehirleriyle kolları yarmaktadır. Bu sert kütlenin güney kesiminde Togo'nun en yüksek dağı Agou (Pic Baumann, 986 m.) yer alır. Ülkenin güneyde kalan kısmı Lomé havzası olarak bilinir. Dar bir şerit halinde alçak kumul tepelerinin şekillendirdiği bu kıyılarda bulunan çeşitli büyüklükteki göllerin en büyüğü Togo gölüdür (51 km²).

Kuzey-güney eksenindeki ince-uzun ülkede kuzeyden güneye gidildikçe iklim şartlarında belirgin değişiklikler ortaya çıkar; bu şartlar aynı zamanda çeşitli ekolojik kuşakların da ortaya çıkmasına yol açar. En kuzeyde savan

ikliminin hâkim olduğu kuşak vardır. Bu sahalarda haziran-ekim arasında yağışlı, kasım-mayıs

arasında kurak bir dönem söz konusudur. Savan alanlarında yağış miktarları 800-1000 mm. arasında değişir. Kurak dönemde sıcaklıklar 17-39 °C, yağışlı dönemde ise 22-34 °C'ler arasında seyreder. Savan vejetasyonu akarsu boylarında yerini galeri ormanları denilen yoğun orman topluluklarına bırakır. Daha güneyde görülen yağışlı mevsim nisan-ekim, "harmattan" adı verilen ve Büyük Sahrâ'nın güneyinden esen kurutucu rüzgârlarla belirginleşen kurak mevsim ekim-mart arasındadır. En kuzeydeki bu alanın daha güneyindeki yağışlı mevsim ise mayıs-ekim dönemini kapsar ve yıllık yağış miktarı 1200-1500 mm. arasında değişir. Yağış miktarı bu kuşağın batı kesiminde yükseltiye bağlı olarak daha da artar, ayrıca mevsimin süresi de uzar. En güneyde ise subtropikal iklim şartları hâkimdir.

Kuzeyden kıyı kesimlerine kadar olan sahalarda orman toplulukları, büyük ölçüde tarımsal faaliyetler (özellikle kahve, kakao, pamuk ve palmiye gibi sanayide kullanılan türlerin yetiştirilmesi) ve ekonomik değer taşıyan ağaçların yasa dışı yollardan kesilmesi gibi sebeplerle büyük ölçüde tahrip edilmiştir. Bugün doğal ormanların önemli bir kısmı kaybolmuş durumdadır. Togo'nun florasına 1500'den fazla bitki kayıtlıdır ve bunların ancak %45 kadarı doğaldır; geriye kalanlar ülkeye çeşitli yollarla gelmiş bitkilerdir. Çok sayıdaki doğal bitki de nesli tehlike altında olan ve ender bulunan türlerden kabul edilmektedir. Sayısı elliyi geçen bu bitkiler arasında lannea welwitschii, cordia platythyrsa ve ficus anomani gibi ağaç türleri ve dennettia tripetala, diospyros elliotii, pavetta mollis gibi çalı türleriyle çok sayıda liyan (sarılıcı bitki) vardır. Afzelia africana, aningeria altissima, khaya anthotheca ve pterocarpus mildberaedii büyük oranda tahrip edilmiş ağaçlara örnektir.

Togo'nun 1950 yılında 1,3 milyon olan nüfusu 1980'de 2,7 milyona, 2000'de 5,2 milyona ve 2005 yılında 6 milyona çıkmış, 2010'da yaklaşık 7 milyona ulaşmıştır. Kilometrekareye ortalama 123 kişi düşer ve nüfusun yoğunluğu kuzeyden güneye doğru artar. Yaklaşık %42'si şehirlerde, %58'i kırsal kesimde yaşayan nüfusun %99'u, çoğunluğu Ewe, Mina ve Kabyé kabile gruplarına dahil otuz yedi Afrika kökenli kabileden meydana

gelmektedir. Yerel dinlere inananların oranı %51 iken hıristiyan nüfusun payı %29 ve müslüman nüfusun payı ise %20'dir. Resmî dilin Fransızca olduğu Togo'da Ewe, Mina ve Kabyé kabilelerinin dilleri de konuşulmaktadır. Kişi başına millî gelir 900 Amerikan doları düzeyindedir (2009). Gayri sâfi millî hâsılanın %47,4'ü tarım, %25,4'ü sanayi, %27,2'si hizmet sektöründen elde edilmektedir. Nüfusun %65'i tarım, %5'i sanayi, %30'u hizmet sektöründe çalışmaktadır.

İş gücünün yaklaşık %65'inin tarımdan geçimini sağladığı ülkede ticarî veya geçim tipi tarımsal üretim yapılmaktadır. Toprakların %44,2'si tarıma uygun olmakla birlikte bunun sadece 70 kilometrekaresi sulanabilir arazidir. Ekonomik açıdan önem taşıyan başlıca ürünlerin arasında toplam ihracatın %40'ını oluşturan kakao, kahve ve pamuk başta gelmektedir. Bunların dışında sırayı yam (Hint yer elması), kassava (manyok), mısır, fasulye, çeltik ve darı alır. Bazı temel gıda maddeleri ithal edilmektedir. Ülkede daha çok küçükbaş hayvancılık gelişmiştir. 1971-2007 yılları arasında meydana gelen iki büyük kuraklık yaklaşık 550.000 kişiyi, aynı dönemde meydana gelen altı büyük sel ise 400.000 kişiyi etkilemiştir. Ekonomisinin büyük ölçüde tarıma dayanması ülkenin kuraklık ve sel felâketlerinden daha fazla zarar görmesine yol açmaktadır. En önemli doğal kaynakları fosfat, kireç taşı ve mermer olan Togo dünyanın dördüncü büyük fosfat üreticisidir. Zengin fosfat yatakları Togo gölü yakınlarında bulunur. Sanayinin büyük kısmı fosfat madenciliğine dayanmaktadır. Sanayi tesisleri başşehir Lomé çevresinde kümelenmiştir. Bunun yanında tarımsal ürünlerin işlenmesi ve içecek sanayii ile çimento ve tekstil diğer sanayi kollarını oluşturmaktadır; el sanatları da gelişmiştir.

İhracatın yaklaşık dörtte biri komşu ülkelere gerçekleştirilmektedir. En fazla ihracat yapılan ülkeler Nijerya, Mali, Burkina Faso, Hindistan ve Gana'dır. Pamuk, çimento, fosfat, kakao ve kahve başlıca ihraç; makine ve teçhizat, temel gıda maddeleri ve petrol ürünleri ithal mallarını oluşturmaktadır. Togo'nun özellikle petrol ve doğal gazdan yoksun olması enerji kaynakları açısından dışa bağımlı kalmasına yol açmıştır. En çok mal aldığı ülkeler Çin, Fransa, Hindistan, Hollanda ve İngiltere'dir. Ulaşım sekiz havaalanı yanında 532 km. demiryolu hattı ve yaklaşık üçte ikisi toprak yollardan meydana gelen 7520 km. karayolu ile gerçekleştirilmektedir. Ayrıca yağışlı mevsimde, ülkenin en önemli su kaynağını da oluşturan Mono nehrinin 50

kilometrelik kısmında taşımacılık yapılmaktadır. Başlıca liman Togo’dan başka Mali, Burkina Faso ve Nijer gibi denize kıyısı bulunmayan ülkelerin de yararlandığı Lomé’dir.

BİBLİYOGRAFYA

Demographic Effects of Economic Reversals in Sub-Saharan Africa, Washington 1993; Aydoğan Köksal, Afrika Genel ve Ülkeler Coğrafyası, Ankara 1999, s. 236-241; A. K. Johnson v.dğr., “Le bassin sédimentaire à phosphates du Togo (Maastrichtien-Eocène): Stratigraphie, environnements et évolution”, Journal of African Earth Sciences, XXX/1 (2000), s. 183-200; Y. Agbossoumonde v.dğr., “Metamorphic Evolution of Neoproterozoic Eclogites from South Togo (West Africa)”, a.e., XXXIII/2 (2001), s. 227-244; G. Daclaux v.dğr., “The Mafic Layered Complex of the Kabyé Masif (North Togo and North Benin): Evidence of a Pan-African Granulitic Continental Arc Root”, Precambrian Research, sy. 151 (2006), s. 101-118; K. Kokou v.dğr., “Considering Sacred and Riverside Forests in Criteria and Indicators of Forest Management in Low Wood Producing Countries: The Case of Togo”, Ecological Indicators, VIII, New York 2008, s. 158-169; P. Y. D. Costa v.dğr., “Biostratigraphy and Geodynamic Impact in the Uppermost Part of the Northeastern Coastal Basin of Togo”, Comptes Rendus Palevol, VIII (2009), s. 511-526; African Statistical

Yearbook (2010). African Development Bank Group, African Union ve Economic Commission for Africa. http://www.uneca.org/eca_programmes/policy_analysis/statistics/docs/asyb2010/ADB_ Yearbook_2010_web.pdf. 24.10.2010; “World Population Prospect: The 2008 Revision Population Database. Population Division of the Department of Economic and Social Affairs of the United Nations Secretariat, http//esa.un.org/unpp/p2k0data.asp 11.04.2010.

Meral Avcı II. TARİH

Togo adı, Alman sömürgeciliği döneminde küçük bir kıyı köyünün adının

verilmesiyle ortaya çıkmıştır. Togo'nun sömürge öncesi tarihi komşu ülkelerin tarihi içinde kaybolmuş gibidir. Komşu ülkelerde yaşayan, etnik kökeni farklı pek çok zenci kabilesi ülkenin çeşitli bölgelerine göç etmiş, bir kısmı birbiriyle karışmış, bazıları da müstakil halde yaşıyordu. Sömürgeci devletlerden buraya ilk olarak XV. yüzyılın sonlarında Portekizliler geldi. Onların gelişinden itibaren sahiller köle yakalama, toplama ve ihraç için kurulan karakollarla dolmaya başladı. Bu durum yaklaşık beş asır sürdü. Bu yüzden Togo ve Gana sahilleri Köle Sahili diye isimlendirildi. İlk defa 1626'da, daha sonra 1787'de Togo sahillerine gelen Fransızlar, Anécho'da bir askerî üs kurmakla birlikte bölgeyi ancak 1865-1883 yılları arasında kontrolleri altına alabildiler. Lomé şehrini kuranlardan Octavio Olympio burasını köle ticareti için önemli yerlerden biri haline getirdi.

Togo'nun Atlas Okyanusu sahilleri, Avrupa devletlerinin XVI-XIX. yüzyıllar arasında Batı Afrika'da en fazla köle ticareti yaptıkları bölgelerden birini teşkil etmekteydi. 1856'dan itibaren Togo sahil bölgesine ilgi duyan Almanya, 1884 yılında Togo gölü civarındaki kabile reislerinden III. Mlapa ile bir himaye anlaşması imzaladı ve 1885'te Berlin'de yapılan, kıtanın sömürgeci ülkeler arasında paylaşılmasının görüşüldüğü Afrika Konferansı'nda Togo Almanya sömürgesi kabul edildi. Ancak I. Dünya Savaşı'nda İngiltere ve Fransa burayı hâkimiyetleri altına almak için harekete geçtiler. 1914'te Alman sömürgeciliğine son verilerek doğu tarafı Fransa'ya, batısı Gana adıyla İngiltere'ye kaldı. 1922'de Milletler Cemiyeti tarafından Fransa ve İngiltere'nin mandası onaylandı. 1946'da halkın kendi kendini yönetme şartlarının oluşturulmasını öngören San Francisco Antlaşması'na göre Birleşmiş Milletler vesayet rejimi yürürlüğe kondu. Bu süreçte bağımsızlık çalışmaları başladı ve siyasî partiler kuruldu. 30 Ağustos 1956'da Togo Özerk Cumhuriyeti ilân edilirken 1957'de yapılan halk oylaması sonucu İngiltere sömürgesi olan bölge Gana'ya ilhak edildi. Ülkede yetkiler yavaş yavaş Togolular'ın eline geçti ve 1958'deki seçimlerin ardından başbakanlığa Togo Bağımsızlık Hareketi önderlerinden Togo Birlik Komitesi lideri Sylvanus Olympio getirildi; 27 Nisan 1960 tarihinde bağımsızlık ilân edildi.

1961 seçimlerinden sonra başkanlık sistemine geçildi ve Sylvanus Olympio ülkenin ilk başkanı seçildi. Fakat 13 Ocak 1963 tarihinde bir askerî

darbeyle öldürüldü. Bağımsızlık sonrası ülkenin ilk başbakanı olan ve Fransa tarafından desteklenen Nicolas Grunitzky seçimleri kazanıp devlet başkanlığını elde etti. Aynı yıl yürürlüğe giren anayasayla yeni bir meclis kuruldu. Ancak 1967 yılında Genelkurmay Başkanı Etienne Gnassingbé Eyadéma askerî darbeyle yönetime hâkim oldu ve siyasî partileri kapattı. 1979'da hazırlanan yeni bir anayasa ile ülkede tek partili sisteme geçildi. Yapılan ilk seçimde Eyadéma devlet başkanı seçildi. 1986'daki seçimleri de kazandı; 1990 yılında muhalefetin yönlendirdiği gösteriler karşısında muhalefetten Joseph Koku Koffigoh'u başbakan tayin etmek zorunda kaldı. 1992'de yeni anayasa düzenlenerek gergin ortam yumuşatılmak istendi. Eyadéma muhalefetin boykot ettiği 1993 seçiminde üçüncü defa devlet başkanlığına getirildi. 1998 ve 2003 yıllarındaki seçimleri de kazanan Eyadéma'nın başkanlık görevi 2005 yılında ölümüne kadar devam etti. Yerine bir oldubittiyle oğlu Gnassingbé'nin geçmesi üzerine muhalefet ve Afrika Birliği buna karşı çıkınca başlayan karışıklıklar yüzünden istifa etmek zorunda kaldı. Yerine geçici olarak müslüman meclis başkanı el-Hâc Abbas Bonfoh getirildi. 25 Nisan 2005 tarihindeki seçimleri tartışmalı bir şekilde Gnassingbé'nin kazanması üzerine ülkede büyük karışıklıklar çıktı ve resmî rakamlara göre 500, Togo İnsan Hakları Örgütü'ne göre 800 kişi öldü, 40.000 Togolu komşu ülkelerden Benin ve Gana'ya sığındı. Ortalık yatışınca 3 Mayıs 2005 tarihinde yeni devlet başkanı görevine başladı. 2010 yılı Şubat ayında yapılan devlet başkanlığını ikinci defa kazanan Faure Gnassingbé halen görevini yürütmektedir. Avrupa Birliği bu gelişmeler üzerine on üç yıldır ülkeye karşı uyguladığı ambargoyu kaldırdı.

III. ÜLKEDE İSLÂMİYET

Günümüz Afrika ülkeleri içinde İslâmlaşma'nın en yeni olduğu ülkelerden biri olan Togo'ya İslâmiyet XVII. yüzyılda çevre ülkelerinden kuzey, doğu ve batı sınırlarından buraya göç eden müslüman âlimler ve tüccarlar vasıtasıyla girdi. Kuzeyden Mali ve Nijer'den Mandingler'in farklı kollarıyla Nijerya'dan gelen Hevsâ ve Yorubalar buradaki İslâm toplumunun ilk çekirdeğini meydana getirdi. Togo'nun batısındaki Fildişi Sahili ve Gana üzerinden gelen müslümanlar Mango şehri ve çevresine yerleştiler. Müslüman göçmenlerin içinde en kalabalık grubu Nijerya'dan gelen Yoruba ve Nago kabileleri teşkil ediyordu. Bu kabileler daha ziyade güneydeki sahil şeridini ve özellikle başşehir Lomé'yi tercih ettiler. Lomé

Merkez Camii bunların oturduğu mahallede inşa edilmişti. Bu kabilelerin ardından gelen Hevsâlar da Zongo denilen kendilerine mahsus bölgeye yerleştiler. Lomé'de son altmış yılda cuma namazı kılınan 110 kadar cami inşa edildi; bu sayı her yıl artmaktadır.

Togo göç almaya devam etti. Fildişi Sahili'nden Tchokossi, Burkina Faso'dan Gurma, Nijer'den Cerma ve Nijerya'nın Nijer havzası ile diğer bölgelerinden gelen Hevsâlar, Fûlânîler ve Yorubalar en kalabalık müslüman kitleleri oluşturdu. Togo'nun kuzeyindeki putperest kabileler, komşuları Gana'daki Dagomba ve Mamproussi müslüman emirliklerin halkından etkilendiler. Bölgede İslâm'ın yayılmasında Hevsâ tüccarları ve Fûlânî çobanlarının da etkisi vardır. XVIII. yüzyılda Bilâdüssûdan'dan gelen tüccarlar, ticaret yolları güzergâhlarındaki yerleşim yerlerinde kendilerine mahsus mahalleler kurup buradaki yerli kadınlarla evlendiler. Togo yerlileri içinde Tchokossi, Basari ve özellikle Kotokoli etnik gruplarının büyük kısmı İslâm'ı kabul etti. Kotokoliler'in Bilâdüssûdan'dan gelmiş oldukları ihtimali de kuvvetlidir. Ülkenin kuzeyindeki bölgede Sokodé ve civarında yaşayan ve Tem diye isimlendirilen Kotokoliler dindarlıklarıyla meşhurdur.

Onlar sayesinde bölgede İslâmiyet yayıldı ve çok sayıda cami yapıldı. Togo topraklarında bilinen ilk cami İslâm'ı kabul eden Kotokoli Kralı II. Uro Jobo tarafından 1820 yılında inşa edildi. Bütün Kotokoliler'in İslâm'a girmesi hususundaki teşebbüsü sebebiyle şiddetli bir animist direnişiyle karşılaşan kralın 1875'te ölümü üzerine yerine geçen III. Uro Jobo, direnişin isyan ve iç savaşa dönüşmesiyle İslâmiyet'i terkettiğini açıklamak zorunda kaldı. Müslümanlarla animistler arasındaki mücadele sömürgecilik döneminde de sürdü. Kotokoli Kralı III. Uro Jobo 1959'da devlet başkanı Sylvanus Olympio tarafından tahtından indirildi. Günümüzde otuz üçü Sokodé şehir merkezinde olmak üzere bölgede 150'nin üzerinde cami bulunmaktadır. 1970'li yılların başında Togo'daki müslümanların neredeyse üçte ikisine yakını ülkenin kuzeyinde yaşamaktaydı.

Ülkede İslâm'ın yayılışı Alman ve Fransız sömürgeciliği döneminde devam etti. Komşu ülkelerden gelen göçmenlerle birlikte müslüman nüfus kırk beş yılda yaklaşık üç kat arttı. Müslüman önderlerden yardım gören Fransız idarecileri başta Sokodé ve Lomé olmak üzere pek çok şehirde cami

yapılmasına izin verdiler ve maddî destekte bulundular. Komşu ülkelerden müslüman göçü bağımsızlık sonrasında da sürdü. Arap ülkelerinin burada diplomatik temsilcilikler kurması da müslüman sayısının artmasına yardımcı oldu. 1963 yılında Togo Müslümanları Birliği'nin kurulması, İslâmiyet'in resmî dinler arasında tanınması, cuma vaazının Togo Radyosu'ndan yayımlanması ve müslümanların itibarlı toplum kabul edilmesi Togo'da statülerini güçlendirdi. 1969'da Gana'da yaşanan iç karışıklık yüzünden Togo'ya iltica eden 600.000 kişi arasında çok sayıda müslüman vardı.

Bağımsızlık ilân edildiğinde 1.545.585 olan ülke nüfusunun 134.370'i müslümandı. Müslümanların sayısı on yıl içinde 330.000'e ulaştı. Aradaki fark İslâm'ın yayılma hızını açık biçimde göstermektedir. Müslümanların ülke içindeki dağılımı farklılık arzetmektedir. Bunların toplam nüfusa oranı ülkenin orta kısmında %39, kara bölgesinde %18, yüksek yaylalarda %16,8, Savana bölgesinde %14, sahil şeridinde %12 civarındadır. Bazı istatistiklere göre Nijerya'dan göç eden Hevsâlar'ın %96'sı, Fûlânîler'in %86'sı, yerlilerden Kotokoliler'in %95,5'i, Tchambalar'ın %95,2'si, Yorubalar'ın %79'u, Mossiler'in %71,6'sı, Nagolar'ın %66,9'u, Yangalar'ın %54,3'ü, Tchokossiler'in %41,1'i ve Basariler'in %16'sı müslümandır. 1980 yılında ülkedeki müslümanların oranı %15 civarında verilirken 2008'de bu oran Togo Müslümanları Birliği tarafından %35 olarak ifade edilmektedir.

Müslümanların en yoğun bulunduğu şehirlerin başında İslâm'ın bu ülkedeki beşiği sayılan Sokodé gelmektedir ve İslâmlaşma'nın başladığı ilk şehir olması bakımından ayrı bir özelliğe sahiptir. Bunu 35 km. doğusundaki Tchamba, 50 km. kuzeyindeki Bafilo ve yine 200 km. kuzeydeki Mango ve Dapaong takip etmektedir. Ülkenin güneyinde yayılma oranı düşüktür; Lomé ile Atakpamé'de yaşayan müslüman nüfusu daha çok kuzeyden ve çevre ülkelerinden gelen göçmenler meydana getirmektedir. Onların yaşadığı semtler, Nijerya'dan gelen Hevsâlar'ın dilinden alınan ve daha sonra Togo'ya dışarıdan gelenlerin yaşadığı mahallelerin ismi haline gelen Zongo adını taşımaktadır. Lomé son elli yılda önemli bir ticaret ve iş merkezi olmasının avantajıyla yeni inşa edilen camileri, Kur'an kursları, medreseleri ve kütüphaneleriyle müslümanların yoğunlukla bulunduğu en önemli şehir haline geldi.

Togo'da İslâm'ı temsil eden en mühim kuruluş, ülkedeki müslümanların kültürel seviyelerini yükseltmek amacıyla 27 Eylül 1963 tarihinde kurulan Togo Müslümanları Birliği'dir (Union des Musulmans du Togo [UMT]). Birliğin başlıca faaliyetleri müslümanlar arasında beraberliği sağlamak, Kur'an okullarını geliştirmek, camiler inşa etmek ve hac seferleri tertiplemektir. 1970'te Togo Müslümanları Birliği'nin başkanlığına getirilen Idrissou Noumani 1972 yılındaki siyasî karışıklığın giderilmesinde önemli rol üstlenen siyasî büronun başkanlığını yaptı. Birliğin başkanlığını 2007'den itibaren Inoussa Bouraima yürütmektedir. Onun açıklamalarına göre 6 milyonu aşan ülke nüfusunun üçte biri müslümandır. Togo Müslümanları Birliği, Suudi Arabistan ve Küveyt'in katkılarıyla önce Lomé, Palimé ve Sokodé'de üç Kur'an okulu açtı. Arapça ve dinî bilgiler öğretmenleri Mısır'dan getirildi. Birliğin en meşhur yöneticilerinden olan Muhammed Belly, Arap ülkeleriyle münasebetleri arttırdı ve 1962-1972 yıllarında Mısır ve Fas'a seksen iki öğrenci gönderildi. Bunların geri dönüşleri ülkede ilmî seviyesi yüksek nesiller yetişmesine vesile oldu. Ancak bu teşkilât hükümete verdiği kuvvetli destek sebebiyle son yıllarda bazı eleştirilerin hedefi haline geldi. Togo'da en fazla müntesibi bulunan Ticâniyye tarikatı ülkede İslâm'ın yayılmasında önemli rol oynadı. Tarikat önderleri, iktidara karşı uyumlu tavırları sayesinde müslümanların baskıdan uzak kalmasını sağladılar. Kādirîler ise özellikle Dapaong ve çevresinde kalabalıktır. Senegalli mutasavvıf İbrahima Nyass'ın Terbiye isimli tarikatı Sokodé'de epeyce yaygındır. Ancak bu tarikatlardan hiçbirinin müslümanların geneli içinde fazla rağbet kazanmadığı, bunun başlıca sebebinin Togo Müslümanları Birliği'nin tarikatlara karşı menfi bir tavır takınması olduğu söylenmektedir.

Müslümanların en tanınmış siyasî şahsiyetlerinden Fousseni Mam, bağımsızlık öncesinde kurulan Nicolas Grunzitky hükümetinde İçişleri bakanlığına getirildi ve ardından Gnassingbé Eyadéma'nın hükümetlerinde başka bakanlıklarda bulundu. Diğer önemli bir şahsiyet, Gnassingbé Eyadéma'nın ölümü üzerine geçici devlet başkanlığına getirilmesi gerektiği halde ülke dışında bulunduğu için bundan mahrum bırakılan Meclis Başkanı Fambaré Ouattara Natchaba'dır. Ülkeye dönmesine izin

verilmeyen Natchaba, Benin'e sığınmak zorunda kaldı. Eyadéma'nın oğlu Faure Gnassingbé babasının makamına oturabilmek için kendisini meclis

başkanı seçtirdiyse de muhalefetin karşı çıkması üzerine meclis başkanlığına Natchaba'nın yardımcısı el-Hâc Abbas Bonfoh getirildi. Alman sömürgeciliği döneminde Togo'nun en etkileyici simalarından biri İmam İmoru denilen el-Hâc Ömer b. Ebû Bekir idi ve bu dönemde ülkede mevcut dört caminin başimamı kabul ediliyordu. Modjolobo adıyla tanınan el-Hâc Bukari'nin tebliğ faaliyetleri de etkili oldu. Ancak 1946 yılında bir misyonere karşı yapılan taşkınlık sebebiyle tutuklandı ve 1961'de hapishanede öldü.

Togo Müslümanları Birliği tarafından Lomé, Kara, Sokodé, Tchamba, Bafilo, Mango, Kpalimé ve Dapaong'da inşa edilen sekiz medresenin yanı sıra Arapça ve Fransızca eğitim veren okullar bulunmaktadır. Ayrıca Libya ve Birleşik Arap Emirlikleri'nin katkılarıyla Lomé İslâm Kültür Merkezi, İslâm Kalkınma Bankası tarafından da bir İslâmî eğitim kompleksi inşa edildi. İslâm Konferansı Teşkilâtı'nın 1974 yılı Şubat ayında Lahor'da, aynı yılın haziran ayında Kuala Lumpur'da yapılan toplantılarında temsil edilen Togo 1997'de İslâm Konferansı Teşkilâtı'na resmen üye oldu.

BİBLİYOGRAFYA

J. M. Cuoq, Les musulmans en Afrique, Paris 1975, s. 229-235; R. Delval, Les musulmans au Togo, Paris 1980, tür.yer.; P. Clarke, West Africa and Islam, London 1982, s. 174-175; B. G. Martin, "Les tidjanis et leurs adversaires: développements récents de l'islam au Ghana et au Togo", Les ordres mystiques dans l'Islam: Cheminements et situation actuelle (ed. A. Popovic-G. Veinstein), Paris 1985, s. 283-291; J.-C. Barbier-B. Klein, Sokodé: Ville multicentrée du Nord-Togo, Paris 1997, s. 78-87; J.-C. Barbier, "El-Hadj Bukari dit «Modjolobo» ou la guerre des fétiches à Sokodé", Islam et sociétés au sud du Sahara, sy. 5, Paris 1991, s. 73-102; L. Ph. Bolouvi, "Les apports linguistiques et culturels arabo-islamiques dans les langues du Togo", La civilisation islamique en Afrique de l'ouest communications du symposium international (ed. S. Dieng), İstanbul 1999, s. 387-393; D. Westermann, "Die Verbreitung des Islam in Togo und Kamerun", WI, II/4 (1914), s. 188-279; K. S. Sidza, "Islam in Togo:

Evolution and Expansion of Islam in Togo”, Bulletin on Islam and Christian-Muslim Relations in Africa, VII/1, Birmingham 1989, s. 1-12; VII/2 (1989), s. 1-26; a.mlf., “l’Islam et les relations islamo-chrétiennes au Togo”, Islamochristiana, XXIV, Roma 1998, s. 103-135; H. Weiss, “German Images of Islam in West Africa”, Sudanic Africa, sy. 11, Bergen 2000, s. 53-93; Comi M. Toulabor, “Togo”, EI² (Fr.), X, 598-600; Behcet Muhammed, “Tûġū”, el-Mevsûʿatü’l-ʿArabiyye, Dımaşk 2003, VII, 157-162.

Ahmet Kavas

TOHÂRİSTAN

(طخارستان)

Ceyhun nehrinin yukarı havzasında tarihî bölge.

Kaynaklarda Tokaristan, Tuharistan, Tohayristan, Tu-ho-lo gibi farklı şekillerde geçen bölge, ismini Tohar adı verilen bir kavimden almıştır. Toharîler, Eskiçağ'larda Greko-Baktrian İmparatorluğu'nu yıkan kabileler arasında zikredilmiştir. Dar anlamda Tohâristan sınırlarını en doğru biçimde IV. (X.) yüzyıl İslâm coğrafyacılarından İstahrî verir. Buna göre Tohâristan, Belh'in doğusunda ve Bedehşan'ın batısında, Ceyhun'un (Amuderya) güneyinde, Hindukuş dağlarının kuzeyinde yer alan bölgedir. İslâm döneminde Tohâristan, geniş mânada Ceyhun'un yukarı mecrasının sağında ve solunda bulunan, Belh'e bağlı olan bütün dağlık bölgeleri kapsıyordu. Eski kaynaklarda Tohâristan Yukarı Tohâristan ve Aşağı Tohâristan olmak üzere iki bölgeye ayrılıyordu. Yukarı Tohâristan, Belh'in doğusu ile Ceyhun nehrinin güneyinde idi. Aşağı Tohâristan, Yukarı Tohâristan'dan daha doğuda ve Ceyhun nehrinin batısında yer alıyordu. İstahrî'ye göre Tohâristan'ın şehirleri şunlardı: Simincân, Hulm, Bağlân, Seklekend, Vervâlîz, Arman, Revan, Tâlekān, Sekîmşet, Rûb, Saray, Âsam, Enderâb, Mezr, Kâh (Mesâlik, s. 275-276). IV. (X.) yüzyıl müelliflerinden Kudâme b. Ca'fer'e göre Merv'den ayrılan iki büyük yoldan birincisi Şâş'a ve Türk ülkelerine giderken ikincisi Tohâristan'a doğru uzanıyordu.

Taberî'de Sâsânîler tarihine ait bölümde II. Yezdicerd'in ölümünden (457) sonra İran tahtını ele geçirmek amacıyla yapılan savaşlar sırasında ilk defa Haytal adlı bir topluluktan bahsedilir ve Haytallar'ın (Heyâtıle-Akhunlar/Eftalitler) Tohâristan'ı zaptettiği belirtilir (Târîḫ, II, 82). 557'de Akhun Devleti, Göktürk ve Sâsânî imparatorluklarının askerî harekâtı sonucu yıkılınca bölgede ortaya çıkan otorite boşluğunu Batı Göktürk Devleti'nin doldurmak istediği anlaşılmaktadır. 558 yılından sonra karışıklıkların baş gösterdiği Tohâristan bölgesine Batı Göktürk Devleti yöneticileri otoriteyi sağlamak üzere Tong Şad Tseki'yi gönderdi. Böylece Tohâristan'da Batı Göktürk Devleti idaresi başladı. Çin kaynaklarında

Tohâristan’da Göktürk hâkimiyetine dair haberler arasında Hiuen-Tsang’ın hâtıratı önemli yer tutar. 630’da bölgeye gelen Budist hacı, Tohâristan hâkimi Tong Yabgu Kağan’ın ağabeyi Tardu’yu ziyaret etti. Tohâristan Yabguluğu, Batı Göktürk Devleti’nin hâkimiyetinde iken 630’dan sonra karışıklık dönemine giren bu devlette cereyan eden olaylardan dolaylı biçimde etkilendi. 641 yılı sonunda Batı Göktürk Hakanı Tulu Kağan, rakibi Yabgu Kağan’ı Taşkent beyi vasıtasıyla ortadan kaldırınca Yabgu’nun taraftarı olan Nou-she-pi Türk boyları yeni Göktürk kağanını tanımadı ve çoğu Tohâristan bölgesindeki Türk boylarının yanına kaçtı. Bu olaya öfkelenen Tulu Kağan düzenlediği seferde Tohâristan’ı ağır şekilde cezalandırdı.

Batı Göktürk Devleti’nin hâkimiyeti döneminde Tohâristan yabguları Çin İmparatorluğu ile de temaslarda bulundu. Çin kaynaklarına göre bunlar, Outé devrinde (618-626) bir defa, Tchen-koan devrinde (627-649) iki defa Çin sarayına elçi gönderdiler. Tchen-koan döneminde yollanan elçilerden ilki 635 yılının beşinci ayında, ikincisi 645 yılının birinci ayında Çin’e gitti. İkinci elçilik münasebetiyle Çin kaynakları Tohâristan yabgusunun ismini kaydeder. Cha-po-lo adını taşıyan bu kişi muhtemelen Tardu Yabgu’dan sonra Tohâristan’ın üçüncü Türk hâkimiydi. Batı Göktürk Devleti zamanında Tohâristan’dan Çin İmparatorluğu’na 650 yılında bir elçi daha gönderildi. Yine Çin kaynağına göre bu elçi Çin sarayına günde 150 km. koşabilen deve kuşları hediye etti. 656-660 yıllarında Tohâristan Yabguluğu’nun idarî merkezi bugünkü Kunduz şehrinin güneyinde yer alan Vervâlîz idi. Yabguluğun 100.000 askerden oluşan bir ordusu mevcuttu. Yerleşik hayata geçmeye başlayan ülke sakinleri büyük çapta hayvancılık yapmaktaydı. İnanç bakımından Budizm’in ülkede büyük etkisi vardı. 659’dan sonra ülkenin bir kısmı Çin Yüe-çi hükümetinin idaresi altına girdi.

İslâm ordularının Tohâristan’a I. (VII.) yüzyılın ortalarından itibaren geldikleri anlaşılmaktadır. Belâzürî, Basra Valisi Abdullah b. Âmir’in Ahnef b. Kays’ı Tohâristan yöresine gönderdiğini ve Ahnef’in bölgede bazı yerleri fethettiğini kaydeder (Fütûh, s. 589). Ahnef b. Kays’ın bölgeye gelişi, Hz. Osman döneminde 650 yılı civarında son Sâsânî Hükümdarı III. Yezdicerd’in son direnişini kırmasının ardından gerçekleşti. Emevîler devrinde Ziyâd b. Ebîh’in emriyle sahâbî Hakem b. Amr el-Gıfârî kumandasındaki İslâm ordusu Aşağı Tohâristan ve Garcistan’a geldi;

Ceyhun nehrini geçip Çagāniyân'a kadar ilerledi ve III. Yezdicerd'den sonra taht iddiasında

bulunan oğlu Fîrûz'u Çin topraklarına sürdü (47/667). 51'de (671) Rebî‘ b. Ziyâd el-Hârisî, Belh'i fethedip Çagāniyân'a kadar gitti. Bir süre sonra bölgede yabgunun desteğini alarak İslâm ordularını zorlayan Eftalit Prensi Tarhan Nîzek Belh'i aldıysa da Kuteybe b. Müslim tarafından ortadan kaldırıldı (91/710). Böylece müslüman Araplar, Belh'i merkez edinerek Aşağı Tohâristan'da egemenlik kurdular.

657-658 yıllarında Batı Göktürk Devleti'nin hakanı Aşena Ho-lou, Çin İmparatorluğu ordularına karşı peş peşe yenilgiye uğrayınca ülkede doğrudan Çin'e bağlı mahallî hükümetler kuruldu. Benzer bir durum Tohâristan Yabguluğu'nda da görüldü; 661'de Tohâristan arazisinde yirmi beş mahallî hükümet teşkil edildi. Yabguya vali unvanı verildi. İki yıl sonra Tohâristan yabgusu Aşena Ou-she-po, Çin sarayına elçi olarak oğlunu gönderdi. Doğu Tohâristan'da Çin İmparatorluğu hâkimiyetinin VII. yüzyılın sonlarına kadar sürdüğü tahmin edilmektedir. Doğu Tohâristan Yabguluğu en parlak dönemini VIII. yüzyıl başlarında yaşadı. Bu sırada Doğu Tohâristan yabgusunun emrinde 212 yerleşim yeri bulunuyordu. Bu dönemin ortaya çıkmasında 690'da Batı Göktürk Devleti'nin yerine kurulan Sarı Türgiş Devleti'nin etkisinin olduğunu düşünmek mümkündür. 705'te iş başına geçtiği anlaşılan Yabgu Na-tu-ni-li Emevîler'e, Tibetliler'e ve Çin İmparatorluğu'na komşu olan ülkesini iyi şekilde idare etmeye çalıştı ve kardeşi Pou-lu'yu Çin sarayına elçi sıfatıyla yolladı (718). Onun saltanatının son yıllarında ülkenin batısındaki Emevî kuvvetlerinin akınları başladı. İslâm kaynaklarında, Esed b. Abdullah el-Kasrî'nin Horasan valiliği zamanında Tohâristan'ın batı ve güney taraflarına 726'da akınlar yapıldığı kaydedilmektedir. Na-tu-ni-li'nin bu akınlar sırasında Emevîler'e esir düşmüş olması muhtemeldir. Zira 727'de Çin'e gönderilen Tohâristan yabgusunun mektubunda onun ismi geçmemektedir. Mektupta Emevîler'e karşı Çin'den askerî yardım talep edilmektedir.

726 yılından sonra Doğu Tohâristan'da Na-tu-ni-li Yabgu'nun yerine oğlu Kutluk Toen Tardu geçti. Onun döneminde Tohâristan, Çin İmparatorluğu'na hediye olarak atlar, katırlar, 200 çeşit ilâç, kıymetli taşlar ve cam eşya gönderiyordu. Buna karşılık Çin imparatoru 729'da Kutluk'a

“Eftalit kralı ve Tohâristan yabgusu” unvanını verdi. Kutluk Toen Tardu zamanında Çin İmparatorluğu’yla iyi ilişkiler sürdü. Çin kaynaklarında belirtildiğine göre Kutluk, 730 yılının beş veya altıncı ayında Nan-to adlı bir din adamını imparatorluk sarayına elçi gönderdi. Bu elçi de hediye olarak Çin sarayına ilâçlar sundu. 735’te Çin sarayına yeni bir elçi yollandı. Kutluk Toen Tardu devrinde Tohâristan’da Emevîler’le Kara Türgiş Hakanı Sou-lou (Su-lu) arasında yoğun savaşlar meydana geldi. 737’de Su-lu Kağan, daha sonra Türk tarafına geçen Hâris b. Süreyc ve Huttel hâkimiyle beraber Emevîler’in Horasan Valisi Esed b. Abdullah el-Kasrî’ye hücum etti. Başlangıçta müttefikler üstünlük sağladılarsa da Su-lu Kağan kumandanlarından Külçur (Kürsül) tarafından öldürülünce zaferi Esed kazandı. Kutluk Toen Tardu’nun bu savaşta yer alıp almadığı bilinmemekte, ancak onun 738’de Çin sarayına bir elçi gönderdiği kaydedilmektedir.

Kutluk Toen Tardu’nun yerine Che-li Mang-kia-lo geçti. Onun döneminde ülkeye Tibet baskısı gerçekleşti. Tohâristan’ın komşusu Kie-che ülkesi 749’da Tibetliler’i Tohâristan’a saldırmaya teşvik etti. Tohâristan yabgusu, Çin İmparatorluğu’ndan Kuça’daki askerî birliklerini kendisine yardım için göndermesini istedi. Çin imparatorunun yolladığı askerlerle birleşen Tohâristan ordusu Tibet ordusunu yendi. Tohâristan bu tarihten sonra da Çin’in dostluğuna önem verdi. 753 ve 754 yıllarında Çin İmparatorluğu’na elçiler gönderilmeye devam edildi. 755’te Çin İmparatorluğu, Ngan-lou-chan isyanı ile büyük sıkıntı içine girmişti. İmparator Hiuen-Tsong, merkez Tchang-ngan’ı terkedip Se-tchan’a kaçınca oğlu Su-tsung yönetimi ele aldı ve komşu ülkelerden âsilere karşı yardım istedi. 757 yılının ilk aylarında Uygur ve Emevîler’den gelen yardımcı güçler yanında Tohâristan yabgusu da askerî birlikler gönderdi. Neticede Çin ordusu müttefik kuvvetlerle beraber isyanı bastırdı. Tohâristan Yabguluğu 759’da Çin sarayına yine bir elçi yolladı. Çin kaynakları Çin merkezine gelen bu son elçinin adını Ou-li-to şeklinde verir. Tohâristan Yabguluğu 759 yılından sonra da varlığını sürdürdü. Çin yıllıklarında yer alan haberlere Tibet ve İslâm kaynaklarında rastlanmamaktadır. İslâm kaynaklarında onların adından 871’de söz edilir. Bu tarihte Saffârîler’den Ya‘kūb b. Leys, Abbâsî Halifesi Mu‘temid-Alellah tarafından Belh, Sîstan, Sind ve Tohâristan valiliğine tayin edildi (Taberî, IX, 476).

Abbâsîler devrinde Belh ve Tohâristan, Bağdat’tan gönderilen kumandanlar

tarafından yönetildi. Bununla birlikte uygulamada yönetimi genellikle mahallî hânedanlar ellerinde tuttu. 286 (899) yılına kadar Belh'te hüküm süren Ebû Dâvûd Muhammed'e nisbet edilen Ebû Dâvûdîler (Bânîcûrîler) hânedanı buna örnek verilebilir. Ardından Tohâristan Sâmânîler, Gazneliler ve Selçuklular gibi büyük güçlerin mücadele alanlarından biri haline geldi. VI. (XII.) yüzyılın ilk yarısının sonları ile VII. (XIII.) yüzyılın başlarında bölgede hüküm süren Gurlular'ın Bâmiyân ve Tohâristan kolu 1215'te Hârizmşahlar tarafından ortadan kaldırıldı. Bu tarihten sonra Tohâristan ülke adı olarak kaynaklarda geçmemektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 589, 593, 606, 612; İbnü'l-Fakīh, Terceme-i Muḫtaṣari'l-Büldân (trc. H. Mes'ûd), Tahran 1349 hş., s. 171-172; Ya'kūbî, Ülkeler Kitabı (trc. Murat Ağarı), İstanbul 2002, s. 70-74; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), II, 82; V, 229; VI, 454 vd.; IX, 476; Kudâme b. Ca'fer, el-Ḫarâc (de Goeje), s. 202; İstahrî, Mesâlik (nşr. Îrec Efşâr), Tahran 1368 hş./1990, s. 203-204, 216, 218, 275-276; Ḥudûdü'l-ʿâlem (Minorsky), s. 108, 337-342; Gerdîzî, Zeynü'l-aḫbâr (nşr. Abdülhay Habîbî), Tahran 1366 hş., s. 41, 102, 554; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, IV, 23; E. Chavannes, Notes additionnels sur les Tou-Kiue occidentaux, Petersbourg 1903, tür.yer.; a.mlf., Documents sur les Tou-Kiue (turcs) occidentaux, Paris 1941, tür.yer.; V. V. Barthold, Teẕkire-yi Coġrâfyâ-yi Târîḫî-yi Îrân (trc. Hamza Serdâdver), Tahran 1308 hş./1929, tür.yer.; a.mlf., Moğol İstilâsına Kadar Türkistan (haz. Hakkı Dursun Yıldız), İstanbul 1981, s. 69-71, 207, 314, 361, 466; a.mlf., "Tohâristan", İA, XII/1, s. 399-400; a.mlf.-[C. E. Bosworth], "Ṭuk̲h̲āristān", EI² (İng.), X, 600-602; Ramazan Şeşen, İslâm Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri, Ankara 1985, s. 5, 75, 133, 187, 188; Hüseyin Salman, "Toharistan Türk Yabguluğu", TDA, sy. 65 (1990), s. 133-138; M. Longworth Dames, "Gûrîler", İA, IV, 827; Emel Esin, "Amuderya", DİA, III, 98.

Hüseyin Salman

TOKADÎ, Hayreddin

(ö. 937/1530’dan sonra)

Halvetî şeyhi.

Hayatına dair yeterli bilgi yoktur. Kendisinden söz eden ilk müelliflerden Nev‘îzâde Atâî ile (Zeyl-i Şekāik, s. 62) Şeyhî Mehmed Efendi (Vekāyiu’l-fuzalâ, s. 51) ve İbrâhim Hâs (Şabâniyye Silsilesi, s. 65) onun Konrapalı (Düzce ile Bolu arasında bir yer) olduğunu belirtmiş, Atâî’nin çağdaşı Halvetî-Şâbânî şeyhi Ömer Fuâdî ise doğum yeriyle ilgili herhangi bir bilgi vermeden Bolu’da faaliyet gösterdiğini kaydetmiştir (Menâkıb-ı Şerîf-i Pîr-i Halvetî, s. 39). Tomar-Halvetiyye (s. 57, 62-63) ve Sefîne-i Evliyâ (III, 512-513) gibi sonraki kaynaklarla bunlara dayanan çalışmalarda Hayreddin

Efendi’nin Tokatlı diye gösterilmesinin Cemâleddin Hulvî’nin Lemezât’ta yer verdiği (vr. 280b-281a) aynı isimdeki bir başka Halvetî şeyhiyle karıştırılmasından kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Hulvî’nin 1008 (1599-1600) yılında Bursa’da görüştüğü Tokatlı Hayreddin Efendi, gençliğinde Konrapalı Hayreddin Efendi’nin halifelerinden Kastamonulu Şâban Efendi’ye mürid olmuş, Bursa’da müderrislik yaptığı sırada Kasım Çelebi adlı bir Halvetî şeyhine intisap ederek sülûkünü tamamlamış ve aynı şehirde irşad faaliyetinde bulunmuştur. 1018’de (1609) Bursa’da vefat etmiş ve oraya defnedilmiştir (a.g.e., a.y.). Halvetî-Şâbânî şeyhlerinden İbrâhim Hâs, Hayreddin Efendi’nin 931’de (1525) vefat ettiğini ve Bolu’da Dutaş denilen yerde defnedildiğini ifade etmekte, kabrinin büyük ziyaretgâhlar arasında yer aldığını söylemektedir (Şabâniyye Silsilesi, s. 66). Nev‘îzâde Atâî ile Ömer Fuâdî ise ölüm tarihini vermemiş, ancak Atâî kabrinin Üsküdar’da bulunduğunu belirtmiştir (Zeyl-i Şekāik, s. 62). Hayreddin Efendi’ye Bolu’da mürid olan ve kendisine on iki yıl hizmet ettikten sonra hilâfetle Kastamonu’ya gönderilen Şâbân-ı Velî’nin intisap tarihinin 925 (1519) olduğu tahmin edilmektedir (Yazar, s. 13; Abdülkadiroğlu, s. 39). Bu durumda Hayreddin Efendi’nin 937 (1530) yılından sonra vefat ettiğini kabul etmek gerekir.

Hayreddin Efendi, Halvetiyye tarikatının dört ana kolundan Cemâliyye'nin pîri, Çelebi Halîfe diye bilinen Cemâl-i Halvetî'nin yanında yetişmiştir. Pîrdaşı Sünbül Sinan Efendi, Cemâl-i Halvetî'den sonra İstanbul'da Koca Mustafa Paşa Dergâhı'nda posta oturduğunda Hayreddin Efendi'nin dergâhta bir müddet vazife gördüğü belirtilmektedir. Ardından Bolu'ya gönderilmiştir. Onun Çelebi Halîfe'den önce Kasım Çelebi'ye mürid olduğu, ayrıca Bursa'da Murâdiye Medresesi'nde müderrislik yaptığına dair Hüseyin Vassâf'ın verdiği bilgiler (Sefîne-i Evliyâ, III, 513) yine diğer Hayreddin Efendi ile karıştırılmasından kaynaklanmaktadır. İrşad faaliyetini Bolu'da ve Düzce Pazar'da sürdüren Hayreddin Efendi, Halvetiyye-Şâbâniyye'nin kurucusu Şâbân-ı Velî'nin mürşididir. Onun yanı sıra Muslihuddîn-i Konrapavî ve Mahmûd-i Kürevî gibi halifeler yetiştirmiştir. Bolu'ya 13 km. mesafedeki Elmalık köyünde Hayreddin Efendi'ye nisbet edilen bir mezar bulunmakta, yaz mevsiminde burada çok geniş bir katılımla anma törenleri yapılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Atâî, Zeyl-i Şekāik, s. 62, 199; Ömer Fuâdî, Menâkıb-ı Şerîf-i Pîr-i Halvetî Hazreti Şa'bân-ı Velî, Kastamonu 1294, s. 39; Hulvî, Lemezât, Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 281, vr. 280b-281a; Şeyhî, Vekāyiu'l-fuzalâ, s. 51; İbrâhim Hâs, Şabâniyye Silsilesi: Silsile-i Tarîk-i Halvetiyye-i Karabaş el-Kastamonî el-Üsküdarî (haz. Mustafa Tatcı), İstanbul 2008, s. 65-67; Tomar-Halvetiyye, s. 57, 62-63; Hüseyin Vassâf, Sefîne-i Evliyâ (haz. Mehmet Akkuş-Ali Yılmaz), İstanbul 2006, III, 512-514; L. Nihâl Yazar, Halvetiliğin Şa'bâniyye Kolu: Menâkıb-ı Şa'bân-ı Velî ve Türbenâme, [baskı yeri ve tarihi yok] (Mas Matbaacılık), s. 13; Abdülkerim Abdülkadiroğlu, Halvetilik'in Şa'bâniyye Kolu: Şeyh Şa'bân-ı Velî ve Külliyesi, Ankara 1991, s. 39; Muhammed İhsan Oğuz, Hazreti Şa'bân-ı Velî ve Mustafa Çerkeşî, İstanbul 1995, s. 42; İhsan Ozanoğlu, Türk Bilginlerinden Ünlü Bilgin ve Mutasavvıf Şâban-ı Velî Hayatı, Eserleri ve Külliyesi, Kastamonu 1996, s. 7, 14; Reşat Öngören, Osmanlılar'da Tasavvuf, İstanbul 2003, s. 80-81.

Kerim Kara

TOKADÎZÂDE ŞEKİB BEY

(1871-1932)

Daha çok dinî ve tasavvufî şiirleriyle tanınan II. Meşrutiyet ve Cumhuriyet dönemi şairi.

24 Haziran 1871'de İzmir'de doğdu. Tokadîzâde Mehmed Nûri Efendi'nin oğludur. Rüşdiye tahsilini tamamladıktan sonra İzmir'de Müftü Mehmed Said Efendi, Şeyhzâde Hâfız Ali Haydar, Leblebicizâde Tevfik ve Kıbrıslı Kâmil efendilerden Arapça, Farsça ve edebiyat, hıristiyan bir hocadan felsefe, kimya ve coğrafya dersleri aldı. Mektûbî Kalemi'nde müsevvitlik, İzmir Ticaret Mahkemesi'nde zabıt kâtipliği yaptı. Babasının edebiyat ve şiirle ilgilenmesi dolayısıyla küçük yaşta şiir yazmaya başladı. İzmir'de kendi çevresinde kısa zamanda oluşturduğu edebiyat ortamında Şu'le-i Edeb (6 Şubat 1897-30 Ekim 1897, 17 sayı) ve Zılâl (1898) adlarıyla iki dergi yayımladı. Hakkında verilen bir jurnal üzerine 1899'da İzmir Mevlevî Dergâhı şeyhi Nûreddin Efendi, Hizmet gazetesi başyazarı Tevfik Nevzad, şair Abdülhalim Memduh, Doktor Taşçıoğlu Edhem Bey ve kardeşi Avukat Hasan beylerle birlikte Bitlis'e sürgün edildi. Haksızlığa uğradıklarını ileri sürerek saraya başvurmaları üzerine bir yıl kadar sonra Nûreddin Efendi dışında diğer arkadaşlarıyla birlikte affedilip İzmir'e döndü (Nisan 1900). II. Meşrutiyet'in ilânından önce Binbaşı Hüseyin Bey aracılığıyla İttihat ve Terakkî Cemiyeti'ne girdi ve bir süre İzmir teşkilâtının umumi kâtipliğini yaptı.

1908'de II. Meşrutiyet'in ilânının ardından yapılan seçimlerde Manisa'dan mebus seçildi. Ancak Otuzbir Mart Vak'ası'n-dan sonra İttihatçılar içinde ortaya çıkan muhaliflerle birlikte İttihat ve Terakkî Cemiyeti'nden istifa etti. 18 Ocak 1912'de meclis feshedilince İzmir'e döndü ve siyaseti bırakarak ticaret hayatına atıldı. 15 Mayıs 1919'da İzmir'in Yunanlılar tarafından işgali üzerine İstanbul'a gitti. 1920'de tekrar İzmir'e döndü ve kız lisesinde edebiyat muallimliği yapmaya başladı. Bir ara İzmir Belediye Meclisi üyeliğine seçildi. 1931'de kurulan İzmir Edebiyat Cemiyeti'nin ilk başkanı oldu. İlk çocuğunu küçük yaşta kaybettikten sonra tifoya tutulup 6 Ekim

1932 tarihinde ölen ikinci çocuğu Nâsır'ın acısına dayanamayarak aynı gün tabanca ile kendini vurmak suretiyle hayatına son verdi. Ertesi gün oğlu ile birlikte İzmir'de Soğukkuyu Mezarlığı'na defnedildi.

Şiire Ziyâ Paşa ve Muallim Nâci'nin etkisi altında klasik tarzda şiirler yazarak başlayan Tokadîzâde Şekib, 1890'lı yıllarda İzmir'de kendi etrafında bir edebiyat muhiti kuracak kadar sanatı önemsemiş, Türkçü Necib'le beraber çevresinde üstat olarak tanınmıştır. Şiirde daha ziyade klasik tarzı devam ettirmeye çalışmakla beraber Abdülhak Hâmid ve Serveti Fünûn tarzında başarılı sayılabilecek şiirleri de vardır. Hayatının bir döneminde Mevlevî tarikatına girip tasavvufa yönelen şairin na't, münâcât, ilâhi, nefes, gazel ve kaside tarzındaki şiirlerinde tasavvufî bir neşve ve heyecanın hâkim olduğu, dikkati çeker. Ahmed Hâşim'in ifadesiyle "nâsût âleminde yaşadığımızı düşünemeyen" ve devamlı şekilde "bir âlem-i melekût arayan" Tokadîzâde Şekib'in II. Meşrutiyet'ten sonraki yıllarda olayların da etkisiyle hayattan şikâyet ettiği ve ölümle neticelenecek karamsar bir psikoloji içine girdiği görülür. Böyle bir ruh haliyle hayatının son yıllarında yazdığı şiirlerde Abdülhak Hâmid'in Makber'indeki isyankâr hava hissedilir.

Kendi çıkardığı dergiler dışında Ma'lûmât (1891-1894), Hizmet (1908-1932),

Âhenk (1908-1923), Hıyâbân (1914), Muallim (1916-1917), Serveti Fünûn (1910-1927), Peyâm-ı Edebî (1920), Mahfil (1922-1923), İctihad (1923-1925), Sadâ-yı Hak (1924), Yanık Yurd (1925-1926), Güneş (1927) gibi gazete ve dergilerde şiirleri yayımlanan Tokadîzâde Şekib'in nesirleri genellikle dönemin edebiyat meseleleriyle ilgilidir. Edebiyat dergilerinde bir ara "Tahliller ve Tatbikler" başlığı altında şiir tahlilleri yaparak gençlere yol göstermiş, bir kısım yazılarında hürriyet ve istibdat gibi siyasî konuları ele almıştır. Arapça ve Farsça kelime ve tamlamaların yoğun biçimde yer aldığı dili devrine göre ağır ve külfetlidir. Yayımlanmış manzum eserleri şunlardır: Neşîde-i Vicdan (1909, manzum-mensur), Reşehât (1923), Derviş Sözleri (1924), Huzûr-ı Hilkatte (1925). Hayat hikâyesiyle ilgili olarak İbnülemin M. Kemal İnal'a gönderdiği mektupta yayımlanmamış şu beş eserinin adını verir: Reşehât (II, III), Kalender Sözleri, Yürek Yâreleri,

Tahliller-Tatbikler, Al Birini Vur Ötekine (iki perdelik komedi).

BİBLİYOGRAFYA

Hüseyin Avni [Ozan], Tokâdîzade Şekip: Hayatı, Felsefesi, Eserleri, İzmir 1933; İbnülemin, Son Asır Türk Şairleri, s. 1747-1754; Bezmi Nusret Kaygusuz, Bir Roman Gibi, İzmir 1955, tür.yer.; Sabahattin Çağın, Tokadîzade Şekip, İzmir 1998; a.mlf.-Mustafa Kutlu, "Şekîb (Tokadîzâde)", TDEA, VIII, 125-126; Ö. Faruk Huyugüzel, İzmir Fikir ve Sanat Adamları, Ankara 2000, s. 556-561; Cenab Şahabeddin, "Huzûr-ı Hilkatte ve Tokadîzâde Şekib", SF, sy. 1520-46 (1341/1925), s. 372-374; a.mlf., "Tokadîzâde'nin Felsefesi", a.e., sy. 1524-50 (1341/1925), s. 306-307; Ahmed Hâşim, "Huzûr-ı Hilkatte", Akşam, sy. 2746, 4 Haziran 1926; Abdullah Uçman, "Tokâdîzâde Şekib'in Bir Mektubu", KAM, XIV/3 (1985), s. 68-76.

Abdullah Uçman

TOKALAŞMA

İnsanların genelde dostluk, sevgi, anlaşma, tebrik, bağlılık gibi duyguların ifadesi olarak el sıkışmaları birçok kültürde mevcut bir uygulamadır. Tokalaşmanın Arapça karşılığı olan musâfaha “bir şeyin yan tarafı” anlamındaki safh kökünden türemiştir. Tokalaşmada eller karşılıklı avuç içleri birleşecek şeklinde tutulduğundan buna musâfaha denilmiştir. İslâm’da müslüman kardeşliğini güçlendirmek için selâmlaşma, musâfaha ve güleryüzlülük teşvik edilmiştir. Selâmlaşmanın bir parçası sayılan tokalaşma Hz. Peygamber’in sünnetinde yer alan âdâb-ı muâşeret kaidelerindendir. Kur’an’da musâfaha kelimesi yer almamakla birlikte safh ve bu kökten türemiş fiilller “bağışlama, hoşgörülü olma” anlamında yedi âyette sekiz defa geçmektedir. Resûl-i Ekrem tokalaşmanın kalpteki kin duygusunu gidereceğini bildirmiştir (el-Muvaṭṭaʾ, “Ḥüsnü’l-ḫuluḳ”, 16). İslâm kültür tarihinde tokalaşmanın çok eskiden beri var olduğu belirtilir ve ilk tokalaşma âdeti Hz. İbrâhim’e dayandırılır (Fâkihî, III, 221). Alışveriş esnasındaki tokalaşma veya elleri hızlıca birbirine vurma âdeti “safka” kelimesiyle ifade edilir.

Resûlullah, müslüman kardeşini güleryüzle karşılama şeklinde bile olsa hiçbir iyiliğin küçük görülmemesini istemiş (Müslim, “Birr”, 144), selâmlaşmanın yayılmasını emretmiş (Ebû Dâvûd, “Edeb”, 142) ve tokalaşmanın selâmlaşmanın tamamlayıcısı olduğunu söylemiştir (Tirmizî, “İstiʾẕân”, 31). Selâm söz bakımından güven ve güvence vermenin ilânı, güleryüzle musâfaha onun tekididir. Sahâbeden Hz. Peygamber’le tokalaşanlar bununla övünmüştür. Abdullah b. Büsr’ün, “Şu elimi görüyor musunuz? Onunla Resûlullah’a biat ettim” dediği rivayet edilir (Müsned, IV, 189). Resûl-i Ekrem ashabıyla tokalaştığı gibi ashap da kendi aralarında tokalaşırlardı (Buhârî, “İstiʾẕân”, 27). Berâ b. Âzib’in rivayetine göre Hz. Peygamber, iki müslüman karşılaştığında tokalaşıp Allah’a hamdeder ve ondan bağışlanma dilerse daha oradan ayrılmadan Allah Teâlâ’nın her ikisini de affedeceğini bildirmiştir (Ebû Dâvûd, “Edeb”, 153). Resûlullah’ın yolculuğa çıkan bir kimseyle vedalaştığı zaman onun elini tuttuğu, o bırakıncaya kadar elini bırakmadığı ve onun için dua ettiği rivayet edilir (Tirmizî, “Daʿavât”, 44). Hz. Peygamber bir sahâbînin, “Bizden biri kardeşi

veya arkadaşıyla karşılaştığında saygı için eğilebilir mi, sarılıp onu öpebilir mi, elini tutup tokalaşabilir mi?" şeklindeki sorularından ilk ikisine olumsuz, üçüncüsüne olumlu cevap vermiştir (Tirmizî, "İsti˒ẕân", 31). Bununla birlikte kucaklaşmanın mutlak şekilde yasaklanmadığını, yakınlık, yaş ve mevkiye göre kucaklamanın yanı sıra el, yüz veya alından öpülebileceğini gösteren hadisler de vardır. Resûl-i Ekrem amcasının oğlu Ca‘fer b. Ebû Tâlib Habeşistan'dan döndüğünde onu kucaklamış ve alnından öpmüştür. Yine kızı Fâtıma geldiğinde ayağa kalkar, onu kucaklar ve alnından öperdi. Yolculuk dönüşü veya uzun aradan sonra karşılaşma dışında sıkça görüşen insanların sadece selâmlaşıp tokalaşması âdâb-ı muâşeret yönünden daha uygun görülmüştür. Ayrıca Resûlullah'ın Müslümanlığı kabul edenlerle ilk görüşmesinde İslâm'a bağlılık amacıyla yahut Akabe biatları ve Bey‘atürrıdvân gibi önemli hadiselerde biat alırken musâfaha yaptığı bilinmektedir.

Âlimler gündelik hayatta riayet edilecek âdâb-ı muâşeret kaideleri çerçevesinde konuşma, selâmlaşma, sarılma, el veya alından öpme, tokalaşma, karşılama, ayağa kalkma, vedalaşma gibi iletişim biçimlerini bir bütün halinde inceleyerek sünnete uygun âdâbı belirlemeye çalışmıştır. Fakihler arasında tokalaşmanın sünnet olduğu hususunda görüş birliği vardır. Hz. Peygamber'in tokalaşma şekline dair bir kayıt bulunmamakla birlikte rivayetlerden onun tokalaşırken belli kuralları gözettiği anlaşılmaktadır. Meselâ Resûl-i Ekrem, musâfaha yaptığı kimse elini çekmeden onun elini bırakmadığı gibi karşıdaki yönünü başka tarafa çevirmeden ondan yönünü çevirmezdi (Beyhakī, X, 192). Resûlullah'a Medine döneminde on yıl kadar hizmet eden Enes b. Mâlik, bir şey söylemek için kulağına eğilen bir kimse başını geri çekmedikçe Hz. Peygamber'in ondan uzaklaştığını hiç görmediğini söyler (Ebû Dâvûd, "Edeb", 6). Bu tarzdaki rivayetlerden hareketle kısa tutulmakla birlikte tokalaşmada rencide edecek biçimde elin hızla çekilmemesi gerektiği, ilk elini uzatan tarafın elini çekmesini beklemenin uygun olacağı, selâm verme gibi önce el uzatmanın daha faziletli sayıldığı, tokalaşmanın

sağ elle yapılmasının, güler yüzle selâm vermenin, kendisi ve karşı taraf için dua etmenin, Hz. Peygamber'e salavat getirmenin tokalaşma âdâbından olduğu ifade edilmiştir. Tokalaşmanın tek elle mi yoksa iki elle mi yapılacağı konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Sahâbe ve tâbiînden

gelen bazı rivayetlere binaen (Buhârî, “İstiʾẕân”, 28) iki elle tokalaşmanın sünnet olduğu görüşünü benimseyenlere göre sağ eller bağlanıp sol eller onların üzerine konularak tokalaşılır. Tokalaşmanın sünnet kabul edildiği durumlar arasında karşılaşma, karşılama, yöneticiyle biatleşme merasimi zikredilmiştir. Karşı tarafa eziyet vermemek için ellerin kirli veya terli olması halinde çekinmek daha uygunsa da tokalaşmada hükmî tahâret aranmaz. Nitekim Resûl-i Ekrem’le yolda karşılaşan Huzeyfe b. Yemân’ın cünüp olduğu için tokalaşmaktan çekindiğinde Hz. Peygamber’in, “Müslüman necis olmaz” diyerek bunda bir sakınca bulunmadığını ifade ettiği nakledilir (Ebû Dâvûd, “Ṭahâret”, 92; Ebû Hüreyre hakkında benzer bir rivayet için bk. Tirmizî, “Ṭahâret”, 89). Ayrıca hastalığı bulaşıcı değilse hastalarla musâfahada bir mahzur görülmediği, hasta ziyareti sırasında hastanın alnına veya eline elini koyma, halini sorma gibi davranışların teşvik edildiği bilinmektedir (Tirmizî, “Eṭʿime”, 19).

Tokalaşma ile ilgili çeşitli meseleler tartışılmış, erken dönemde gayri müslimlerle ve bid‘at ehliyle, modern dönemde karşı cinsle tokalaşma konuları öne çıkarken klasik fıkıh literatüründe en çok namazlardan sonra tokalaşma âdeti ele alınmış, bu hususta çok sayıda risâle yazılmıştır. Namazların arkasından musâfahanın müstehap veya mubah sayıldığını söyleyenlerin yanı sıra mekruh veya haram olduğunu söyleyenler de vardır (Abdünnâsır, s. 73-84). Günümüzde vakit namazları, cuma ve özellikle bayram namazlarının ardından cemaat arasında camilerde yapılan tokalaşma, geçmişte belli bir dönemde daha çok sabah ve ikindi namazları ile cuma namazından sonra yapılmaktaydı. Bunun müstehap sayıldığını söyleyenler tokalaşmanın sünnet oluşunun namaz sonrasındaki tokalaşmayı da kapsadığı, namazın arkasından tokalaşmanın müminlerin arasında yakınlaşmayı ve sevgiyi arttıracağı görüşünden hareket ederler. Bazılarına göre namazdan sonra musâfaha bid‘at-ı hasene veya mubahtır. Bid‘atı beş kısma ayıran İbn Abdüsselâm sabah ve ikindi namazlarının ardından yapılan musâfahayı mubah bid‘ata örnek gösterir (Ḳavâʿidü’l-aḥkâm, II, 173). Nevevî de her karşılaşmada musâfahanın müstehap olduğunu, ancak sabah ve ikindi namazlarından sonra yapılan musâfahanın sünnete dayanmadığını, bununla birlikte mubah kabul edildiğini belirtir (el-Eẕkâr, s. 210). Osmanlılar döneminde Şürünbülâlî gibi bazı âlimler de cevaz görüşünü benimsemiştir. Bunu mekruh veya haram sayanlara göre tokalaşmanın belirli namazlara hasredilmesi ve sadece namaz sebebiyle

yapılmasının Resûlullah'ın uygulamasında bir örneği yoktur ve sonradan ihdas edilmiş bir âdet olup reddedilmesi gerekir. Başta İbn Teymiyye, Birgivî ve Kadızâdeliler olmak üzere çeşitli mezheplere mensup birçok fakih tarafından savunulan bu görüş özellikle belirli namazların ardından tokalaşmanın namaza has bir sünnet gibi algılanmaya başlanacağı endişesinden kaynaklanır (İbn Âbidîn, II, 235). Ayrıca bayram namazlarından sonra musâfaha yapmayı da bid'at olarak görenler vardır (Azîmâbâdî, XIV, 82). Bunun en başta gelen sebebi bu uygulamanın insanları bağlayan ve terki ayıplanan bir merasim haline gelmesidir. Bir uygulamanın bid'at olması için bir sünneti ortadan kaldırması, bir ibadet veya ibadetin unsuru şeklinde telakki edilmesi ve terkinin ayıplanması hususları göz önüne alınmaktadır. Bunların bulunmadığı durumlarda, namaz öncesinde farklı zamanlarda camiye gelen insanların namaz kılındıktan sonra çıkarken tabii bir şekilde selâmlaşma, tokalaşma ve sohbet etmelerinde bir sakınca görülmemesi gerekir.

Gayri müslimlerle tokalaşma konusu gayri müslimlerle genel ilişkiler bağlamında ele alınmıştır. Konuya gündelik hayat ve komşuluk hakları çerçevesinde yaklaşanlar, tokalaşmamanın rencide edici olacağı durumlarda tokalaşmanın daha uygun sayıldığını ifade etmiştir. Bu görüşün önemli dayanaklarından biri, din hususunda düşmanlık ve zulme başvurmayan gayri müslimlerle iyi geçinmeye cevaz veren âyetlerdir (el-Mümtehine 60/8-9). Fıkıh literatüründe yer alan, gayri müslimlerle ve bid'at ehliyle tokalaşmanın mekruh olduğuna dair görüşlerde ise farklı din ve inanç mensuplarıyla ilişkilerde dönemin düşmanlık ve güvensizlik gibi öne çıkan kaygıları ve duyarlılıkları yanında musâfahanın dinî-siyasî bir anlama sahip biatleşmeyle yakın ilişkisi de etkili olmalıdır.

Klasik fıkıh literatüründe karşı cinsle tokalaşma konusu, günlük hayatta dostluk ve sevgiyi güçlendirici davranışlar çerçevesinde değil nâmahremle birlikte oturma âdâbı, ona bakma, dokunma gibi kadın-erkek ilişkilerinin sınırlarını tesbit bağlamında incelenmiş ve kişiler, arada evlilik yasağı bulunup bulunmaması ve yaş gibi kriterlerden hareketle dört grupta ele alınmıştır. 1. Kişinin evlenmesi ebediyen haram olan akrabalarından biriyle tokalaşmasında sakınca bulunmadığı ifade edilmiştir. Bunlar nesep, sütakrabalığı veya sıhriyet yoluyla kurulan akrabalıklardır. Anababa, dede-nine, kardeşler, yeğenler, hala ve teyze gibi nesep bağıyla, sütanne,

sütkardeş gibi süt akrabalığı yoluyla ve kayınvâlide, gelin, babanın eşi, eşin kızı gibi sıhriyet bağıyla akraba olunanlarla musâfahada bir sakınca görülmemiştir. Ancak fakihlerden bu sınırı dar tutarak sadece usul ve fürûa veya nesep bağıyla akrabalığa hasredenler de vardır. 2. Aralarında Hanefîler ve Hanbelîler'in de yer aldığı fakihlere göre mahrem olmasa da yaşlılarla musâfahada bir sakınca yoktur. 3. Yine herhangi bir akrabalık bağı bulunmasa da küçüklerle tokalaşma Mâlikîler dışındaki mezheplere göre câiz görülmüştür. Bütün bu gruplarla ilgili musâfahanın cevazı normal şartlar altında geçerli olup gayri meşrû eğilimler söz konusu ise haram hükmünü alacağı ifade edilmiştir. 4. Mahrem olanlar dışında karşı cinsten genç ve orta yaşlılarla tokalaşmaya kadîm dönemde fakihler cevaz vermemiştir; günümüzde ise iki farklı görüş bulunmaktadır (Abdünnâsır, s. 31-56). Cevaz vermeyenler, Hz. Peygamber'in biat alırken kadınlarla tokalaşmayıp sözle yetindiğine dair rivayetleri delil getirir (Müsned, II, 213; VI, 357; Abdürrezzâk es-San'ânî, VI, 6-9). Ayrıca Resûl-i Ekrem, kendisiyle musâfaha yapmak isteyen kadınlara sözlü biatleşmenin yeterli olduğunu ve kadınlarla musâfaha yapmadığını söylemiştir (Nesâî, "Bey'at", 18; Tirmizî, "Siyer", 37; İbn Mâce, "Cihâd", 43). Bunun yanı sıra karşı cinsten yabancılara dokunma ve onlarla tokalaşma onlara bakmayı yasaklayan âyetlerin hükmüne kıyaslanmıştır. Şâfiîler'de ve Hanbelîler'de karşı cinsle tokalaşma abdest hükümleri çerçevesinde de ele alınmıştır; çünkü bu mezheplere göre mahrem veya nâ-mahrem olsun karşı cinse dokunma abdesti bozar. Bazı kayıtlarla cevaz görüşünü benimseyenler ise çeşitli rivayetlerden deliller getirmenin yanı sıra yukarıdaki rivayetlerin bu konuda açık bir haramlık hükmü taşımadığı, o dönemde Arap toplumunda kadınlarla tokalaşma âdeti bulunmadığından Resûlullah'ın kadınlardan biat alırken kendileriyle tokalaşmadığı, onun bu uygulamasının tokalaşmanın

haramlığına delâlet etmediği noktasından hareket ederler.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, II, 213; IV, 189; VI, 357; Abdürrezzâk es-San'ânî, el-Muṣannef (nşr. Habîbürrahman el-A'zamî), Beyrut 1403/1983, VI, 6-9; İbn Ebû

Şeybe, el-Muṣannef (nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût), Beyrut 1409/1989, V, 246-247; Fâkihî, Aḫbâru Mekke (nşr. Abdülmelik b. Abdullah b. Dehîş), Beyrut 1414/1994, III, 221; İbn Kuteybe, ʿUyûnü'l-aḫbâr (Tavîl), III, 41; Nesâî, ʿİşretü'n-nisâʾ, Beyrut 1409/1989, s. 201-203; Ebû Saîd İbnü'l-A'râbî, el-Ḳubl ve'l-muʿâneḳa ve'l-muṣâfaḥa (nşr. Mecdî es-Seyyid İbrâhim), Kahire, ts. (Mektebetü'l-Kur'ân); Taberânî, el-Muʿcemü'l-kebîr (nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî), Beyrut, ts. (Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî), II, 176; XX, 211-212; a.mlf., el-Muʿcemü'l-evsaṭ (nşr. Târık b. Avazullah-Abdülmuhsin el-Hüseynî), Kahire 1415/1995, VIII, 182; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, es-Sünenü'l-kübrâ (nşr. M. Abdülkādir Atâ), Beyrut 1414/1994, VII, 99-100; X, 192; Ferrâ el-Begavî, Şerḥu's-sünne (nşr. Şuayb el-Arnaût), Beyrut 1403/1983, XII, 289, 290, 291, 292, 293; Kâsânî, Bedâʾiʿ, V, 123-124; Muvaffakuddin İbn Kudâme, el-Muġnî (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî-Abdülfettâh M. el-Hulv), Riyad 1419/1999, XIII, 252; İzzeddin İbn Abdüsselâm, Ḳavâʿidü'l-aḥkâm, Beyrut, ts. (Dârü'l-ma'rife), II, 173; Nevevî, el-Eẕkâr, Beyrut 1404/1984, s. 209-210; Takıyyüddin İbn Teymiyye, Mecmûʿatü'l-fetâvâ (nşr. Âmir el-Cezzâr-Enver el-Bâz), Mansûre 1426/2005, XXIII, 192; İbn Balabân, el-İḥsân bi-tertîbi Ṣaḥîḥi İbn Ḥibbân (nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût), Beyrut 1407/1987, II, 277, 326; IX, 161-162; İbn Hacer el-Askalânî, Fetḥu'l-bârî (nşr. Ebû Kuteybe Nazar b. Muhammed el-Fâryâbî), Riyad 1426/2005, XIV, 211-216; Hattâb, Mevâhibü'l-celîl, Beyrut 1398, I, 296; II, 29, 127; Hatîb eş-Şirbînî, Muġni'l-muḥtâc (nşr. M. Halîl Aytânî), Beyrut 1418/1997, I, 105; III, 182; IV, 286; Ahmed b. Muhammed Akhisarî, Risâle fî enne'l-muṣâfaḥa baʿde's-ṣalavâti'l-ḫams bidʿatün, Süleymaniye Ktp., Harput, nr. 429, vr. 72-73; Kâtib Çelebi, Mîzânü'l-hak fî ihtiyâri'l-ehak (s.nşr. Süleyman Uludağ), İstanbul 2008, s. 199-201; Şürünbülâlî, Saʿâdetü ehli'l-İslâm bi'l-muṣâfaḥati ʿaḳıbe'ṣ-ṣalâti ve's-selâm (Resâʾilü Ḥasen Şürünbülâlî içinde, 50. risâle), Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 1184, vr. 527-548; Muhammed b. Seyyid Kemâleddin, Risâle fi'l-muṣâfaḥa, Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 3767, vr. 143-147; İbn Âbidîn, Reddü'l-muḥtâr, Beyrut 1421, II, 235; VI, 368, 381, 412; Azîmâbâdî, ʿAvnü'l-maʿbûd, Beyrut 1415, XIV, 80-84; Ahmed eş-Şerebâsî, Yesʾelûneke fi'd-dîn ve'l-ḥayât, Beyrut 1980, IV, 86-87; Talât Koçyiğit, Hadis Istılahları, Ankara 1985, s. 300-301, 310-313; M. Mûsâ Nasr, Tamâmü'l-kelâm fî bidʿati'l-muṣâfaḥa baʿde's-selâm, Amman 1405/1985, s. 16-34; Vehbe ez-Zühaylî, el-Fıḳhü'l-İslâmî ve edilletüh, Dımaşk 1405/1985, III, 567, 570; Abdülkerîm Zeydân, el-Mufaṣṣal fî

aḥkâmi’l-merʾe ve beyti’l-müslim fi’ş-şerîʿati’l-İslâmiyye, Beyrut 1413/1993, III, 249-251, 268; Hayreddin Karaman, Hayatımızdaki İslam, İstanbul 2006, II, 150-153; Abdünnâsır b. Hıdır Mîlâd, el-Muṣâraḥa fî aḥkâmi’l-muṣâfaḥa, Medine 1429/2008, s. 11-98; “Muṣâfaḥa”, Mv.F, XXXVII, 356-366; Mustafa Çağrıcı, “Tokalaşma”, İslâm’da İnanç, İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi, İstanbul 1997, IV, 379.

Nebi Bozkurt

TOKAT

Karadeniz bölgesinin İç Anadolu'ya çok yaklaştığı orta bölümünde şehir ve bu şehrin merkez olduğu il.

Orta Karadeniz sahil kesimiyle İç Anadolu arasında önemli bir geçit yeri olup Yeşilırmak havzasında yer alır. Şehir, ortasından Yeşilırmak'ın geçtiği (bu kesimdeki adıyla Tozanlı suyu) doğu-batı istikametinde uzanan, Kazova adı verilen ovanın güneyindeki dağlar arasından inen Behzat deresinin iki yamacında ve tabanında kurulmuştur. Tokat adının menşei hakkında çeşitli rivayet ve görüşler vardır. Bunlardan biri, şehrin Togayit Türkleri tarafından kurulduğu ve adının Togay kelimesinden geldiği yönündedir. Bir diğer görüş, şehir adının "surlu şehir" mânasına gelen toh-kat ("sursuz şehir" Yoz-kat gibi) veya "besili at" anlamına gelen tok-at kelimesinden türediği şeklindedir. Paul Wittek ise birtakım delillerden hareketle Tokat'ın Bizans şehri Dokeia olduğunu ileri sürer. Sargon Erdem, Tokat'ın eski adı olarak kabul ettiği Grekçe dokeia kelimesinin "çanak memleket" mânasına geldiği ve bu adın zamanla Tokat'a dönüştüğü kanısındadır. Mevcut şehrin, etrafı tepelerle çevrili çukur bir yerde kurulması sebebiyle bu son fikrin doğru olma ihtimali daha çoktur.

Tokat, Anadolu'da tarihi eski çağlara kadar uzanan önemli bir şehirdir. Şehrin kuruluş tarihi kesin şekilde bilinmemekle beraber yörenin yerleşim tarihi Kalkolitik çağ ile (m.ö. 5400-3000) başlar. Milâttan önce 1750-1200'de Hititler, Tokat havalisinin güneyini ve güneybatısını hâkimiyetleri altına aldılar. Hitit Devleti'nin yıkılmasıyla milâttan önce VIII. yüzyılın ikinci yarısında Frigler yaklaşık yüzyıllık bir dönemde etkili oldular. Frig Devleti'nin milâttan önce 676'da Kimmer istilâsı sonucu ortadan kalkması üzerine Tokat çevresi Kimmerler'in ve ardından İskitler'in (m.ö. 613-585) hâkimiyetine geçti. Milâttan önce 585 yılında Medler, Anadolu'da İskit idaresine son verince Tokat'ı da ele geçirdiler. Milâttan önce 550'de Med Devleti'nin yıkılarak yerine Pers İmparatorluğu'nun kurulmasıyla yöre yaklaşık iki asır Pers egemenliği altında kaldı. Persler, Kuzey Kapadokya satraplığı (eyalet) içinde yer alan Tokat ve çevresine büyük önem verdiler.

Makedonya Kralı Büyük İskender milâttan önce 332'de Anadolu'nun büyük bir bölümünde Pers hâkimiyetini sona erdirdi. Ancak Kuzey Kapadokya satraplığına dokunmadı. Bu satraplığın başında bulunan I. Ariarathes krallığını ilân ederek Gaziura'yı (Turhal) merkez yaptı. İskender'in milâttan önce 323'te ölümünün ardından yerine geçen Perdikkas, Kapadokya Krallığı'nı yıktı (m.ö. 322). Fakat Makedonya Krallığı'nın Tokat yöresindeki egemenliği de çok kısa sürdü (yaklaşık yirmi beş yıl). Bundan sonraki 200 yıl içinde Tokat, Pontus Krallığı hâkimiyeti altında kaldı. Pontus Devleti'nin milâttan önce 63 yılında yıkılmasının ardından Tokat havalisi Roma'nın yönetimi altına girdi. Milâttan önce 47'de Zile'de Roma İmparatoru Caesar ile son Pontus Kralı Mithridates'in oğlu II. Pharnakes arasında büyük bir savaş meydana geldi. Caesar, babasının eski topraklarını geri almak isteyen II. Pharnakes'i ağır bir yenilgiye uğrattı. Tokat yöresi 64'te Pontus Polemoniakus adını aldı. Roma İmparatorluğu'nun 395'te ikiye ayrılması üzerine Tokat havalisi Doğu Roma (Bizans) İmparatorluğu sınırları içinde kaldı. Tokat şehri, muhtemelen I. yüzyılda Komana Pontika halkından hıristiyan olan ve burada yaşama imkânı bulamayan hıristiyanlar tarafından kuruldu. Ramsay'a göre şehrin bugünkü yerinde Dazimon denilen bir kale bulunuyordu; bu kale, Komana'daki Enyo âyinlerinden nefret eden hıristiyanların buraya göç etmesiyle meydana getirilmişti. H. Gregorie ise Dazimon'un Turhal'ın 10 km. kuzeydoğusundaki Dazmana (günümüzde Turhal'a bağlı Akçatarla köyü) olduğunu ileri sürer. Nitekim Osmanlı tahrir kayıtlarında Turhal'a bağlı Dazımana köyünün yer alması (BA, TD, nr. 387, s. 477) bu görüşü teyit eder.

Tokat ve çevresine İslâm akınları Bizans İmparatoru Herakleious zamanında başladı. Emevîler devrinde el-Cezîre, İrmîniye ve Azerbaycan Valisi Mesleme b. Abdülmelik, Tokat'ı zaptettiyse de (712) birkaç yıl sonra İmparator III. Leon idaresindeki Bizans kuvvetleri şehri geri aldı. Bundan yirmi yıl kadar sonra Muâviye b. Hişâm, Kayseri ve Darende'den Tokat ve Amasya'ya kadar ilerledi. 740'ta Emîr Süleyman b. Hişâm'ın tekrar ele geçirdiği Tokat diğer Emevî kumandanlarının da hücumlarına hedef oldu. Abbâsîler devrinde Hasan b. Kahtabe ve Mâlik b. Abdullah ile bazı Türk asıllı kumandanlar bölgeye akınlarda bulundu.

1071 Malazgirt zaferinin ardından Emîr Dânişmend 1074'te Tokat'ı fethetti.

Anadolu Selçuklu Sultanı II. Kılıcarslan 1175'te Dânişmendliler'i ortadan kaldırınca Tokat Selçuklu hâkimiyetine geçti. II. Kılıcarslan, 580'de (1184) ülkeyi on bir oğlu arasında

taksim ettiğinde Tokat büyük oğlu Rükneddin II. Süleyman Şah'ın payına düştü. 1205'te Gıyâseddin I. Keyhusrev, Selçuklu tahtına ikinci defa çıktığında ortanca oğlu Alâeddin Keykubad'ı Tokat merkez olmak üzere Dânişmend iline melik tayin etti. Alâeddin babasının ölümüne kadar yaklaşık altı yıl burada kaldı. 1240'ta Baba İshak'ın başlattığı ayaklanmaya Tokat civarındaki taraftarları da katıldı. 1243 Kösedağ Savaşı'ndan sonra Anadolu Selçuklu Devleti'ne egemen olan İlhanlılar, Tokat Emirliği'ni Muînüddin Süleyman Pervâne'ye verdiler. 1276'da Tokat, Nûreddin Cibrîl idaresinde bulunuyordu. Son Selçuklu hükümdarları devrinde burası muhtelif emîrler tarafından yönetildi. Tokat yöresi, İlhanlılar'ın Anadolu valisi Timurtaş'ın 1327'de isyan ederek Mısır'a kaçması ve Ebû Said Bahadır Han'ın 1335'te vefatı ile Anadolu'nun ortasında kurulan Eretnaoğulları'nın idaresi altına girdi. 1381'de Eretna idaresini ele geçiren Kadı Burhâneddin Ahmed, Şeyh Necib'i Tokat emirliğinde bıraktı. 1398'de Kadı Burhâneddin'in Akkoyunlu Karayülük Osman Bey tarafından öldürülmesi üzerine mahallî emîrler arasındaki çatışmalardan bıkan halkın davetiyle harekete geçen Osmanlı Sultanı Yıldırım Bayezid, Sivas ve Tokat'ı kolaylıkla ele geçirdi.

Yıldırım Bayezid "Dârünnasr" adını verdiği Tokat'ta iken para bastırdı, kalede bir cami yaptırdı ve yeni ilâvelerle kaleyi tahkim etti. 1402 Ankara Savaşı'ndan sonra kuvvetleriyle birlikte Amasya'ya çekilen Çelebi Mehmed kardeşlerine karşı mücadelede Amasya ve Tokat'ı hareket üssü olarak kullandı. 1418'de Tokat'tan Bursa'ya kadar uzanan yerlerde şiddetli bir deprem meydana geldi. Depremle birlikte Tokat halkı üç ay boyunca çadırlarda yaşamak zorunda kaldı. 1419'da İnaloğlu İbrâhim Bey'in oğlu Yar Ali Bey âniden Tokat'ı bastıysa da Amasya muhafızı İsmâil Bey'in buraya gelmesiyle geri çekildi. II. Murad döneminde Çorum yöresinde bulunan Kızılkoca Türkmenleri, Tokat ve Amasya taraflarında eşkıyalık yaptıklarından Lala Yörgüç Paşa tarafından cezalandırıldı (1426). 1435'te Karakoyunlu Hükümdarı İskender Mirza, Timurlu Hükümdarı Şâhruh karşısında mağlûp olunca II. Murad'dan Tokat'ta kışlamak için izin talep etti ve 839 (1435-36) kışını burada geçirdi. Ancak adamlarının çevreye

zarar vermeleri üzerine Tokat'ı terketmesi istendi.

Fâtih Sultan Mehmed devrinde Tokat, Akkoyunlu Hükümdarı Uzun Hasan'ın ordusu tarafından büyük bir yıkıma uğradı. Başında Bektaşoğlu Emîr Ömer ve Yusufça Mirza'nın bulunduğu birlik Tokat'a girerek her tarafı yakıp yıktı (1472). 1473 Otlukbeli Savaşı'nda Osmanlılar'ın kazandığı zafer bu tahribe iyi bir cevap oldu. II. Bayezid döneminde Safevî Hükümdarı Şah İsmâil'in 911'de (1505) Tokat yöresine gelmesi bu havalide Şiîliğin yayılmasına ve bazı Şiî isyanlarının çıkmasına yol açtı. Şah İsmâil'in halifelerinden Nûr Ali Halîfe 1512'de Tokat ve Niksar taraflarında bir ayaklanma başlattı. Amasya'da bulunan Şehzade Ahmed ile veziri Yularkıstı Sinan Paşa bu isyanı önlemeye çalıştılar. 1519'da Tokat ve Amasya taraflarında Celâloğlu Şah Velî etrafına adam toplayıp isyan ettiğinden üzerine kuvvet gönderilerek etkisiz hale getirildi.

XVI. yüzyılın ikinci yarısında Tokat ve çevresi zaman zaman Safevîler'in tahrik ettiği eşkıyanın, suhte ve Celâlî ayaklanmalarının ortaya çıkardığı sıkıntılara mâruz kaldı. Önemli Celâlî liderlerinden Karayazıcı Abdülhalim, 1601'de Tokat yöresini yağmaladıktan sonra Sokulluzâde Hasan Paşa'nın takibinden kurtulmak için Canik dağlarına çekildi. Hasan Paşa, Tokat'a gelerek burayı hareket merkezi yaptı. Ertesi yıl Karayazıcı'nın ölümüyle yerine geçen kardeşi Deli Hasan, Tokat'a baskın yaparak Hasan Paşa'yı burada şehid ettikten sonra geri çekildi. Ardından Kalenderoğlu, Tokatlı Ağaçtan Pîrî, Uzun Halil, Kara Said gibi Celâlî eşkıyasının Tokat ve çevresine çok büyük zararları dokundu. Nihayet Kuyucu Murad Paşa, Celâlî isyanlarını bastırmakla görevlendirildiğinde 1609'da Tokat'a uğradı. Abaza Paşa isyanlarında (1622-1625, 1627-1628) onun üzerine sevkedilen ordular Tokat'ı kışlak olarak kullandı. Bu sırada şehre gelen tarihçi Peçuylu İbrâhim, Tokat'ta bir süre darphâne eminliği ve defterdarlık hizmetinde bulundu. IV. Murad Revan seferinden dönüşte (1635) Tokat'a uğradı. Sultan İbrâhim devrinde Sivas Valisi Vardar Ali Paşa isyan edince bir süre Tokat'ta kaldı (1647-1648). 1656'da Melek Ahmed Paşa ile birlikte Evliya Çelebi Tokat'a geldi. XVII. yüzyılın ikinci yarısında Tokat'ta yine birçok isyan ve karışıklık çıktı.

XVIII. yüzyıldaki Rus ve İran savaşlarında bir kavşak noktası olması sebebiyle Tokat ağır vergilere ve yağmalara mâruz kaldı. 1737 ve 1792'de

Tokat’ta büyük yangınlar meydana geldi. III. Selim devri ıslahatlarının bütün Osmanlı taşrasında olduğu gibi Tokat’ta da etkileri görüldü. Panayırlar kurulması, evlenme işlerinde yenilikler, zorbalara karşı alınan etkili tedbirlerle bazı imar hareketleri örnek olarak verilebilir. 1805’te Trabzon Valisi Tayyar Mahmud Paşa ile Yeni İl voyvodası ve Tokat mukātaa nâzırı Çapanoğlu Süleyman Bey arasında amansız bir mücadele başladı, bu mücadele bir süre için Tokat halkının huzurunu kaçırdı. Tanzimat devrinin başında Tokat’ta muhassıllık idaresinin kurulmasıyla nüfuz kaybına uğrayan yerel beylerden Latifoğlu Hüseyin Ağa, çıkardığı isyanla Tokat muhassılı Hilmi Efendi’yi ağır şekilde yaraladığından sürgün cezasıyla Tokat’tan uzaklaştırıldı. 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı sonrasında Tokat’a yoğun göçler oldu. 1890’larda Ermeni Hınçak Cemiyeti, Tokat’ta bazı tedhiş eylemlerine girişti. Balkan savaşları ve I. Dünya Savaşı sürecinde Tokat sıkıntılı günler yaşadı. Millî Mücadele yıllarında Mustafa Kemal, memleketin işgaline karşı direnişi ve teşkilâtlanmayı gerçekleştirmek amacıyla çıktığı yolculukta birkaç defa Tokat’a uğradı ve Tokatlılar’dan büyük destek aldı.

Fizikî Yapı ve Nüfus. Muhtemelen Romalılar devrinde kale-şehir olarak kurulan Tokat’ın, kalenin üzerinde yer aldığı sarp tepenin güney ve doğu yamaçlarına doğru yayıldığı anlaşılmaktadır. Kesme ve moloz taşlardan yapılan kale Selçuklular ve Osmanlılar zamanında sıkça onarım gördü, kaleye yeni savunma ve gözetleme yerleri ilâve edildi. XV ve XVI. yüzyıllarda kalenin güney ve doğu ayağındaki eski yerleşim merkezi, nüfustaki artışa paralel şekilde güney-kuzey yönünde uzanan Behzat deresinin her iki tarafında genişlemeye başladı. Böylece fizikî savunma esaslı eski şehir zamanla açık bir şehre dönüştü. Tokat’ın fizikî yapısı ve nüfusuyla ilgili ayrıntılı bilgiler 859 (1455) yılına kadar iner. Buna göre Tokat’ta elli dört mahalle mevcuttu ve kırk altısı müslümanlara, sekizi gayri müslimlere aitti. Müslüman mahallelerinin kırk biri mescid adları taşımaktaydı. Bunların içinde Umur Hacı, Kadı Hasan, Sultan, Dervişan, Mevlânâ, Kızılca, Hacı Ömer, Mekke, Hacı İvaz Paşa, Mevlevîhâne Mescidi mahalleleri zikredilebilir. En kalabalık mahalle Mevlânâ Mescidi mahallesiyle (doksan dokuz hâne) Sultan Mescidi mahallesiydi (doksan altı hâne). Gayri müslim mahallelerinden Pazarcık adlı yerleşme biriminde 511 hâne vardı; ancak burada müslüman gruplar da oturmaktaydı. Şehirde mevcut 12-13.000 dolayındaki nüfusun 4000’ini hıristiyanlar

oluşturuyordu. Söz konusu rakamlar, Tokat'ta bu sıralarda Osmanlı şehirleri arasında en kalabalık merkezlerden biri olduğuna işaret eder. II. Bayezid devrinde hazırlanan

890 (1485) tarihli defterdeki kayıtlar Tokat'ta 1471'de uğradığı tahribatın izlerinin silinmediğini gösterir. Buna göre kırk ikisi müslümanlara, dördü gayri müslimlere ait, sekizinde de karışık ikamet edilen elli dört mahalle vardı. Toplam nüfus 7-8000'e düşmüştü. Şehir 1455'teki nüfus yapısına ancak 1574-1575 yılında erişebildi (12.000). Gayri müslimlerin toplam nüfus içindeki oranı yaklaşık %35'i buluyordu. 1574'te mahalle sayısı altmış dörde ulaşmıştı. Avârız kayıtlarına göre şehirde 1600'de 2368, 1601'de 2307, 1642'de 2728 hâne vardı (yaklaşık 11-12.000 kişi). Bu rakamlara göre 1574-1602 yılları arasında nüfusta bir duraklama eğilimi göze çarpar. Bu da dönemin sosyoekonomik şartları ve Celâlî isyanlarıyla ilgili olmalıdır. Şehrin 1574'te altmış dört olan mahalle sayısı 1600'de yetmiş dört, 1642'de yetmiş idi.

1701'de Tokat'ı gezen Tournefort şehrin nüfusunu 20.000 Türk, 4000 Ermeni, 300-400 Rum olmak üzere toplam 24.400 hâne; XVIII. yüzyılın sonlarında İnciciyan 13.200 Türk, 2500 Ermeni ve 300 Rum 16.000 hâne şeklinde gösterir ki bu rakamlar oldukça abartılıdır. 1835-1837 yılları için W. F. Ainsworth 20.000 kişi derken, W. F. Hamilton 20.000'den az olduğunu belirtir. 1772 yılı şer'iyye siciline göre Tokat'ta seksen bir mahalle vardı. Bu mahalle sayısı 1840 yılına kadar pek değişmedi. 1840-1860 arasında yetmiş üç, 1870'te elli yedi mahalleden oluşan Tokat şehrinin tahminî nüfusu 1844'te 18.575, 1851'de 18.712, 1870'te 20.720 kişi idi. 1892'de Cuinet'e göre Tokat'ın toplam nüfusu 29.890 olup nüfusun etnik ve dinî dağılımı şöyledir: Müslüman Türkler %61 (18.250 kişi), Ermeniler %34,95 (10.450 kişi), Rumlar %4,48 (750 kişi), yahudiler %1,33 (400 kişi), yabancılar (Cizvit ve Protestan misyonerleri 40 kişi). Sivas'taki Fransız konsolosu 1901'de şehrin toplam nüfusunu 29.000 olarak verir. Bunun %62,06'sını müslüman Türkler, %30,34'ünü Ermeniler, %4,48'ini Rumlar teşkil etmekteydi. Son iki nüfus toplamı kıyaslandığında 1901'deki toplamın 1892'dekinden yaklaşık %3 daha düşük olduğu görülür. Bu dönemde Tokat'a yapılan göçler ve normal nüfus artışı dikkate alınınca nüfus azalmasının doğruyu yansıtmadığı, Cuinet ve Fransız konsolosunun verdiği rakamların şüpheli olduğu düşünülebilir.

Ekonomik ve Kültürel Yapı. Tokat yöresi, milâttan önce III. binden itibaren son derece gelişmiş bir metalürji tekniğine ve estetiğine sahip halklar tarafından iskân edilmişti. Aynı zamanda Anadolu'daki önemli ticaret yolları kavşağında bulunduğundan hareketli bir ticaret alanıydı. Bu ticarette tapınakların büyük etkisi vardır. Meselâ Komana Pontika'da (günümüzde Tokat'ın doğusunda Gümenek=Kılıçlı köyü) tanrıçanın onuruna düzenlenen festivallere Ön Asya'nın her tarafından binlerce insan gelirdi. Bunlar dinî görevlerini yerine getirirken bölgenin halkı ile ticaret yapmaktaydı. Roma ve Bizans egemenlikleri sırasında Tokat bölgesinde ticaret ve ulaşım gelişti; Tokat, Komana, Niksar, Zile ve Sulusaray gibi şehirler imar edildi.

Selçuklular döneminde Tokat, Anadolu'yu doğu-batı ve kuzey-güney istikametinde kateden iki milletlerarası ticaret yolunun kavşak noktasında bulunuyordu. Bu yollardan ilki doğu-batı istikametinde Avrupa'dan başlayarak deniz yoluyla Antalya'ya çıkan, oradan Konya, Aksaray, Kayseri, Sivas, Tokat, Erzincan ve Erzurum üzerinden İran ve Doğu Türkistan'a ulaşan kervan yolu idi. Diğeri Irak'tan başlayıp güney-kuzey istikametinde devam ederek Samsun, Sinop limanlarından Anadolu'yu Kırım'a bağlayan kervan yolu olup yine Tokat üzerinden geçmekteydi. Bu devirde ulaşım ihtiyaçları için Tokat ve çevresinde on bir kadar han ve kervansaray inşa edildi. Tokat, Osmanlı döneminde de Anadolu'da doğu-batı ve güney-kuzey istikametinde ulaşımı sağlayan yolların kesişme noktası olarak transit ticaret mallarının sergilendiği pazar konumundaydı. Bu pazarda bölgenin toprak ürünleriyle sanayi mâmulleri sergilenmekte ve satılmaktaydı. Ürünlerin hanlar, bedestenler ve dükkânlarla çevrili Tokat çarşılarında ticareti yapılmaktaydı. Dönemin kaynaklarına göre Tokat'ta yirmi bir çarşı, bir bedesten ve yirmi altı han vardı.

1455 ve 1485 yıllarında şehirde en fazla sanatkâr dokumacılık sektöründe çalışıyordu (1455'te 305'i müslüman, 347'si gayri müslim toplam 652, 1485'te 103'ü müslüman, 109'u gayri müslim olmak üzere 212 kişi). Bu devirde bölgede üretilen pamuğun yanı sıra Batı Anadolu ve Adana'dan getirilen pamuk işlendikten sonra piyasaya sürülmekteydi. 1574'te Tokat boyahane mukātaasının 83.334, mîzân-ı harîr mukātaasının 266.666 akçe yıllık geliri vardı. 1643-1690 arasındaki dönemde pamuklu dokuma ve basma imalâtından alınan kırmızı pamuklu bez damga resmi üretim artışı

sebebiyle 450 kuruştan 2200 kuruşa yükseldi. XVIII. yüzyılda ipekli dokuma sanayii, çevrede üretilen ham ipekle İran'dan gelen ham ipeği işledikten sonra yıllık 4000 kg. kadarını dikiş ipliği, düğme ve ipekli dokuma imalâtında kullanılıp kalanı ihraç ediliyordu. 1701'de Tournefort, yörenin oldukça bol miktardaki ipek üretimi yanında her yıl sekiz-on yük İran ipeği işleyerek pazarladığını ifade eder. 1726'da Tokat'ın damga ve boyahane vergilerinin iltizamını mâlikâne olarak alan Âtıf Mustafa Efendi, mevcut boyahaneyi yeterli görmeyip önemli miktarda sermaye ile yeni büyük bir boyahane inşa ettirdi. 1754-1758 yılları arasında Kırım'da Fransız konsolosu olan Charles de Peyssonel'e göre Tokat yöresinden Kırım, Güney Rusya ve Kuzey Kafkasya'ya bu yıllarda ihraç edilen pamuklu ve basmanın miktarı 500.000 toptan fazlaydı. Dokuma sektöründeki bu büyüme, bazı siyasal ve ekonomik gelişmeler yüzünden 1758 yılından itibaren uzun bir süre daralma ve ardından gerileme eğilimine girdi. Dokumacılıktan sonra en kalabalık meslek grubunu dericilik ve deriyle ilgili sanat dalları meydana getiriyordu. Bu sektörde 1455'te 207 kişi (161'i müslüman, kırk altısı gayri müslim), 1485'te seksen dokuz kişi (yetmiş müslüman, on dokuz gayri müslim) üretim ve pazarlama yapıyordu. XVIII. yüzyılda deri imalâtı daha da gelişti. Tokat'ta bol miktarda sarı ve mavi maroken deriler üretilmekte, bunlar karayolu ile Samsun'a, oradan deniz yoluyla Rumeli'de Eflak'a kadar uzanan geniş bir bölgede satılmaktaydı.

Bu sanayi dallarının yanı sıra bakırcılık ve bakır eşya imalâtçılığının Tokat'ta önemli bir yeri vardı. Alet imali sektöründe 1455'te 168 (127'si müslüman, kırk biri gayri müslim), 1485'te 129 kişi (sekseni müslüman, kırk dokuzu gayri müslim) faaliyet gösteriyordu. XVII. yüzyılda bakır eşya imalâtı dikkati çekecek seviyede idi. Bu asrın ortalarında Evliya Çelebi'nin, "Kazancı kârından sahan ve tencereleri, kalemkâr evânî işleri gayet memduhtur" şeklindeki ifadesi bu hususu teyit eder. 1701'de Tournefort, Tokat'ta bakır eşya imalinin gelişmişliğini kaydeder. XVIII. yüzyılın ortalarında Ergani bakır madeninin nihaî tasfiye için Tokat kalhânesine sevkine başlanması ile Tokat bakır metalürjisinde ülkenin en büyük merkezi haline geldi. Kalhânede tasfiye edilerek elde edilen saf bakırın bir bölümü kara yoluyla ya İzmit ya da Samsun iskelesine, oradan gemilerle İstanbul'a gönderilir, diğer bir bölümü şehirdeki bakır eşya imalâtı için ayrılır, kalanı da öteki bölgelere gönderilmek üzere tüccara verilirdi. 1808'de Tokat'ı

gezen seyyah James Morier bakırcılığın, faaliyette bulunan 300 imalâthanenin bütün Türkiye'de satılan

mâmulleriyle şehre ününü veren yegâne sanayi dalı olduğunu söyler. 1880'lerde milletlerarası sergilerde ödüller alarak Tokat'ın adını duyuran bu imalât dalı müteakip yıllarda gerilemeye başladı. Bunda ekonomik ve teknolojik gelişmelere ayak uyduramayıp 1880'lerin sonuna doğru kapanan kalhânenin de payı vardır. 1708-1846 yılları arasında Tokat, Anadolu'daki iç gümrük merkezinden biri haline getirildi. Bunun sebebi, Tokat'ın önemli bir ticarî kavşak ve bütün Anadolu ile bağlantısı bulunan bir mübadele merkezi konumunda olması idi. 1818-1819 yılına ait Tokat gümrüğü geliri 2149 kuruş civarındaydı.

Sanayi ve ticaretin yanı sıra çevresinde yapılan tarım ve hayvancılık Tokat ekonomisinde önemli bir paya sahipti. XV ve XVI. yüzyıl tahrir defterlerindeki kayıtlara göre yörede buğday, arpa, nohut, mercimek ve mısır gibi tahıl ve baklagiller; pamuk, kendir ve keten gibi sanayi bitkileri; ceviz, kiraz, incir, üzüm, badem, erik, elma, armut gibi bağ ve bahçe ürünleri yetiştirilmekte, koyun ve keçi beslenmekte, arıcılık yapılmaktaydı. Daha sonraki dönemlerde de varlığını devam ettiren tarım ve hayvancılık XIX. yüzyılda Tokat'ın en büyük gelir kaynağı idi. Bu hususta kaynaklarda önemli bilgiler bulunmaktadır. Meselâ 1892'de Cuinet, Tokat sancağının tarım ve hayvancılığını rakamlarla ortaya koyar. Ayrıca 1914 yılı tarım sayımı rakamları Tokat'ın tarım ve hayvancılık potansiyelinin büyüklüğünü gösterir.

Tokat, Pontus Krallığı zamanında üç farklı kültürün etkisi altındaydı: Geleneksel yerli Anadolu kültürü, Grek kültürü ve Pers kültürü. Türk hâkimiyeti döneminde de bir kültür merkezi olma özelliğini sürdürdü. Bilhassa Osmanlılar devrinde Tokat'ta birçok âlim, şair, hattat ve devlet adamı yetişti. Âlimlerden Molla Hüsrev, Molla Lutfi, İbn Kemal, Seyyid Ali Kuzâtî, Şemseddin Sivâsî, Kadızâde Mehmed Tâhir Efendi, Kazâbâdî, Mustafa Efendi; şairlerden Melîhî, Hacı Yûsuf, Vâlihî, Kul Himmet, Sabûhî, Tâlib Mehmed Dede, Kânî, halk şairi Nûri ve seyyah Ahmed Efendi, hattat Ahmed gibi şahsiyetler örnek olarak verilebilir. Devlet adamları arasında Hacı İvaz Paşa, Kemankeş Mahmud Paşa, Genç Mehmed Paşa, Hasan Hakkı Paşa, Gazi Osman Paşa, Mustafa Sabri Efendi ve Bekir

Sami Bey önde gelenleridir.

İdarî Yapı. Osmanlılar 1398'de Tokat'ı ele geçirdikleri zaman önce Torumtayzâde Kaya Paşa'yı, 1403'te de Kutluşahoğlu Kutlu Paşa'yı yönetici tayin ettiler. Üç yıl sonra Çelebi Mehmed, Kutlu Paşa'yı Amasya muhafızlığına, Biçaroğlu Hamza Bey'i Tokat yöneticiliğine getirdi. Hamza Bey 1413'te teşkil edilen Rum eyaletinin ilk beylerbeyi idi ve beylerbeyilik merkezi Tokat'ta oturuyordu. II. Murad döneminde Balaban Paşa, Fâtih Sultan Mehmed devrinin başlarında Yahyâ Bey, Rum beylerbeyi sıfatıyla görev yaptılar ve Tokat'ta ikamet ettiler. 1455 tarihli Tahrir Defteri Tokat'ı vilâyet diye niteler. Bu devirde vilâyet kelimesi "sancak" anlamına gelmektedir. Zira Tokat vilâyeti Sivas, Çorum ve Tokat'ı içine alan çok geniş bir idarî bölgeyi kapsamaktaydı. 1485 tarihli Tahrir Defteri'nde Tokat, Kırşehri ve Sivas vilâyet şeklinde yazılıdır. Bu deftere göre Tokat vilâyeti sekiz nahiyeden oluşmaktaydı: Cincife, Venk, Kazâbâd ve Ezinepazarı, Meşhedâbâd, Kafirni, Gelmugat, Tozanlu ve Yıldız. 1520 tarihli Tahrir Defteri'nde (BA, TD, nr. 79, s. 1-189) Tokat sekiz nahiyeden müteşekkil bir kaza olarak kayıtlıdır (Komanat, Cincife, Venk, Tozanlu, Yıldız, Kafirni, Gelmugat ve Kazâbâd). Bu kayıt, sancak-kaza-nahiye esasına dayalı Osmanlı taşra taksimatının bölgede uygulanmaya başlandığını göstermektedir. Ayrıca bu tarihte Rum eyaleti merkezi Tokat'tan Sivas'a nakledildi.

Tokat kazasının bu yapısı 1554 ve 1574 tarihli tahrir defterlerinde (BA, TD, nr. 287, s. 1-323; TK, TD, nr. 14, vr. 138b-197b) aynen muhafaza edildi. Bu dönemde Tokat, Rum eyaletinin yedi sancağından biri olan Sivas sancağının önemli bir kazası idi. 1590'da Kazâbâd ve Gelmugat nahiyelerinin kaza statüsü elde etmesiyle kazanın nahiye sayısı sekizden altıya indi (BA, MAD, nr. 457, s. 124, 129). 1600'de Cincife ve Venk, Komanat nahiyesiyle birleştirildiğinden Tokat kazasını oluşturan nahiyelerin sayısı dörde düştü (Komanat, Tozanlu, Yıldız, Kafirni). 1611'de Tozanlu'nun da kaza olması Tokat'ı üç nahiyeli küçük bir kaza durumuna getirdi (BA, MAD, nr. 43, vr. 43b-46a). Kazanın bu idarî taksimatı XVIII. yüzyılın ikinci yarısına kadar pek değişmedi. 1772 tarihli şer'iyye sicilinden Tokat kazasının Komanat, Tozanlu, Yıldız, Kafirni ve Dönekseâbâd nahiyelerinden oluştuğu öğrenilmektedir. Sicil kayıtlarına göre kazanın bu durumu 1840 yılına kadar aynen muhafaza edildi.

1600’lü yılların başında Tokat, Rum eyaletinin hazine defterdarlığının merkezi yapıldı. 1659’da Rum Hazine Defterdarlığı’nın kaldırılarak bu defterdarlığa bağlı mukātaaların bir voyvodaya iltizama verilmesi üzerine bu defa Rum eyaleti mukātaalarını üstlenen voyvodaların malî idare merkezi oldu. Bu durum muhassıllık idaresinin kurulduğu 1840 yılına kadar devam etti. 1840 başında Tokat kazası ile birlikte Artukâbâd, Kazâbâd, İpsile-Şarkîpâre kazaları bir muhassıllık kabul edildi. 1842 yılına girildiğinde olumsuz sonuçları görülen muhassıllık uygulamasına ülke genelinde son verilince eyaletlerde kazaların yönetimi müdür adı verilen ve kaza ileri gelenleri arasından seçilen yöneticelere bırakıldı. Bu yeni idarî değişiklikle birlikte Tokat kazası da bir müdür tarafından idare edilmeye başlandı. 1842-1843 yıllarında Mehmed Ağa Tokat’ta müdür olarak görev yapıyordu. 1842-1860 arasında Tokat kazası merkez, Komanat ve Kafirni nahiyelerinden meydana gelmekteydi. 1864 yılı Vilâyet Nizamnâmesi ile Tokat kazası, Sivas vilâyetine bağlandı. Bu defa kaza müdürü yerine kaymakam görevlendirildiğinden Tokat kazası bir kaymakamın başkanlığında kaza idare meclisi tarafından idare edilmeye başlandı. Kaza merkezi olarak Tokat şehrinde 1870’te belediye teşkilâtı kuruldu. Belediye meclisi bir başkan, beş

mümeyyiz ve bir kâtipten teşekkül etmekteydi. Belediye başkanı mutasarrıf tarafından hükümet memurları arasından fahrî olarak tayin edilmekteydi. 1877’de Vilâyet Belediye Kanunu’nun yürürlüğe girmesinden sonra Tokat Belediyesi’nin personel kadrosu genişledi.

1870’te Şarkîpâre, Artukâbâd ve Kazâbâd nahiyelerinin ilâvesiyle Tokat kazasının nahiye sayısı üçten (merkez, Kafirni, Komanat) altıya çıkarıldı. 1878’de kazanın nahiye sayısı aynı kalmakla birlikte Şarkî-pâre nahiyesi yerine Turhal nahiyesi Tokat kazasına bağlandı. Ertesi yıl Tokat, Sivas vilâyeti dahilinde bir sancak merkezi oldu. Başlangıçta bu yeni sancağın kazaları Zile, Erbaa ve Niksar’dan ibaret iken 1908’de İskefsir de (Reşadiye) ilâve edildi. Bu dönemde sancak merkezi olarak Tokat bir mutasarrıfın başkanlığı altında sancak idare meclisi tarafından yönetiliyordu. Tokat, 31 Mayıs 1920 tarihinde Türkiye Büyük Millet Meclisi İcra Vekilleri Heyeti’nin aldığı bir kararla müstakil vilâyet haline

getirildi.

BİBLİYOGRAFYA

BA, TD, nr. 2, s. 3-193, 426-667; nr. 19, s. 3-102, 491-569; nr. 387, s. 431-455; nr. 772, s. 70-71; TK, TD, nr. 583, s. 21b-44b; BA, MAD, nr. 15615; Tokat Şer'iyye Sicilleri, nr. 1, s. 175-176, 183, 265-266, 295-298, 371; nr. 2, s. 2,3, 18, 68, 90, 99, 109, 162-166; nr. 30, s. 41; nr. 52, s. 145; nr. 54, s. 11-14; nr. 56, s. 22/3; Strabon, Antik Anadolu Coğrafyası (Geographika: XII, XIII, XIV) (trc. Adnan Pekman), İstanbul 2000, s. 45-52; İbn Kemal, Tevârîh-i Âl-i Osmân, VII, 320-325; Âşıkpaşazâde, Târih (Atsız), s. 168-169; Selânikî, Târih (İpşirli), s. 153; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, V, 54-72; J. P. de Tournefort, Tournefort Seyahatnamesi (trc. Teoman Tunçdoğan), İstanbul 2005, II, 222-223; J. J. Morier, A Journey Through Persia, Armenia and Asia Minor to Constantinople in the Years 1808-1809, London 1812, s. 343; Salnâme-i Devleti Aliyye-i Osmâniye, İstanbul 1284, s. 178-179; Sivas Vilâyet Salnâmeleri (1287), s. 52-53; (1288), s. 52-53, 115; (1300), s. 118; (1302), s. 409; (1304), s. 115; (1308), s. 139; (1321), s. 139; (1325), s. 254-255; H. J. Von Lennep, Travels in Little-Know Parts of Asia Minor, New York 1870, I, 147-148; C. Texier, Küçük Asya (trc. Ali Fuad), İstanbul 1340, III, 129; Cuinet, I, 705-706; Amasya Tarihi, III, 120-121; Halis Turgut Cinlioğlu, Osmanlılar Zamanında Tokat, Tokat 1941-73, I-IV; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, I, 299; II, 229, 297; W. M. Ramsay, Anadolu'nun Tarihi Coğrafyası (trc. Mihri Pektaş), İstanbul 1960, s. 364-365; Sevgi Aktüre, 19. Yüzyıl Sonunda Anadolu Kenti, Mekânsal Yapı Çözümlemesi, Ankara 1978, s. 153-161; Huricihan İslamoğlu-İnan, Dynamics of Agricultural Production, Population Growth and Urban Development: A Case Study of Areas in North-Central Anatolia, 1520-1575 (doktora tezi, 1979), University of Wisconsin, s. 219-229; Osman Turan, Selçuklular Zamanında Türkiye Tarihi, İstanbul 1984, s. 113, 205, 217, 275, 325; Ersal Yavi, Tokat, İstanbul 1986, s. 86; Sargon Erdem, "Tokat Kelimesi Üzerine Düşünceler", Türk Tarihinde ve Türk Kültüründe Tokat Sempozyumu, 2-6 Temmuz 1986 (haz. S. Hayri Bolay v.dğr.), Ankara 1987, s. 11-16; Kemal Göde, "XIV. Yüzyılda Tokat/Eratnalılar Hakimiyetinde

Tokat", a.e., s. 17-22; Nazif Öztürk, "Selçuklu-Osmanlı Dönemi Ulaşım Sisteminde ve Ticaretinde Tokat'ın Yeri", a.e., s. 71-80; Nuriye Karayaka, Eskiçağ Tarihinde Tokat (doktora tezi, 1988), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 26-89; Yaşar Yücel, Kadı Burhaneddin Ahmed ve Devleti (1344-1398), Ankara 1989, s. 200 vd.; Ahmet Şimşirgil, Osmanlı Taşra Teşkilatında Tokat: 1455-1574 (doktora tezi, 1990), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 10-27, 44-80, 259-343; Erol Özvar, XVII. Yüzyılda Osmanlı Taşra Maliyesinde Değişim: Rum Hazine Defterdarlığından Tokat Voyvodalığı'na Geçiş (doktora tezi, 1998), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 37-38; Yahya Mustafa Keskin, XX. Yüzyılda Tokat'ın Sosyal ve Kültürel Yapısı (doktora tezi, 1999), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 52-54, 89-112; Ali Açıkel, Changes in Settlement Patterns, Population and Society in North Central Anatolia: A Case Study of the District of Tokat: 1574-1643 (doktora tezi, 1999), University of Manchester, s. 40-41, 74-80, 148-154; a.mlf., "Tanzimat Döneminde Tokat Kazasının İdari ve Nüfus Yapısındaki Değişiklikler (1839-1880)", Sosyal Bilimler Dergisi, XXVII/2, Sivas 2003, s. 254-255; a.mlf., "Tokat Sancağı'nın İdari Durumu ve Nüfus Yapısı (1880-1907)", Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, XIV/2, Elazığ 2004, s. 331-359; Özdemir Koçak, M.Ö. II. ve I. Bin Yıllarda Orta Karadeniz Bölgesinin Jeopolitik ve Sosyopolitik Yapısı (doktora tezi, 2000), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 65-69, 73-75; Mehmet Genç, Osmanlı İmparatorluğunda Devlet ve Ekonomi, İstanbul 2000, s. 272-292; Serhan Sunay, Tokat Şehir-içi Hanları (yüksek lisans tezi, 2003), AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 17-79; İbrahim Aykun, "Tokat'taki Ermeni Hınçak Cemiyeti ve Faaliyetleri (1893-1894)", Ermeni Araştırmaları: 1. Türkiye Kongresi Bildirileri (haz. Şenol Kantarcı v.dğr.), Ankara 2003, I, 503-516; Mehmet Beşirli, Orta Karadeniz Kentleri Tarihi I: Tokat (1771-1853), Tokat 2005; H. Gregorie, "Dazmana est bien Dazimon", Byzantion, X, Bruxelles 1935, s. 760-763; P. Wittek, "Bizanslılardan Türklere Geçen Yer Adları" (trc. Mihin Eren), Selçuklu Araştırmaları Dergisi, I, Ankara 1969, s. 232; İlhan Şahin-Feridun Emecen, "XV. Asrın İkinci Yarısında Tokat Esnafı", Osm.Ar., sy. 7-8 (1988), s. 287-308; Kāmûsü'l-a'lâm, III, 1692; Mükrimin H. Yinanç, "Dânişmendliler", İA, III, 468-469; Tayyip Gökbilgin, "Tokat", İA, XII, 401-412; M. Bazin, "Ṭokat", EI² (İng.), X, 558-559.

Ali Açıkel

MİMARİ.

Dânişmendli Dönemi. Dânişmendliler şehre hâkim olduktan sonra önce kale içinde yerleşmekle birlikte kale içinden günümüze ulaşan bir eser yoktur. Kalenin kuzeydoğu eteklerinde inşa edilen ve XII. yüzyılın ilk çeyreğine tarihlenen Garipler Camii'nin kareye yakın dikdörtgen bir planı olup ortada kare kesitli dört pâye ve aralarda yer alan dört sütunun taşıdığı 7,50 m. çapında bir merkezî kubbe ile örtülüdür. Cami mekânında ikinci kubbe girişin hemen sağında bulunan hünkâr mahfilini örtmektedir. Yapı çeşitli dönemlerde gördüğü onarımlar sebebiyle mimari özelliklerini büyük ölçüde kaybetmiş olmakla beraber plan kuruluşuyla Karahanlılar'ın aynı yıllara ait olduğu anlaşılan Buhara yakınındaki Hezâre Kışlağı Camii'nden izler taşımaktadır (bk. GARİPLER CAMİİ). Yağıbasan Medresesi kalenin güney eteklerinde yer alır. Tokat Müzesi'ndeki yapıya ait bir kitâbe 645 (1247) tarihini vermektedir ki bu tarih yapının inşası için geç bir tarih olduğundan bazı araştırmacılar kitâbede bir yazım hatası bulunduğunu ve tarihin 546 (1151) olması gerektiğini düşünmüştür. Bazı araştırmacılar da söz konusu kitâbenin bir tamiri gösterdiğini öne sürer. Yağıbasan Medresesi kuzey kanat üzerindeki giriş eyvanıyla birlikte üç eyvanlıdır. Yapının 13,90 × 14,20 m. ölçülerindeki avlusu ortası açık geniş bir kubbe ile örtülmüştür. Avlunun etrafında tamamı beşik tonoz örtülü, ölçüleri birbirinden farklı odalar sıralanır. Medrese kapalı avlulu plan kuruluşuyla ilk uygulaması Busrâ'da (Suriye) Gümüştegin Medresesi'nde görülen şemanın Anadolu'daki ilk iki örneğinden biridir.

Anadolu Selçuklu Dönemi. Kale dışında yoğunlaşan imar faaliyetleriyle kentsel dokunun şekillenmeye başladığı bir dönemdir. Tokat çayı ile sınırlanan alanda şehir cami, medrese, kümbet-türbe, hamam, köprü gibi yapılarla donatılırken dönemin öne çıkan yapı türü tekkeler ve zâviyelerdir. Bu döneme ait bilinen tek ibadet yapısı ulucamidir. Caminin giriş açıklığı üzerinde yer alan iki satırlık sülüs kitâbe Sultan IV. Mehmed devrindeki onarıma aittir. Mihraba dik üç sahından oluşan dikdörtgen planlı yapının üst örtüsü kalem işi bezemeli ahşap tavan biçiminde düzenlenmiş, yapının kuzey cephesi kalenin yer aldığı tepenin yamacına yaslanmıştır. Doğu ve batı cephelerinde görülen iki ayrı revak düzenlemesi, caminin inşa edildiği alanın doğu-batı istikametinde eğimli bir arazi yapısına sahip olması

sebebiyle topografik şartlardan kaynaklanan bir zorunluluktur. Ahşap üst örtüde ve destek sistemini meydana getiren unsurların yüzeyinde

XVII. yüzyılın üslûbuna uygun kalem işi bezemeler vardır.

Devrin önemli eğitim ve sağlık kuruluşlarından Muînüddin Süleyman Pervâne Tıp Medresesi ve Dârüşşifâsı (Gökmedrese) yaygın kanaate göre 1275 yılında yapılmıştır. Taçkapıda kitâbe yerinin boş bırakılması, Süleyman Pervâne'nin ihanet şüphesiyle İlhanlılar tarafından idamı üzerine inşa ettirdiği yapılardaki kitâbelerin kazındığı veya yok edildiği şeklinde açıklanmaktadır. Gökmedrese çift eksenli, iki avlu üzerine üç kanattan oluşan iki katlı yapısıyla bir çifte medrese örneği verir. 1926 yılında müze haline getirilen medrese bölümünün ortasında iki eyvanlı dikdörtgen avlu kuzey, güney ve batı olmak üzere üç yönden iki katlı revak sistemiyle çevrilmiştir. Günümüzde yol seviyesinin bir hayli altında kalan medreseye doğu cephesinde yer alan anıtsal bir kapıdan girilir. Yapının kuzey cephesi dârüşşifâ ile bütünleşirken güney cephesi biri ortada, diğer ikisi köşelerde üç payanda ile desteklenmiştir (bk. GÖKMEDRESE).

Tokat'taki mezar yapıları müstakil veya başka bir yapıyla (tekke veya mescid) bütünleşmiş halde iki ayrı grup oluşturur. Kitâbesine göre 631 (1234) yılında inşa edilen Ebü'l-Kāsım-ı Tûsî Türbesi kare plan kuruluşuna sahiptir. Üst örtüsü içten kubbe, dıştan külâh şeklinde olan türbede giriş açıklığının bulunduğu, sokağa bakan cephe son derece sade ve iddiasızdır. Ancak yola bakan güney cephesi, içe doğru çekilmiş dikdörtgen pencere açıklıkları ve pencere alınlıklarındaki çini süslemelerle oldukça gösterişlidir (bk. EBÜ'l-KĀSIM-ı TÛSÎ TÜRBESİ). Diğer bir yapıyla bütünleşmiş kümbet örneği olarak 649 (1251) tarihli Sefer Paşa Kümbeti mescid ve türbe iki bölüm halinde düzenlenmiş, ancak mescid kısmı günümüze ulaşmamıştır. Defin odası ve ziyaretgâh kısımlarından meydana gelen kare planlı kümbette cephelerin kesiştiği üst köşeler geniş yüzeyler halinde pahlanarak üst örtünün oturtulacağı sekizgen form elde edilmiştir. Kümbetin üst örtüsü dönemin mimari geleneklerine uygun olarak içten kubbe, dıştan çokgen külâh biçimindedir.

Şehir ve çevresinde gelişen Türk mimarisinin en özgün yapı türü hiç şüphesiz tarikat yapılarıdır. Siyasî ve içtimaî şartların ortaya çıkardığı bu

yapılar plan ve mimari kuruluşlarıyla Osmanlı dönemindeki tabhâneli camilerin öncüleri sayılır. Halef Sultan Tekkesi (691/1292) mekânların bir arada tasarlandığı, düzgün olmayan dikdörtgen planlı bir yapıdır. Batı cephesinde yer alan taçkapıdan dikdörtgen hole girilir. Giriş holünün sağında yer alan kapı mescid mekânına geçişi sağlar. Mescid mekânının güneyinde türbe bulunur; yapının güneybatı köşesini teşkil eden bu mekânın biri mescid, diğeri tonozlu eyvana açılan iki kapısı vardır. Giriş holünün karşısındaki diğer bir kapıdan üst örtüsü kubbe ve tonoz şeklinde düzenlenmiş ana mekâna geçilir. Tekkenin kuzey kanadında ölçüleri birbirinden farklı üç oda yer almaktadır. Bu odalardan ikisi birer kapı ile giriş holüne açılırken kuzeydoğu köşesindeki üçüncü oda kubbeli ana mekâna açılmaktadır.

Gıyâseddin II. Mesud'un 687 (1288) yılında inşa ettirdiği Ebû Şems Hankahı, Osmanlılar döneminde Vezir Ahmed Paşa tarafından esaslı biçimde onarıldığı için kayıtlara Ahmed Paşa Mescidi ve Türbesi diye geçmiştir. Kare planlı ana yapı kütlesi kubbeli bir sofa, güney yönünde sofaya büyük bir kemerle bağlanan eyvan, batı kanadında biri kubbe ile örtülü türbe olmak üzere iki mekâna sahiptir ve doğu yönünde 5,30 m. kadar subasman seviyesinde devam eden bir bölüm vardır. Yapıyla ilgili bazı eski planlarda doğu yönünde de batı kanadına simetrik iki oda bulunmakla beraber XIX. yüzyıla ait resimlerde yapının güneydoğu köşesinde bir mekân görülmemektedir. Yapıya kuzey cephesindeki basık yay kemerli kapıdan girilir.

Şehir merkezine en uzak konumda olan Şeyh Meknûn Zâviyesi XIII. yüzyıla tarihlenmektedir. Zâviye, mescid ve türbeden meydana gelen bu yapıda mekânlar "L" düzeninde konumlanmıştır; yapıya güney yönündeki kemerli bir kapıdan girilir. Doğu-batı ekseninde yerleştirilen zâviye ve mescid dikdörtgen formundadır. Mescid mekânı beşik tonoz, zâviye ise kubbe-tonoz düzeninde bir üst örtüye sahiptir. Güneybatıda "L"nin kısa kolunu oluşturan türbenin iki kapısından biri zâviyeye geçişi sağlarken diğeri doğu cephesinde dışarıya açılır. Şeyh Meknûn Zâviyesi'nde türbe ve beşik tonozlu bölümlerin iç mekân duvarlarını kaplayan mavi, patlıcan moru ve siyah çinilerden günümüze hiçbir iz kalmamıştır.

Anadolu'da kervan ticaretinin en yoğun olduğu bölgelerden biri olan Tokat

ve çevresinde çok sayıda kervansarayın yanı sıra köprüler de inşa edilmiştir. Amasya'dan gelen ve Sivas istikametine devam eden kervan yolunun Yeşilırmak üzerinden geçmesi için biri Pazar'da, diğeri Tokat'ta iki köprü yapılmıştır. Tokat'ın kuzeyinde yer alan Hıdırlık Köprüsü, beş satırlık sülüs kitâbesine göre 648 (1250) yılında Pervâne Seyfeddin Hamîd b. Ebü'l Kāsım-ı Tûsî tarafından inşa ettirilmiş olup mimarı Bahâeddin Mehmed b. Ferec'dir. Beş gözlü olarak inşa edilen 151 m.

uzunluğundaki köprünün genişliği 7,40 metredir ve iki kenarında korkulukları vardır.

İlhanlı Dönemi. Bu dönemde mescid, türbe ve tekke gibi belirli yapı türlerinde eserler verilmiştir. Bu eserlerin, Amasya ve Erzurum gibi şehirlerde bulunan dönemin diğer yapıları ile karşılaştırıldığında daha yalın ve iddiasız olduğu görülür. Nûreddin b. Sentimur Türbesi doğuya bakan pencere açıklığı üzerindeki inşa kitâbesine göre 713 (1313) yılında inşa edilmiş, kare plan üzerine kırık pramidal külâh biçimli üst örtüsüyle özgün bir uygulamadır. Yapının giriş açıklığının güney cephesi üzerinde yer almasına rağmen doğu cephesinin daha özenle işlenmesi bu cephenin yola bakmasından dolayıdır. Bu cephedeki pencere açıklığı üzerinde Firdevsî'den bir beyit yazılıdır (bk. NÛREDDİN b. SENTİMUR TÜRBESİ). İlhanlı döneminde inşa edilen tarikat yapılarından Acepşir Tekkesi'nin sadece çeşmesi günümüze ulaşırken şehrin güneydoğusunda mevcut Abdullah b. Muhyî Zâviyesi yapıldığı dönemde şehrin bu yöndeki sınırını oluşturmaktaydı. Tabhâneli şemaya sahip zâviyenin batısında geçişin kapı ile sağlandığı düzgün olmayan dikdörtgen planlı bir mekân, devamında kare planlı türbe yapısı yer alır. Batı cephesinde pencere üzerindeki kitâbesine göre 717 (1317) yılında inşa edilmiştir. Zâviyenin plan ve mimarisi zaman içinde neredeyse tümüyle değişmiş, yeni mekânlar eklenmiş ve başka yapılarla kuşatılmıştır. Bu sebeple yapının özgün mimarisini tanımlayabilmek mümkün değildir.

Osmanlı Dönemi. Sulusokak semtinde Selçuklu devrinden kalma bir ulucami bulunmasına rağmen aynı semte XV. yüzyılın ilk çeyreğine tarihlenen ve Takyeciler Camii adıyla bilinen ikinci ulucami inşa edilmiştir. Ortada dört bağımsız destek üzerine atılan kemerlerin taşıdığı dokuz kubbeyle örtülü yapı Edirne Eskicamii ile benzer bir plan kuruluşuna

sahiptir. Yapıya batı cephesi üzerindeki basit bir kapı açıklığından girilir. Giriş açıklığının yer aldığı cephe önünde şadırvanı da içine alan 1312 (1894-95) tarihli bir düzenleme görülür. XV. yüzyıl başlarında Tokat çayının karşı kıyısına inşa edilen Hamza Bey Mescid-Zâviyesi tabhâneli bir yapı olup günümüze ulaşmayan türbe ve hankahla bir külliye özelliği göstermekteydi. Yapı vakfiye içeriğine sahip inşa kitâbesiyle de ayrıca önemlidir. Yapının inşası bu bölgedeki iskân faaliyetleri için bir çekirdek oluşturmuş ve yüzyılın sonuna gelmeden hemen yakınında Tokat'ın ilk büyük külliye kuruluşu olan Hatuniye Külliyesi yapılmıştır. Cami cümle kapısı üzerinde yer alan inşa kitâbesine göre bu külliye de 890 (1485) yılında Sultan II. Bayezid tarafından annesi Gülbahar Hatun adına yaptırılmıştır. Cami, medrese ve imaretten meydana gelen külliyenin "U" planlı medresesi zamanımıza intikal etmemiş, imareti ise yakın zamanda onarım görmüştür. Meydan Camii adıyla tanınan ve bütünüyle kesme taştan inşa edilen cami tabhâneli bir yapı olup kuzeyinde beş bölümlü son cemaat yeri bulunmaktadır. Hatuniye Külliyesi, II. Bayezid döneminin diğer külliyelerinde olduğu gibi nehir veya yol eksen alınarak kendi içinde paralel düzenlemeye sahip bir kuruluş özelliği gösterir (bk. MEYDAN CAMİİ). Osmanlı döneminde külliye ölçeğinde yapı faaliyetlerinin şehirdeki en önemli örneği Temerrüd Ali Paşa tarafından yaptırılan Ali Paşa Külliyesi'dir. 980 (1572-73) yıllarına tarihlenen külliye cami, türbe ve yol aşırı konumlanan çifte hamamdan oluşmaktadır. Kuzey cephesi önünde yedi bölümlü son cemaat yeri bulunan yapı 11,50 m. çapında bir kubbeyle örtülüdür. Kubbeyi taşıyan duvar pâyeleriyle Ali Paşa Camii, Mimar Sinan'ın sekiz destekli cami planlamasının varyasyonları olan İstanbul Silivrikapı Hadım İbrâhim Paşa Camii, Tekirdağ Rüstem Paşa Camii gibi yapılarla aynı grupta değerlendirilmesi gereken bir örnektir. Caminin avlusunda kuzeybatı yönünde yer alan kare planlı türbe önünde bir giriş revakı bulunmaktadır. Kubbeli türbe yapısı da cami ve hamam gibi muntazam kesme taşla inşa edilmiştir (bk. ALİ PAŞA CAMİİ).

Osmanlı döneminde bir yandan yeni merkezler kurmak için külliyeler tesis edilirken bir yandan da işleve dönük, cami ve mescid ölçeğinde müstakil yapılar inşa edilmiştir. Rüstem Çelebi Camii (XV. yüzyıl), Kadı Hasan Mescidi (XV. yüzyıl), Hacı İvaz Paşa Mescidi (XV. yüzyıl), Hacı Turhan Mescidi (878/1473), Mahmud Paşa Camii (XVII. yüzyıl) örneklerinde olduğu gibi bu cami ve mescidlerin bir kısmı çeşitli plan kuruluşlarıyla

bulundukları mahallenin temel öğesi durumundadır. Bir kısmı da şehrin ticarî dokusuna dahildir ve şehirde faaliyet gösteren çeşitli esnaf grupları tarafından yaptırılmıştır. Lonca mescidleri olarak tanımlanabilecek bu tür yapılar yapıyı inşa ettiren esnaf grubunun adıyla anılmaktadır. Kazancılar Mescidi (924/1518) ve Dabaklar Mescidi (onarımı 1276/1859) bu türden yapılardır.

Tokat, özellikle XVI. yüzyıldan itibaren Anadolu'nun önemli ticaret ve üretim merkezlerinden biri olmuştur. Bilhassa Sulusokak semti ticaret yapılarının yoğun biçimde toplandığı yerdir ve bu ticarî dokunun kalbi XVI. yüzyıla tarihlenen bedestendir. Dokuz bölümlü, dokuz kubbeli plan kuruluşuna sahip bedestene güney ve kuzey cephesinde yer alan kapılardan girilir. Yapının doğu ve batı cepheleri boyunca uzun dikdörtgen planlı arasta-çarşı birimleri doğrudan yola açılan kapıları dışında karşılıklı kapılarla bedestene de bağlanır. Bedestenin güneydoğusunda yer alan Deveci (Develik) Hanı XVII. yüzyıla tarihlenmekte ve ahır mekânları ile konaklama işlevine dönük bir şehir hanı olduğu anlaşılmaktadır. İki kat üzerine dikdörtgen planlı hanın ortasında bir avlu vardır. Harap durumdaki yapının avlusunda revak sistemi büyük ölçüde çökmekle birlikte kalan izler dört yönden iki katlı revaklarla çevrildiğini göstermektedir. Doğusunda ayrı bir bölüm halinde ahır mekânlarının yer aldığı hanın yola bakan kuzey cephesinde dükkânlar bulunmaktadır. Aynı semtteki diğer hanlar ise ya tamamen yıkılmış ya da özelliklerini kaybedip sadece ana beden duvarlarıyla günümüze ulaşmıştır.

Tokat'ta XVI-XVIII. yüzyıllar arasında inşa edilen hanların pek çoğu zamanımıza intikal etmemiştir. Günümüze ulaşabilenler arasında en iyi durumda olanlardan biri Voyvoda Hanı'dır. 1626-1632 yılları arasına tarihlenen yapı iki katlıdır. Ortasında yapının genel plan kuruluşuna bağlı şekilde düzgün olmayan dikdörtgen bir avlusu vardır ve avlu alt katta iki yönden, üst katta ise dört yönden revaklarla çevrilmiştir. Yapıya doğu cephesindeki anıtsal kapıdan girilir. Giriş koridoru üzerindeki ikinci kat mekânı kubbeli olup doğu yönünde cepheden dışa taşarak konsollar üstüne oturtulmuştur. Yapının güney ve batı cepheleri sağır duvarlar halinde düzenlenirken yola bakan doğu cephesiyle kuzey cephesinde dükkânlar yer almıştır. Sağlam şekilde bugüne kadar gelebilen hanlardan bir diğeri Gazioğlu Hanı'dır. Voyvoda Hanı'nın güneybatısında yer alan yapı iki

katlıdır ve giriş açıklığının kuzey cephesi boyunca dükkânlar sıralanır. Diğer cepheleri başka yapılarla kuşatılmış olan hanın dikdörtgen avlusu ahşap konstrüksiyonlu bir revak sistemiyle dört yönden çevrilmiştir. Yakın zamana kadar yazmacılar tarafından kullanılan yapı günümüzde tamamen boşaltılmıştır ve harap vaziyettedir. Tokat'ta Osmanlı dönemi imar faaliyetleri mevlevîhâne (bk. TOKAT MEVLEVÎHÂNESİ), sivil konut yapıları (meselâ bk. LATİFOĞLU KONAĞI) ve saat kulesi gibi örneklerle son dönemlere kadar devam etmiştir. Özellikle saat kulesi belirli bir döneme özgü oluşu ve anıtsal mimarisiyle önemli bir örnektir. 1901 yılında II. Abdülhamid'in 25. saltanat yılında inşa edilen muvakkithâne kare kaide üzerinde sekizgen gövdeye sahiptir.

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme, V, 54-66; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, Kitâbeler, İstanbul 1345/1927, I, 1-57; A. Gabriel, Monuments turcs d'Anatolie, Paris 1934, II, 75-109; Nazmi Sevgen, Anadolu Kaleleri, Ankara 1959, s. 314-318; Feridun Akozan, "Türk Hanları ve Kervansarayları", Türk Sanatı Tarihi Araştırma ve İncelemeleri, İstanbul 1963, I, 133-167; Metin Sözen, "Anadolu'da Eyvan Tipi Türbeler", Anadolu Sanatı Araştırmaları, İstanbul 1968, I, 195; a.mlf., Anadolu Medreseleri, İstanbul 1970, s. 213; Aptullah Kuran, Anadolu Medreseleri, Ankara 1969, s. 11, 96; Ayverdi, Osmanlı Mi'mârîsi II, s. 201, 205, 379, 530; a.mlf., Osmanlı Mi'mârîsi IV, s. 860; Cevdet Çulpan, Türk Taş Köprüleri, Ankara 1975, s. 62; Doğan Kuban, Anadolu Türk Mimarisinin Kaynak ve Sorunları, İstanbul 1975, s. 57-100; a.mlf., "Anadolu-Türk Şehri Tarihi Gelişmesi, Sosyal ve Fiziki Özellikleri Üzerinde Bazı Gelişmeler", VD, VII (1968), s. 53-75; Gönül Cantay, "Zileli Emin Usta'nın Bilinmeyen İki Eseri", Bedrettin Cömert'e Armağan, Ankara 1980, s. 497-507; a.mlf., Anadolu Selçuklu ve Osmanlı Darüşşifaları, Ankara 1992, s. 61; Yüksel, Osmanlı Mi'mârîsi V, s. 380; Mustafa Bilge, İlk Osmanlı Medreseleri, İstanbul 1984, s. 196; Mustafa Cezar, Tipik Yapılarıyla Osmanlı Şehirciliğinde Çarşı ve Klasik Dönem İmar Sistemi, İstanbul 1985, s. 282-283; Orhan Cezmi Tuncer, Anadolu Kümbetleri: I Selçuklu Dönemi, Ankara 1986, s. 193-198, 246-251; Semra

Ögel, “Ortaçağ Çerçevesinde Anadolu Selçuklu Sanatı”, Malazgirt Armağanı, Ankara 1987, s. 131-138; Nazif Öztürk, “Selçuklu-Osmanlı Ulaşım Sisteminde ve Ticaretinde Tokat’ın Yeri”, Türk Tarihinde ve Türk Kültüründe Tokat Sempozyumu: 2-6 Temmuz 1986 (haz. S. Hayri Bolay v.dğr.), Ankara 1987, s. 71-80; Beyhan Karamağaralı, “Şeyh Meknun Türbesindeki Sgrafittolar”, a.e., s. 419-426; Sedat Emir, Erken Osmanlı Mimarlığında Çok İşlevli Yapılar: Kentsel Kolonizasyon Yapıları Olarak Zâviyeler, İstanbul 1994, I; Işın Aksulu, “Tokat Deveci Hanı”, 9. Milletlerarası Türk Sanatları Kongresi: Bildiriler, Ankara 1995, s. 65-78; Semavi Eyice, “İlk Osmanlı Devrinin Dinî, İçtimaî Bir Müessesesi: Zâviyeler ve Zâviyeli Camiler”, İFM, XXIII/1-2 (1963), s. 1-80; Oluş Arık, “Erken Devir Anadolu Türk Mimarisi’nde Türbe Biçimleri”, Anadolu: Anatolia, XI, Ankara 1969, s. 51, 142, 144; Tanju Cantay, “Bir KuzeyBatı Anadolu Gezisinden Notlar”, STY, VII (1976-77), s. 21-40.

Nuri Seçgin

Bugünkü Tokat.

Osmanlı Devleti’nin son zamanlarında Sivas vilâyetine bağlı bir sancak merkezi, Mondros Mütarekesi döneminde (1918-1920) bağımsız bir mutasarrıflık merkezi olan Tokat şehri Cumhuriyet devrine il merkezi halinde girmişti. Fakat bu il merkezi, Selçuklu ve Osmanlı dönemindeki büyük ticarî önemini kaybetmiş küçük bir şehir durumundaydı. Cumhuriyet devrinin ilk nüfus sayımında (1927) şehirde 20.430 nüfus kaydedilmişti. Orta Karadeniz kıyılarını İç ve Doğu Anadolu’nun önemli merkezlerine bağlayan yolla batı-doğu istikametinde önemli ticaret yolunun kesişme noktasında yer alan ve geçmişteki ticaret şehri olma özelliğini bu coğrafî konumundan alan Tokat asıl gelişmesini Cumhuriyet döneminde kazandı. Bu gelişme 1950 yılına kadar yavaş bir şekilde seyretti ve nüfusu 1950 yılına kadar arada bazı düşüşler göstererek (1945 sayımında olduğu gibi) hemen hemen aynı seviyede kaldı: 1935 sayımında 21.260, 1940’ta 21.447, 1945’te 20.078, 1950’de 21.660. 1950 yılına kadar küçük bir Anadolu şehri durumunda olan ve sadece 400 hektarlık bir alanı kaplayan Tokat alan üzerinde de fazla yaygınlaşmamıştı. Bu alan içinde elli bir mahalleye dağılmış vaziyette 3900 eve sahipti (Belediyeler Yıllığı, III, 558). Tokat’ın eski mahalleleri, şehrin batısında 750 m. yükseklikteki Hisar tepesinde

bulunan tarihî kalenin (Dokeia Kalesi) doğu ve güney eteklerinde yarım ay şeklinde uzanıyor, dar sokaklı ve eğimli olan bu kesimden (Câmi-i Kebîr mahallesi) başlayan şehir ortasındaki Cumhuriyet Meydanı'na kadar iniyor, bu meydanın yakınından geçen ve şehre girmeden önce yukarı kesimindeki adı Kızıliniş deresi olan Behzat deresinin (güney-kuzey doğrultusunda akan bu dere, o dönemdeki küçük şehrin 4,5 km. kuzeyinden geçen, fakat günümüzde kuzeye doğru büyüyen şehrin içinde kalan Yeşilırmak'a karışır) sağ yakasına da (doğu kıyısı) geçiyor, derenin bu yakasındaki Gıjgıj dağı eteklerindeki mahallelerle (Tabakhane mahallesi gibi) devam ediyordu. Behzat deresinin akış istikametinde dar bir vadi içinde güney-kuzey doğrultusunda uzanan şehir güneyde gevşek dokulu bir mahalle olan Devegörmez mahallesinden başlıyor, kuzeyde en fazla o dönemdeki ortaokul (günümüzde Gazi Osman Paşa Lisesi) civarına kadar uzanıyordu. Bundan daha kuzeydeki alanlarda stadyum, eski meteoroloji binası, vali konağı gibi (sonraki dönemlerde bir süre çocuk yuvası olarak kullanılan bina) kamuya ait birkaç bina arasında sonraki yıllarda dolacak olan boşluklar bırakmak suretiyle Yeşilırmak (bu kesimde halkın verdiği isimle Tozanlı çayı) üzerindeki tarihî köprüye doğru uzanıyordu; fakat henüz Yeşilırmak'ın kuzeyine geçmiyordu.

Şehir alanının ve nüfusun 1950 yılına kadar sınırlı kalmasının sebepleri arasında I. ve II. Dünya savaşlarının diğer Anadolu şehirlerinde de görülen olumsuz etkilerinden söz edilebilir. Fakat bu, ekonomik anlamda kendini gösteren ve şehrin gelişmesini frenleyen dolaylı etkidir. Söz konusu dönemde Tokat'ın gelişmesini engelleyen asıl önemli sebepler şehrin mâruz kaldığı doğal âfetlerdir. Bunlar arasında 1919 yılındaki yangın, bir dönem Tokat'la âdeta özdeşleşmiş olan sel felâketleri (1943, 1946, 1949 ve 1952) ve şehri geniş ölçüde etkileyen deprem felâketleri sayılabilir. Tokat, deprem zararlarının en büyüğünü 26-27 Aralık 1939 gecesi vuku bulan Erzincan depreminde gördü. Bu depremde harap olan çok sayıda evle birlikte şehrin önemli binalarından halkevi, Ziraat Bankası, şehrin tek sineması tamamen yıkıldı; belediye binası hasar gördü, önemli tarihî eserlerden Ali Paşa ve Meydan (Hatuniye) camilerinin birer kubbesi çöktü. Depremin yaraları henüz sarılmamışken 1943 yılının Kasım ayında meydana gelen Erbaa depremi Tokat'ta da hasarlar meydana getirdi ve Meydan Camii'ni 1953 yılına kadar ibadete kapalı kalacak durumda bıraktı (Yavi, s. 73). Cumhuriyet'in başlarındaki dönemde Anadolu şehirlerinin gelişmesinde

büyük payı olan demiryolu şebekesinin Sivas-Samsun hattının Tokat şehrine uğramayıp 45 km. uzaklıktaki Turhal'dan geçmesi de Tokat şehrinin gelişmesini engelleyen faktörler arasında sayılabilir. Türkiye'nin 1950'den sonraki ulaşım politikalarında karayolu ulaşımına ağırlık verilmesi, bu arada Tokat'tan geçen Samsun-Sivas karayolunun iyi bir düzeye ulaştırılması Tokat'ın gelişme hızını arttırmasına vesile oldu. İlk defa 1955 sayımında 25.000'i aşan nüfusu (26.661) 1960 yılında 30.000'i de aştı (32.654). Bu gelişmeler sırasında şehrin ana ekseninde bir değişiklik meydana geldi. Geçmiş yüzyıllarda şehrin en önemli ekseni (prestij ekseni) batı-doğu doğrultulu Sulusokak iken sonradan güney-kuzey doğrultulu eksen Tokat'ın prestij ekseni durumuna geçti. Bu da güney-kuzey doğrultulu ana cadde 1960'lı yılların başına kadar kabaca güney-kuzey doğrultulu olan, fakat aslında kavisli bir şekilde Saathane Meydanı ile Gökmedrese'nin yakınına kadar uzanan Behzat caddesiyle temsil ediliyordu. 1960'lı yılların başında açılan Gaziosmanpaşa Bulvarı devreye girdi ve 1967'de yapılan şehrin yeni imar planına göre şehri güney-kuzey doğrultusunda kesen ana eksen çevresindeki yoğunlaşma arttı. Bu şekilde prestij ekseninin güney-kuzey doğrultulu eksenlere kayması (önceleri Behzat caddesi, şimdi Gaziosmanpaşa Bulvarı), yani prestij ekseninin yön değiştirmiş olması Türkiye şehirlerinde sadece Tokat'ta görülen bir durumdur. Zira şehirlerin prestij eksenleri geçmişteki doğrultularını günümüzde de korumaktadır.

Güney-kuzey doğrultusunda büyümeye devam eden Tokat şehri 1970'li yıllara gelindiğinde Yeşilırmak kıyısına dayandı ve eski doku ile Yeşilırmak arasında seyrek bir şekilde yayılan kamu binalarının arası doldu. Nüfusu 1970'te 40.000'i aştı (44.110) ve 1975 sayımında 50.000'e yaklaştı (48.598). Yüksekte olan mahalleleri 700-710 m. rakımında olan şehrin en alçak kesimleri 600 metrenin altına indi. Kuzeye doğru genişleme, 1970'li yılların sonundan itibaren başlayan ve 1980'li yıllarda hızlanan bir ivmeyle Yeşilırmak'ın kuzey yakasına da sıçradı ve bu kesimde Altıyüzevler adlı modern bir semtle başka mahalleler kuruldu. Aslında 1948'de yapılan şehrin ikinci imar planında Yeşilırmak'ın karşı yakasının (sağ kıyısı) yerleşime açılması öngörülmüştü. Ancak 1949'daki sel baskını bu kesimdeki yerleşmeyi 1980'li yıllara kadar erteledi. 1980'de nüfusu 60.000'i aşan Tokat şehri 1990'da 80.000 nüfusu (83.059), 2000'de ise 100.000 nüfusu geçti (113.100). 2010 yılında yapılan nüfus sayımına göre

şehrin nüfusu 140.000'e yaklaştı (136.595). Günümüzde Tokat önemli bir ticaret şehri olduğu gibi sigara, çimento, tekstil, meyve suyu, süt, yem, tuğla, plastik, lastik, şarap sanayii gibi çeşitli sanayi kollarını barındıran bir şehirdir. Ayrıca şehirde ve çevresindeki çeşitli tarihî eserleri, restore edilmiş hanları ve konakları, geleneksel el sanatı ürünlerini (bakır, yazma gibi) görmeye gelenlerin tercih ettiği bir turizm merkezi olarak önem kazanmaya devam etmektedir. 1992'de kurulan Gaziosmanpaşa Üniversitesi Tokat'a yeni bir canlılık kazandırdı.

Tokat şehrinin merkez olduğu Tokat ili Sivas, Yozgat, Amasya, Samsun ve Ordu illeriyle çevrilmiştir. Merkez ilçeden başka Almus, Artova, Başçiftlik, Erbaa, Niksar, Pazar, Reşadiye, Sulusaray, Turhal, Yeşilyurt ve Zile adlı on bir ilçeye ayrılır. 9958 km^2 genişliğindeki Tokat ilinin sınırları içinde 2010 yılı sayımına göre 617.802 kişi yaşıyordu, nüfus yoğunluğu ise altmış iki idi. Diyanet İşleri Başkanlığı'na ait 2007 yılı istatistiklerine göre Tokat'ta il ve ilçe merkezlerinde 309, kasabalarda 158 ve köylerde 641 olmak üzere toplam 1108 cami bulunmaktadır. İl merkezindeki cami sayısı 98'dir.

BİBLİYOGRAFYA

Ferit Acunsal, Gerçeklerin Diliyle Tokat, İstanbul 1947; Belediyeler Yıllığı, Ankara 1950, III, 557-568; Erdoğan Tamer-Sadrettin Müftüoğlu, Altın Yıllarında Tokat, Ankara 1986; Ersal Yavi, Tokat, İstanbul 1986, s. 73; Sargon Erdem, "Tokat Kelimesi Üzerine Düşünceler", Türk Tarihinde ve Türk Kültüründe Tokat Sempozyumu: 2-6 Temmuz 1986 (haz. S. Hayri Bolay v.dğr.), Ankara 1987, s. 11-16; Çiğdem Ünal, Şehir Coğrafyası Açısından Tokat, Erzurum 2005; Hüsamettin Peker, "Tokat ve Amasya Çevresinde Su ve Orman Münasebetleri ve Bunlara Göre Alınması Lazım Gelen Tedbirler", İÜ Orman Fakültesi Dergisi, seri B: VI/1, İstanbul 1956, s. 80-93; "Tokat", İA, XII/1, s. 400-401; Metin Tuncel, "Yeşil-Irmak", a.e., XIII, 400-401; Marcel Bazin, "Toḳat", EI² (Fr.), X, 600-601.

Metin Tuncel

TOKAT MEVLEVÎHÂNESİ

Tokat’ta XVIII. yüzyılda kurulan Mevlevî tekkesi.

Menâḳıbü’l-ʿârifîn’de anlatıldığına göre Selçuklu Veziri Muînüddin Süleyman Pervâne, Konya’da iken intisap ettiği Fahreddîn-i Irâkī’yi Tokat’a davet etmiş ve burada kendisi için bir hankah yaptırmıştı. XIV. yüzyılda da Sultan Veled ve Ulu Ârif Çelebi tarafından Tokat’a halifeler gönderilmiştir. Bu tarihlerden itibaren Tokat’ta Mevlevîlik yaygınlaştığı ve birkaç mevlevîhâne inşa edildiği halde günümüze yalnız XVIII. yüzyılda kurulan, Tokat merkez Soğukpınar mahallesinde Bey sokağı ile Eski Hükümet ve Beyhamam sokakları arasında bulunan mevlevîhâne ulaşmıştır. II. Mehmed dönemi başlarında tutulmuş olan 859 (1455) tarihli Tahrir Defteri’nden Tokat’ta bir hankah-ı Mevlevî ve otuz iki hânelik Mevlevîhâne mahallesi bulunduğu öğrenilmekte, fakat 1472’de Uzun Hasan’ın Tokat üzerine gönderdiği ordunun âni hücumuyla şehrin baştan başa tahrip edilmesi yüzünden 890 (1485) tarihli tahrirde Mevlevîhâne mahallesinin sekiz hâneye düştüğü ve 925’teki (1519) “Mahalle-i Hoca İbrâhim nâm-ı dîger Mevlevîhâne” kaydından Mevlevîhâne mahallesinin isminin değiştirildiği anlaşılmaktadır. Nitekim Tokat merkez kazasına ait 984 (1576) tarihli vakıf kayıtları arasında mevlevîhâneye rastlanmamaktadır.

1066’da (1656) Tokat’tan geçen Evliya Çelebi, usta neyzenler eşliğinde haftada iki gün âyin yapılan Tokat Mevlevîhânesi’nden Beşiktaş Mevlevîhânesi derecesinde gelişmiş önemli bir Mevlevî tekkesi diye

bahsetmektedir. Evliya Çelebi’ye göre I. Ahmed’in veziri olan Muslu Ağa, Mevlevîler için bir vakıf kurmuş ve kendi konağının bulunduğu geniş arazinin bir kısmına bu mevlevîhâneyi inşa ettirmiştir. Asıl vakfiyesi henüz bulunmamakla birlikte Tokat Mevlevîhânesi’nin son şeyhi Mehmed Hâdi Dede Efendi’nin Konya çelebisine yazdığı 1911 tarihli mektupta mevlevîhânenin 1048’de (1638) Muslu Ağa namındaki Tokatlı bir zat tarafından tesis edildiğinden ve Meṣnevî’nin ilk mısraına ebced hesabıyla düşürülen tarihi belirten, “Muslu Ağa sâhte în tekyerâ Mevlevîyân tâ ibâdet mîkoned/Goft Mevlânâ zi-pîş-i târiheş: Bişnev ez ney çün hikâyet

mîkoned" beyitlerinin tekkede bulunan bir kitâbe üzerinde bulunduğundan bahsetmektedir. Ancak Evliya Çelebi'nin I. Ahmed'in veziri olduğunu belirttiği Muslu Ağa resmî kayıtlarda, meselâ Tokat Şer'iyye Sicilleri Arşivi'nde yeniçeri ağası diye kayıtlıdır.

1115 (1703) tarihli hüccete göre Muslu Ağa'nın yaptırdığı mevlevîhâne zamanla yıkılmış ve yalnız arsası kalmış, meşihatta bulunan Müderris Mehmed Efendi b. Dânişî Ali Efendi mevlevîhâneyi tekrar inşa ettirmiştir. 1792'de Tokat büyük bir yangın geçirmiştir. Mevcut semâhâneyi içeren ana binanın, taşıdığı Osmanlı barok-ampir/empire mimari unsurlarından XIX. yüzyılın ilk çeyreğine tarihlendirilebildiği için bu yangından sonra yenilendiği tahmin edilmektedir. Plan tipi ve bazı tavan süslemelerinden XVIII. yüzyılın son çeyreğine tarihlendirilen mevlevîhânenin meşrutası ve Muslu Ağa Konağı olarak bilinen harem büyük ihtimalle bu tarihte de bir onarım görmüştür. Tokat Mevlevîhânesi meşihatında bulunan postnişinler şunlardır: Ramazan Dede Efendi (1048/1638 civarında), Tâlib Şeyh Mehmed Dede Efendi, Müderris Şeyh Mehmed Efendi b. Dânişî Ali Efendi, Abdülahad Dede Efendi, Hüseyin Dede Efendi b. Abdülahad Dede, Seyyid Osman Dede Efendi b. Hüseyin Dede Efendi, Hâfız Mehmed Emin Dede Efendi b. Hüseyin Dede, Hasan Dede Efendi b. Hâfız Mehmed Dede Efendi, Mehmed Emin Dede Efendi b. Hasan Dede, Ali Rıza Dede Efendi b. Hasan Dede, Mehmed Hâdi Dede Efendi b. Ali Rızâ Dede ve Abdülhâdi (Ergin) Dede Efendi b. Mehmed Hâdi Dede (ö. 1941). Günümüzde Seyyid Osman, Hâfız Mehmed Emin ve Mehmed Emin Dede efendilerin mezar taşları mevlevîhânenin arka bahçesinde bulunmaktadır.

Tekkeler kapatıldıktan sonra 1934 yılında Vakıflar Genel Müdürlüğü tarafından tescil edilen mevlevîhâne ana binasına el konulmuş ve Muslu Ağa Konağı son şeyh ailesine bırakılmıştır. Uzun süre boş kalan ana bina, 1939'da onarılarak on yıl boyunca Jandarma Alay Komutanlığı tarafından kadınlar hapishanesi olarak kullanılmıştır. 1949'da selden zarar görerek onarılmış, 1954-1996 yılları arasında Kur'an kursu vazifesi görmüştür. 1976'da, gerek süsleme gerekse mimari bakımından büyük değer taşıyan ana bina ve harem korunması gereken kültür varlığı olarak tescil edilmiştir. Ancak eksik tescillenme yüzünden mevlevîhâne külliyesi parçalanıp bozulmaya başlamış, bazı parseller ifraz yoluyla satılmış ve matbahla türbe yıkılıp yerine askeriyeye ait binalar yapılmış, bahçe arsası üzerine Jandarma

Alay Komutanlığı'na ait büyük bir yapı inşa edilmiş, 1990 civarında matbahla türbe yerine yapılan binalar da yıkılmış ve Jandarma Alay Komutanlığı'nın binası Tokat Millî Eğitim Müdürlüğü Sağlık Ocağı'na tahsis edilmiştir. Ana binanın doğu duvarına bitişik Mevlânâ Hamamı, aslında mevlevîhâne külliyesine ait olup aynı vakfın gelir kaynakları arasında yer almasına rağmen şahıs eline geçmiştir. 1997'de Vakıflar Genel Müdürlüğü'nce hamamın tescil edilerek kamulaştırılmasına, ana bina ve harem konağının onarılmasına ve mevlevîhâne sahasının korunmasına karar verildiği halde restorasyonu çeşitli sebeplerden dolayı ancak 2005 yılında tamamlanabilmiştir. Değişik dönemlerde onarıma tâbi tutulan Tokat Mevlevîhânesi özgün mimarisini büyük ölçüde yitirmiştir. XVII-XIX. yüzyılların görkemli halinden çok şey kaybederek günümüze ulaşan ana bina 2006'dan beri Tokat Mevlevîhâne Vakıf Müzesi olarak hizmet vermektedir.

Tekkelerin kapatılması sırasında mevlevîhâne ihata duvarıyla çevrili 3000 m^2'lik bir arazi üzerinde yer almaktaydı. İki renkli kesme taştan basık kemerli avlu kapısından girilen küçük bir avlu etrafında müstakil bir türbe, türbenin güneyinde bir matbah ve onun doğusunda iki katlı semâhâne, dedegân hücreleri, meydan odası ve şeyh dairesini ihtiva eden ana bina yer alıyordu. Ana binanın doğusunda bir hamam, köşede tekkenin selâmlık bölümü, şeyhe ait iki katlı Muslu Ağa Konağı mevcuttu. Bazı mezar taşlarının arka bahçede bulunmasından bahçenin bir kısmının "hâmûşân" olduğu düşünülebilir. Günümüzde sadece giriş kapısı ve iki yanındaki kuzey ihata avlu duvarı, iki katlı ana bina, hamam ve Muslu Ağa Konağı mevcuttur.

XIX. yüzyıl Osmanlı barok-ampir/empire üslûbundaki ana bina kareye yakın dikdörtgen planlı, bağdâdî ve iki katlıdır. Cephelerde üst katta altlı üstlü iki sıra, alt katta tek sıra dikdörtgen pencereler yer alır. Ön avludan binanın kuzeydoğu köşesindeki "L" merdivenle kuzey giriş cephesinin üst katına çıkılmaktadır. Merdiven korkuluğunun başladığı yerde -korkuluğu duvara tesbit eden- "S" kıvrımlı, ejder yüzlü, oyma bezemeli bir merdiven başı tacı yer alır. Kat sahanlığı ve buraya sonradan konulmuş kapı geçildikten sonra ön cephe boyunca uzanan hayat veya dış sofaya benzeyen çıkma revaka gelinir. Revakın kuzey (dış) ve batı (yan) tarafları, aralarındaki dokuz sütunun altlıklarıyla ahşap torna işi alçak bir korkulukla

kapatılmıştır. Dokuz yuvarlak ahşap sütunla köşelerde dikdörtgen kesitli iki direk yuvarlak kemerlerle çıkmalı revakın çatısını taşır. Bağdâdî revak kemerleri birbirine eklenerek bütün cephe boyunca devam eden dalgalı bir hat meydana getirmekte ve kemer dizisinin üzerinde cephenin içbükey geniş bağdâdî saçağı bulunmaktadır. Ortada mevcut dokuz zarif yuvarlak ahşap

sütun başlıklarında ajur tekniğiyle ve özenle oyulmuş akantus yaprağı motifleri bölgenin ince ahşap işçiliğinin en güzel örneklerindendir. Desenli karo taş döşenmiş revakın güney duvarının başında yan yana, tek kanatlı iki küçük kapı, ortasında semâhâne cümle kapısı yer alır. Revakın batısında önü ahşap korkuluklu bir oturma sekisi vardır. Çift kanatlı ahşap semâhâne kapısı üç aynalı düzende olup üst kısmında, “Ey (bütün) kapıların açıcısı, bize (en) hayırlı kapıyı aç!” meâlindeki duanın sülüs hatlı kitâbesi yer alır. Kare planlı semâhânenin ortasında, on altı ahşap sütuna oturan dilimli kemerler üzerinde dilimli kubbeli onaltıgen bir semâ meydanı bulunur. Kubbenin ortasında sarkık küre şeklinde ahşap kabartma oyma göbek görülür. Kubbenin tezyinatı badana ile tamamen kapatılmış ve kubbe eteğindeki Allah, Muhammed, on iki imamın adı, Hz. Mevlânâ gibi isimlerin yazılı olduğu ahşap madalyonlar yeni konmuştur. Semâ meydanının etrafındaki ziyaretçi mahfilinin üzerinde kare çıtakârî taksimatlı düz tavanın köşeleri çeyrek ışınlı güneş şeklinde düzenlenmiştir. Geniş bir ahşap silme ile ikiye bölünen güney ve batı duvarlarındaki, altlı üstlü iki sıra halinde on sekiz dikdörtgen pencere semâhâneyi aydınlatır. Yuvarlak kemerli, fazla derin olmayan, sade nişli mihrap son onarımdan önce sivri ince bir ahşap bordürle çevrilmişti. Semâhânenin güneybatı köşesine ajurlu oyma ahşap alınlıklı ve üçgen planlı çok zarif bir köşe kitaplığı yerleştirilmiştir. Üstünde boynuzlu bir alem bulunan alınlığın “C” kıvrımlı bitkisel motifleri ortasında beyzî bir kartuş üstünde çakma sülüs harflerle Beyyine sûresinin, “O sayfalarda doğru yazılmış hükümler vardır” meâlindeki üçüncü âyeti yazılıdır. Mihrabın karşısındaki asma misafir ve mutrip mahfiline kuzeydoğu köşesindeki bir merdivenle çıkılır. Merdiven başı tacının ucunda, giriş merdiveninde olduğu gibi yandan ejder yüzlü bir oyma kabartması ve üstünde bir “S” kıvrımın taşıdığı Mevlevî destarlı sikke kabartması vardır. Mahfil korkuluğunun başındaki baba da bir Mevlevî destarlı sikke şeklindedir. Cümle kapısının üstündeki mahfil kısmının önünde bulunan iki sütunun arasına çıkıntılı yuvarlak bir mutrip mahfili

yerleştirilmiştir. Semâhânenin doğu duvarı boyunca uzanan, önü kafesli fevkanî kadınlar mahfili vardır. Çıkma revakın başındaki ilk kapıdan girilince bir koridordan tâdil edilmiş hücreli kısma geçilir. Bu koridora eskiden ayrı kapısı olan dört derviş hücresi açılıyordu (bugün tek mekânlı sergi salonudur).

Ön avludan, kuzey cephesinin ortasında yer alan iki ahşap sütunun taşıdığı geniş basık kemerli kapıdan alt katın “taşlık” olarak tanımlanabilecek orta sofasına geçilir. Sofaya dört oda açılır. Odaların döşemesi ahşap olup sofa kotundan yüksektir. Çıtakârî taksimatlı düz tavanlı sofa sağa dönüş yaparak ve daralarak devam eder. Muhtemelen vaktiyle arka bahçe ve hâmûşân arasında bir çıkış/bağlantı oluşturuyordu. Değişikliğe uğrayan iki ön odanın (günümüzde müdürlük makamı) daha önce müstakil girişli üç dede hücresiyle alt katın kuzeybatı köşesinde yer alan büyük ve fazlaca süslenip aydınlatılmış baş odası ana avluya, batıda eski türbe ve matbaha ikişer pencere ile bakan şeyhin misafir kabul odası olduğu tahmin edilmektedir. Odanın çıtakârî tekniğiyle taksim edilmiş baklava dilimli tavanının ortasında ajurlu tarzda oyulmuş, Avrupa etkili çiçek ve yaprak motifli, sivri uçlu nefis bir oval kabartma göbek sarkar. Ahşap kapısı üç aynalı olup ortaları iri birer kabartma gülçe ile tezyin edilmiştir. Güneydoğudaki köşesi pahlanmış arka köşe odası göbeksiz bir tavana sahip olup bu mekânın eskiden mevlevîhânenin meydân-ı şerifi olduğu tahmin edilmektedir. Ana bina plan itibariyle -alt katta orta sofaya açılan dedegân hücreleri, üst katta semâhâne, çokgen orta semâ meydanı ve fevkanî kafesli kadın mahfili ile- Galata Mevlevîhânesi’nin son ana binasını andırmaktadır.

Ana binanın doğusunda bulunan Mevlânâ Hamamı kaba yontu ve moloz taş duvarlı, doğu-batı yönünde dikdörtgen planlı, tek eyvanlı hamam olarak inşa edilmiştir. Doğudan başlayarak sırasıyla soyunmalık, soğukluk, sıcaklık ve su deposundan meydana gelir. Külhan hamamın batısında yer almayıp kuzey cephesine kaydırılmıştır. Soyunmalık ve külhan ahşap bir çatı ile, soğukluk, eyvan ve su deposu sivri beşik tonozlarla, sıcaklık merkezi ve halvetler kubbelerle örtülmüştür. Eravşar’a göre sıcaklığa açılan ve tek eyvandan oluşan hamam en geç XV. yüzyıla tarihlendirebilir ve mevlevîhânenin bulunduğu yerde daha önce mevcut bir hamam büyük ihtimalle 1638 yılında Muslu Ağa tarafından yenilenmiştir.

Eğimli arazinin güneydoğu köşesinde yer alan harem kısmı (Muslu Ağa Konağı) şeyh ailesinin ikametine tahsis edilmiştir. Ahşap-karkas arası kerpiç dolgudan yapılmış basık bir bodrum üzerine tek katlı olup önünde mutfaklı bir “iş evi” bulunur. Duvar iç yüzleri çamur sıva üzerine alçı olduğu halde dış yüzleri kıtıklı kireç sıvalıdır. Yüksek üç ufak pencere ile sokağa bakan doğu cephesi alaturka kiremitle örtülü kırma çatısıyla dıştan önemsiz bir ev gibi görünmektedir. Evin önündeki bahçeden eyvanımsı bir giriş bölümü olan geniş bir açık avluya girilir. Avlunun batı duvarının ucunda büyük bir ocak, giriş geçidinin yanında dikdörtgen planlı genel hizmetlere ayrılmış birim (mutfak ve çamaşırhane), buna bitişik köşede kareye yakın planlı bir kiler, avlunun doğusunda basık depolu bir bodrum ve bunun üstünde asıl konut kısmı yer alır. Mutfağın kuzey duvarında sivri

kemerli bir ocak ve kapaklı dolaplar bulunur. Doğu duvarında sıra dolaplar, bunların yanında üstte misafir kabul odasına çıkan bir merdiven vardır. Konut katı, bükülerek giden Beyhamam sokağına uydurulmak için kuzeydoğu cephesi daralmış bir yamuk dikdörtgen şeklindedir. Avlunun doğusunda yer alan merdivenle önü üç dilimli, kemerli açık eyvan şeklindeki sofaya çıkılır. Buraya üç yönden oda kapıları açılmaktadır. Güneydeki dikdörtgen baş oda dört pencere ile avluya bakar ve doğu duvarının ortasında, iki yanında dolap olan şerbetlik/çiçeklikli bir niş yer alır. XIX. yüzyılın sonlarına ait alçı tavanın ortasına ucu “C” kıvrımlı yapraklarla süslenmiş kabartma bir göbek yerleştirilmiştir. Evin en eski tarihli tavanı güneydoğu köşesindeki büyük bir yüklüğü olan yamuk dikdörtgen odada bulunuyordu. Kademeli kare kuruluşlu tavan sekiz kare bordürün çevirdiği yuvarlak bir madalyondan meydana gelir. Tavan yüzeyleri klasik edirnekârî üslûpta hatâyî ve şakayıkların arasında üçlü iri gül motifli kıymetli kalem işleriyle süslüdür. Köşelerdeki “C” kıvrımlı yapraklı çiçek ve gül motiflerinden dolayı tavan, Osmanlı mimarisinde Lâle Devri’nden I. Mahmud dönemine geçişin gerçekleştiği XVIII. yüzyıl ortalarına tarihlendirilebilir.

Sofanın kuzeydoğusunda hamam, hamam odası, yüklükler ve hamam sofasından müteşekkil bir hamam dairesi yer alır. Hamam sofasından girilen, kuzeyindeki yamuk dikdörtgen hamamın soyunma odasının dört penceresi, oval çerçeveli alçı tavanı ve yamuk dikdörtgen planlı büyük bir havlu yüklüğü/kurutma yeri vardır. Yüklük olan hamam sofasından ana

sofanın doğusundaki, ortası oval sekizgen çerçeveli bir tavanla örtülü, yamuk dikdörtgen planlı hamama (sıcaklık/halvet) geçilir. Hamamın bağdâdî bir kubbe ile örtülen iki yuvarlak havalandırma penceresi sofaya açılır. Su deposu bulunmayan hamamın cehennemlik katına ait izler zemin katta kısmen görülmektedir. Odanın önünde üç dilimli kemerlerle bölünmüş iki çapraz tonozla örtülü, önü korkuluklu bir hayat yer alır. Buradan kareye yakın planlı şeyh kütüphanesine girilir. Bahçeye bakan üç penceresi, bunların önünde sedir ve girişinde bir pabuçluk kısmı vardır. Çıtakârî tekniğiyle süslenmiş tavanın kare çerçevesi içine iç içe dairelerden oluşan bir kompozisyon yerleştirilmiştir. Ortadaki yuvarlak göbek barok karakterli, taşkın eğri kesim tekniğiyle yapılmış çiçek ve yapraklardan meydan gelen ve bunun dışında bütün tavan "S" kıvrımlı çıtalardan oluşan küçük karelere bölünmüştür. XIX. yüzyılın ortasına tarihlenebilen bu tavan, motiflerinde görülen Batı etkisiyle geleneği kaynaştırma özelliğinden dolayı dikkati çekmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, Cevdet-Evkaf, nr. 11963, 12025, 12495, 12860, 26468; BA, TD, nr. 2, s. 40, 43; nr. 19, s. 3; nr. 79, s. 5; Tapu Kadastro Genel Müdürlüğü, Defteri Evkāf-ı Rûm, nr. 583; VGMA, Defter, nr. 481, s. 250, sıra 151; nr. 1760, s. 349 (Tokat'ta Muslu Ağa Mevlevîhânesi Vakfı'na ait Şâban 1115/Aralık 1703 tarihli hüccetin örneği ve bir ilmühaber); nr. 483, s. 250, sıra 718 (şahsiyet kaydı); nr. 60.01.01-/30 (Tokat-Mevlevî Tekkesi dosyası); nr. 60.01.01-/29 (Tokat-Muslu Ağa Vakıf Konak dosyası); Tokat Şer'iyye Sicilleri, nr. 11, s. 49, hk. 50; nr. 12, s. 101, hk. 2; nr. 13, s. 89; nr. 19, s. 148, hk. 1; nr. 24, s. 34, hk. 2, s. 108, hk. 2, 3; nr 29, s.109, hk. 1, s. 201, hk. 1; nr. 37, s. 140, hk. 1; Konya Mevlânâ Müzesi Arşivi, zarf nr. 68/36; Eflâkî, Âriflerin Menkıbeleri, I, 126-127, 130, 142, 156; II, 259-262, 294-295, 309-310, 326, 347-348; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, V, 60, 61; J. P. de Tournefort, Relation d'un voyage du Levant, Paris 1717, II, 432; Şeyhî, Vekāyiu'l-fuzalâ, s. 58; Halis Turgut Cinlioğlu, Osmanlı Zamanında Tokat, Tokat 1950-73, II, 24, 76; III, 107; IV, 8, 53-56, 61-62; Halit Çal, "Tokat Evleri", Türk Tarihinde ve Kültüründe Tokat Sempozyumu: 2-6 Temmuz

1986 (haz. S. Hayri Bolay v.dğr.), Ankara 1987, s. 365-418; a.mlf., Tokat Evleri, Ankara 1988, s. 3-5, 47-49; Ş. Barihüda Tanrıkorur, Türkiye Mevlevîhânelerinin Mimarî Özellikleri (doktora tezi, 2000), SÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, II, 267-283; III, çizim XV.1-8, rs. XV.1-34; Sezai Küçük, Mevleviliğin Son Yüzyılı, İstanbul 2003, s. 257-261; Osman Eravşar, Tokat Tarihi Su Yapıları (Hamamlar), Konya 2004, s. 17-20, 103; "Tokat Mevlevihane Vakıf Müzesi", Vakıf Medeniyeti Çevre Yılı 2007, Ankara 2007, s. 271-273; "Mevlevihane (2006)", Bir Asırda Tokat (haz. Hasan Erdem v.dğr.), Tokat 2007, s. 191-195; Hasan Yüksel, "Tokat Mevlevîhânesi", Türkiyat Araştırmaları Dergisi, Konya 1996, s. 61-68; E. Çatalbaş, "Mevlevihane", Tokat Kültür Araştırma Dergisi, sy. 10, Tokat 1997, s. 14-16; Mehmet Beşirli, "XIX. Yüzyılın İlk Yarısında Tokat Mevlevîhânesi ve Gelirleri ile İlgili Sorunlar", Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, XIII/2, Elazığ 2003, s. 337-373; Sevay Atılgan, "Tokat İli'ndeki Vakıflar Genel Müdürlüğü Mevlevihane Vakıf Müzesi Örneğinde Müzecilik Anlayışı ve Önemi", VD, XXX (2007), s. 449-466; a.mlf., "Tokat Müzeleri", a.e., XXXI (2008), s. 255-258, 290-295.

Ş. Barihüda Tanrıkorur

TOKAT ULUCAMİİ

(bk. ULUCAMİ).

TOKAY, Mehmet Fehmi

(1889-1959)

Türk mûsikisi bestekârı.

İstanbul Üsküdar'da Tabaklar mahallesinde doğdu. Babası Dîvân-ı Muhâsebât murakıplarından Hüsnü Bey, annesi Üsküdar'da Harmanlık Mektebi müdiresi Şâdiye Hanım'dır. İlk öğrenimini Üsküdar'da Ravza-i Terakkî Mektebi'nde tamamladıktan sonra Toptaşı Askerî Rüşdiyesi ve İdâdîsi'nden mezun oldu. 1907'de Mühendishâne-i Berrî-i Hümâyun içindeki Hendese-i Mülkiyye-i Şâhâne'ye kaydolduysa da araya giren Balkan ve I. Dünya savaşları yüzünden ancak 1920'de mezun olabildi. Kocaeli, Ankara, Bolu, Çankırı, Kütahya ve Trabzon'da Nâfia Vekâleti müdürü, mühendisi, başmühendisi ve müşavirliği görevlerinde bulundu. 1938 yılı sonlarında Nâfia Vekâleti Şose ve Köprüler Dairesi reis muavini oldu. Aynı kurumun müşavirliğinden emekliye ayrılınca (1954) bir süre İstanbul Belediyesi Fen İşleri Müdürlüğü'nde sözleşmeli olarak çalıştı. Hayatının bundan sonraki kısmını mûsiki çevrelerinde geçirdi. 28 Haziran 1959 tarihinde

Fransız Hastahanesi'nde kalp krizinden öldü ve Karacaahmet'te aile mezarlığına defnedildi.

Hâfızasındaki dinî ve din dışı eserlerin zenginliğiyle bilinen Fehmi Tokay özellikle bestelediği şarkılarla dönemin mûsikişinasları arasında önemli bir yer edinmiştir. Küçük yaşlarında evlerinde düzenlenen, kemânî Aleksan, Ali Rifat (Çağatay), kemençeci Salih (Benli), Kemal Niyazi (Seyhun), Ûdî Nevres Bey, hânende Kaşıyarık Hüsamettin Bey gibi seçkin mûsikişinasların katıldığı mûsiki toplantıları onun mûsikideki ilk dönemini teşkil etmiş, ardından babasından aldığı derslerle mûsiki çalışmalarına başlamıştır. 1919'da babasının da hocası olan Yeniköylü Hâdi Bey'in evinde yapılan mûsiki meşklerine iftirak etmiş, ondan pek çok klasik eserle birlikte ilâhi, tevşih ve durak meşketmiş, ayrıca dinî mûsiki tavrı öğrenmiştir. Bu arada dergâhlara devam ederek dinî mûsiki repertuvarını

geliştirmiş, Rauf Yektâ Bey'den eserler meşketmiş, Yenişehirli Ferid Efendi'den edebiyat ve tasavvuf dersleri almıştır.

Bestelerinde klasik üslûptan ayrılmamaya özen gösteren Fehmi Tokay özellikle güfte seçimindeki titizliğiyle tanınırdı. Beste, semâi, şarkı, durak, nefes ve ilâhi formlarında 130'a yakın eser bestelemiş (123 eserinin listesi için bk. Öztuna, II, 398-399), on zamanlı Türk evferi adlı bir usul terkip etmiştir. İlk bestesi, "Ne durursun gafil insan" mısraıyla başlayan hüzzam ilâhisi (1917), son eseri, "Ne neyim var ne meyim ne de bir sâkî-i dilcû" mısraıyla başlayan şehnaz şarkısıdır (1959). İlk şarkısı 1941'de bestelediği, "Gülle heme bezm-i visâliz gerçi hâr olsak da biz" mısraıyla başlayan tâhir-bûselik eseri olup en başarılı dinî eserinin, "Muhammed'den diğer yok vâsıl olmuş kābe kavseyne" mısraıyla başlayan müstear durağı olduğu söylenir. Bestekârlıktaki en verimli dönemi 1941-1945 yıllarıdır. Eserleri arasında, "Benzemez kimse sana tavrına hayrân olayım" mısraıyla başlayan bayatî, "Geçti bahâr hazân erdi bu yerde" mısraıyla başlayan bûselik, "Terket beni artık yetişir sende vefâ yok" mısraıyla başlayan hicaz, "Aşkı seninle tattı hicranla yandı gönül" mısraıyla başlayan hümâyun, "O âhû bakışlara bir anda kandın gönül" mısraıyla başlayan karcığar, "Tutam yâr elinden tutam çıkam dağlara dağlara" mısraıyla başlayan hüseynî, "Bitmez tükenmez bu dert ömür diyorlar buna" mısraıyla başlayan mâhur, "Bir bakışla bağladın zülfüne şeydâ dili" mısraıyla başlayan rast şarkılarıyla, "Allah diyelim dâim Mevlâ görelim neyler" mısraıyla başlayan rast ve, "Gelin Allah diyelim" mısraıyla başlayan uşşak ilâhileri en sevilenlerden bazılarıdır. Ankara Mûsiki Cemiyeti'nin kurucusu olan ve görevli bulunduğu yerlerde mûsiki dernekleri kurarak öğrenci yetiştiren Fehmi Tokay nota öğrenmemiş, şarkılarını çoğunlukla Cüneyt Orhon, Nevzat Atlığ ve Alâeddin Yavaşça notaya almıştır. Gamze Ege Köprek Fehmi Tokay'ın Hayatı, Eserleri ve Mûsikimize Etkileri adıyla bir yüksek lisans tezi (1996, İstanbul Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), Filiz Kaya da Fehmi Tokay'ın Hayatı ve Eserleri ismiyle bir mezuniyet çalışması (2001, İstanbul Teknik Üniversitesi Türk Mûsikisi Devlet Konservatuvarı Çalgı Eğitimi Bölümü) hazırlamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Sadettin Nüzhet Ergun, Türk Musikisi Antolojisi, İstanbul 1943, II, 653, 710-711; İbnülemin, Hoş Sadâ, s. 182-183; Mustafa Rona, 20. Yüzyıl Türk Musikisi, İstanbul 1970, s. 320-330; Özalp, Türk Mûsikîsi Tarihi, II, 208-211; Öztuna, BTMA, II, 398-399.

Nuri Özcan

TOKGÖZ, Ahmed İhsan

(bk. AHMED İHSAN TOKGÖZ).

TOKTAMIŞ HAN

(ö. 807/1405)

Altın Orda hanı (1379-1397).

Cengiz Han'ın oğullarından Cuci Han neslinden gelmektedir. Babası Tuy Hoca Oğlan, annesi Kungrat kabilesinden Köten-Könçük Hatun'dur. Adına Doğu ve Batı kaynaklarında Tuktamış, Toqtamış, Tohtamış gibi farklı şekillerde de rastlanır. Bu ad hareket durumundan sakin hale geçmeyi, durmayı ifade eden "tokta-mak" fiiliyle ilgilidir ve eski Türkler'de ad verme gelenekleri çerçevesinde, aile içerisinde daha önce doğan çocukların ölmesi üzerine sonraki çocuğun hayatta kalması arzusunun ifadesi olarak kullanılmıştır. Onun 1340 yılının sonları ile 1350 yıllarının başları arasında dünyaya geldiği ve Altın Orda tahtına çıktığı sıralarda otuz-otuz beş yaşlarında olduğu tahmin edilmektedir.

Toktamış Han, Altın Orda tahtına çıktığı sıralarda ülkede tam bir fetret devri yaşanıyordu. Bu devir Berdibeg Han'ın, babası Canıbeg Han'la on iki kardeşini ve bütün akrabasını öldürmesiyle başlamış ve 1380 yılına kadar sürmüştür. Bu dönemde yirmiden fazla hanın tahta çıkmasına rağmen gerçek hâkimiyet Mamay Mirza'nın elindeydi. Toktamış Han'ın babası Tuy Hoca Oğlan, o dönemde Cuci ulusunda hüküm süren Urus Han tarafından katledilince Toktamış kaçarak Çağatay ulusunda egemenliği ele geçiren Emîr Timur'a sığınmıştı. Nizâmeddîn-i Şâmî'ye göre Timur, Toktamış'a Otrar ve Sabran şehirlerini verdi. Şerefeddin Ali Yezdî'ye göre ise Seyhun nehri kıyısındaki Siğnâk şehrini de ona bırakmıştı. Böylece Timur, Doğu Deşt-i Kıpçak'ta güçlenen Urus Han'a karşı Toktamış'ı öne çıkarmayı planlamıştı. Ancak Toktamış'a verilen yerler Urus Han'ın elindeydi. Toktamış, Urus Han (ö. 1377) ve ardından oğullarıyla beşinci karşılaşmada (780/1378-79) galip gelmeyi başardı. Ak Orda'da bir vasal bulundurma arzusunda olan Timur, Toktamış'a karşı çok sabırlı davranıyordu. Toktamış, 8 Eylül 1380 tarihinde Kulikovskaya savaşında Ruslar'a yenilerek Kırım'a dönen Batı Deşt-i Kıpçak

hâkimi Mamay Mirza’yı Don nehrine dökülen Kalka ırmağı boyunda mağlûp etti. Böylece yirmi yıldan beri devam eden fetret devrine son verdi ve Cuci ulusunda birliği yeniden sağladı. Hârizm ile Azerbaycan dışında daha önce Altın Orda Hanlığı’na bağlı olan toprakların tamamını ele geçirdi.

Bu zaferden sonra Toktamış Han dikkatini Rusya’ya yöneltti. Rus prensliklerinin zâhiren boyun eğmesini sağlamak, Rus şehirlerinden daha büyük ganimetler elde etmek ve Kulikovskaya savaşının intikamını almak için 23-26 Ağustos 1382 tarihinde Ryazan ve Suzdal knezlerinin desteğiyle Moskova’yı kuşattı. Başarısız olunca da hileye başvurdu ve Moskovalılar’dan alacağı az miktarda para karşılığında kuşatmayı kaldıracağına dair söz verdi. Moskovalılar şehrin kapılarını açınca şehri yerle bir etti ve büyük ganimetlerle geri döndü. Kaynaklarda bu savaş dolayısıyla Moskova’da 24.000 kişinin öldüğü belirtilir. Böylece Toktamış, Altın Orda’nın nüfuz sahasında olan knezliklere de üstünlüğünü kabul ettirdi. Toktamış Han bunun ardından Azerbaycan ile Hârizm’e girdi. 785’te (1383) Timur’un hâkimiyetinde bulunan Hârizm’de kendi adına para bastırdı. Daha sonra Tebriz seferine çıktı (787/1385); ancak Toktamış’ın askerleri sekiz gün boyunca şehre giremedi. Bunun üzerine Toktamış, Moskova’da uyguladığı taktiğe başvurdu. Tebriz halkı 250 tümen altın karşılığında barışı kabul etti. Fakat Toktamış Han antlaşmayı bozarak ordusunu şehre soktu ve Tebriz’i yağmaladı, âlimlerini başşehir Saray’a götürdü. 1387’de Keş’i yağmaladı. Ertesi yıl Timur’un Orta Asya’daki topraklarının sınır kalesi olan Sabran şehrini kuşattı; ardından Otrar yakınlarında Timur’un oğlu Ömer Şeyh’i mağlûp etti, birçok şehir ve köyü yağmaladı. Buhara’yı almak istediyse de başarılı olamadı.

Toktamış Han ile Timur arasındaki ilk karşılaşma Receb 793 (Haziran 1391) tarihinde Kondurca (Kunduzca) ırmağı boyunda vuku buldu. Toktamış Han’ın ordusunu dağıtan Timur çok miktarda ganimet elde etti. Yenilgiye rağmen Toktamış, Deşt-i Kıpçak’taki hâkimiyetini korudu. İki ordu 23 Cemâziyelâhir 797’de (15 Nisan 1395) Terek ırmağı boyunda tekrar karşı karşıya geldi. Zafer yine Timur’un tarafındaydı. Timur bizzat Toktamış Han’ı takip etmek üzere İdil boyunda Ükek’e, ardından Moskova’ya kadar giderek buraları yağmaladı. Timur’un çekilmesinden sonra Toktamış Han 1396’da Kefe’ye hâkim olduysa da Emîr Edigey

Mirza’nın yardımıyla hanlığını ilân eden Timur Kutluk’a yenildi ve Litvanya Prensi Vitovt’a sığındı. Fakat 9 Zilhicce 801’de (12 Ağustos 1399) Vitovt ile Toktamış’ın birleşik ordusu Edigey tarafından bozguna uğratıldı. 1405 yılına kadar devam eden kaçak hayatı sırasında Edigey Mirza onu yakalayabilmek için çok uğraştı. Toktamış Han zor durumda kaldığından Timur’la arasını düzeltmeye teşebbüs ettiyse de Timur’un âni ölümü iyice yalnız kalmasına yol açtı. Bir süre sonra Edigey ve adamları tarafından takip edilirken Karaton ırmağı boyunda atıyla birlikte uçuruma yuvarlanarak öldü. Ölümünden sonra oğulları Altın Orda Hanlığı mirası üzerinde pay almak için mücadeleye girdi. Bunların içinde özellikle Celâleddin, Cabbar Berdi, Kerim Berdi ve Kebek zikredilebilir. Diğer bir oğlu Kadir Berdi 822 (1419) yılında öldürüldü. Toktamış Han gayretli ve mücadeleci bir tabiata sahipti. Ancak bitmek bilmeyen mücadele azmi onu Timur gibi kudretli bir hükümdarla karşı karşıya getirmiş, bu da Altın Orda Hanlığı’nın yıkılmasına zemin hazırlamıştır. Onun Edigey ile olan mücadelesi Nogay, Başkırt, Kazak, Özbek ve Karakalpaklar arasında destanlara konu olmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Zeynüddin, Zeyl-i Târîh-i Güzîde (trc. M. D. Kyazimof-Ziya Bünyadov), Bakü 1990, s. 130-134; Nizâmeddîn-i Şâmî, Zafernâme (trc. Necati Lugal), Ankara 1987, tür.yer.; Şerefeddin, Ẓafernâme (Urumbayev), tür.yer.; Ötemiş Hacı, Çengiznâme (nşr. V. P. Yudin), Alma-Ata 1992, tür.yer.; A. Nasonov, Mongolı i Rusy, Moskova 1940, s. 135-139; Akdes Nimet Kurat, Topkapı Sarayı Müzesi Arşivindeki Altın Ordu, Kırım ve Türkistan Hanlarına Ait Yarlık ve Bitikler, Ankara 1940, s. 19, 33; a.mlf., IV-XVIII. Yüzyıllarda Karadeniz Kuzeyindeki Türk Kavimleri ve Devletleri, Ankara 1972, tür.yer.; a.mlf., Rusya Tarihi, Ankara 1987, s. 95-97; B. Spuler, Die Goldene Horde die Mongolen in Russland (1223-1502), Leipzig 1943, tür.yer.; Zeki Velidi Togan, “Timur’s Campaign of 1395 in the Ukraine and North Caucasus”, Annals of the Ukrainian Academy of Sciences in the U.S., New York 1958, IV, 1358-1371; Nurettin Ağat, Altınordu (Cuçi Oğulları) Paraları Kataloğu: 1250-1502, İstanbul 1976, s. 94-103; Mustafa Kafalı,

Altın Orda Hanlığının Kuruluş ve Yükseliş Devirleri, İstanbul 1976, tür.yer.; a.mlf., “Toktamış”, İA, XII/1, s. 412-420; Charles Halperin, Russia and The Golden Horde, Indiana 1985, s. 56-57, 96, 99; R. Grousset, Bozkır İmparatorluğu (trc. M. Reşat Uzmen), İstanbul 1996, s. 346-385, 403-415; Rizaeddin Fahreddin, Hanı Zolotoy Ordı, Kazan 1996, s. 45-49 (Türkçe trc. İlyas Kamalov, Altın Ordu ve Kazan Hanları, İstanbul 2003, s. 67-72); A. Melek Özyetgin, Altın Ordu, Kırım ve Kazan Sahasına Ait Yarlık ve Bitiklerin Dil ve Üslûp İncelemesi, Ankara 1996, s. 105-106, 251-252; a.mlf., “Altın Ordu Hanı Toktamış’ın Bik Hācī Adlı Kişiye Verdiği 1381 Tarihli Tarhanlık Yarlığı”, TDe., XIII (2000), s. 167-192; L. Gumilöv, Drevnyaya Rusy i Velikaya Stepy, St. Petersburg 2001, s. 565-611; İlnur Mirgaliyev, “Emir Mamay Kem Bulgan Ul?”, Kazan Utları, VIII, Kazan 2001, s. 170-174; Hayrunnisa Alan Akbıyık, “Timur’un Toktamış Üzerine Seferleri ve Altın Orda’nın Yıkılması Meselesi”, Bilig: Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi, sy. 27, Ankara 2003, s. 117-156; D. DeWeese, “Toḳtamis̱ẖ”, EI² (İng.), X, 560-563.

İlyas Kamalov

TOKUZ OĞUZLAR

(bk. DOKUZ OĞUZLAR).

TOLAN, Hüseyin

(1910-1976)

Türk mûsikisi bestekârı.

Selânik'in Karaferye kasabasında doğdu. Babası Karanfilzâde Bekir Efendi, annesi Safiye Hanım'dır. Çocukluk yılları hakkında bilgi yoktur. 1924'te ailece Türkiye'ye göç ederek İstanbul'a yerleştiler. Bir süre Altunizade'de ikamet ettikten sonra Karagümrük'e taşındılar. Hüseyin ortaokulu bitirince Beyazıt Camii ikinci imamı İsmail Efendi'nin (Atay) (Sarı İmam) yanında hıfzını tamamladı. Daha sonra aldığı derslerle iyi bir mevlidhan, gazelhan ve Kur'an okuyucusu olarak yetişti. İstanbul Belediyesi Mezarlıklar Müdürlüğü'ne din görevlisi tayin edildi. Asıl mesleği olan ayakkabıcılığa Kapalıçarşı'daki dükkânında devam etti. 1970-1975 yılları arasında Mahmutpaşa'da Gürün Han'da imamlık yaptı. 23 Ocak 1976'da Karagümrük'teki evinde kalp krizinden öldü ve Topkapı Çamlık Mezarlığı'nda defnedildi.

Tabii ses güzelliğinin yanı sıra bestelediği dinî ve din dışı eserleriyle tanınan Hüseyin Tolan'ın mûsikideki ilk hocası Ali Rıza Şengel'dir. 1928'lerde Şengel'den nota, usul ve makam bilgileri alarak başladığı mûsiki çalışmalarını Refik Fersan, Fahire Fersan, Münir Nurettin Selçuk, Refik Talat Alpman gibi üstatların yanında nazariyat

ve üslûp dersleriyle sürdürdü. Ali Rıza Şengel'in tavsiyesi üzerine Süleymaniye Camii başmüezzini Hâfız Kemal'den mevlid ve gazel tavrı meşketti, ayrıca Vildan Niyazi Ayomak'tan iki yıl kadar mûsiki nazariyatı dersleri aldı. 1940 yılında İstanbul Belediye Konservatuvarı İcra Heyeti'ne okuyucu olarak alındıysa da altı ay sonra istifa etti. Ardından kendini tamamen mûsiki çalışmalarına verdi. Selahattin Pınar, Sadettin Kaynak, Kemal Batanay gibi hocalardan faydalandı. Çarşılı Hüseyin diye tanınan Hüseyin Tolan uzun süre evinde talebelere dinî eserler meşketti ve pek çok talebe yetiştirdi. Bunlar arasında Hüsnü Yetişken, Dursun Çakmak, Necdet Tanlak, İzzet Eskidemir ve Ahmet Muhtar Gölge en tanınmışlarıdır.

Bestekârlığa 1939 yılında başlayan ve bestelerinde “Bekirzâde” mahlasını kullanan Hüseyin Tolan’ın ilk eseri, “Zannederim gönlümü bir şûha bağlarsam geçer” mısraıyla başlayan ferahfezâ şarkısıdır. Eserlerinden tesbit edilen üç tevşih, üç ilâhi, on bir şarkı ve bir köçekçesinin listesini Öztuna (bk. bibl.), bestelerinin güftelerini Rona (bk. bibl.) neşretmiştir. “Evliyâdan himmet aldım” mısraıyla başlayan dügâh, “Bir seher vaktiydi doğdu habîb-i kibriyâ” mısraıyla başlayan rast tevşihleriyle, “Kullarında yok sana lâyık metâ” mısraıyla başlayan ısfahan ramazan ilâhisi günümüzde de okunan eserlerinden bazılarıdır. Ali Rıza Şengel’in dinî eserlerden oluşan iki defterinden birinin Hüseyin Tolan’ın vârislerinde olduğu söylenmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Ali Rıza Sağman, Mevlid Nasıl Okunur? ve Mevlidhanlar, İstanbul 1951, s. 210, 213; Mustafa Rona, 20. Yüzyıl Türk Musikisi, İstanbul 1970, s. 554-557; Gültekin Oransay, “Yayınlanmış Türk Din Musikisi Sözlü Anıtlarının Ezgileyicileri”, AÜ İlâhiyat Fakültesi İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi, III, Ankara 1977, s. 200-201; Öztuna, BTMA, II, 400 (maddenin yazımında Hüseyin Tolan’ın talebelerinden Ahmet Muhtar Gölge’den alınan bilgilerden de faydalanılmıştır).

Nuri Özcan

TOLASA, Harun

(1938-1983)

Divan edebiyatı üzerindeki araştırmalarıyla tanınan bilim adamı.

1 Mayıs 1938'de Seydişehir'de doğdu. İlk ve orta öğrenimini Seydişehir ve Konya'da tamamladı. Askerliğini yaptıktan sonra üniversite öğrenimine başladı; İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü ile İstanbul Yüksek Öğretmen Okulu'nu bitirdi (1964). İki yıl Muğla'da Turgutreis Lisesi'nde edebiyat öğretmenliği yaptı. Ardından Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde Eski Türk Edebiyatı asistanı oldu. Ali Nihad Tarlan'ın gözetiminde yürüttüğü Ahmed Paşa Divanı'nın Tahlili ve Sistematik İndeksi adlı teziyle doktor unvanını aldı (1969). 1970'te iki yıl süreyle Amerika Birleşik Devletleri'ne gönderildi. Tolasa'nın burada edindiği bilgileri değerlendirerek hazırladığı Sehî, Latîfî, Âşık Çelebi Tezkirelerinde Şair Tedkik ve Tenkidi adlı doçentlik tezi (1975), eski Türk edebiyatı alanında bilimsel yöntem uygulaması açısından örnek kabul edilir. 1977'de Ege Üniversitesi'nin Sosyal Bilimler Fakültesi'nde (Edebiyat Fakültesi) Selahattin Olcay ile birlikte Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü'nün kuruluşunu gerçekleştirdi. Profesörlüğe yükseltilmesinden (1982) bir yıl sonra Selçuk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi dekanlığına tayin edildi. Ancak bu görevde çok kısa bir süre çalışabildi ve 31 Ocak 1983'te vefat etti.

Harun Tolasa, eski Türk edebiyatı sahasında doktora tezinden başlayarak alışılmış konuların dışında çalışmalar gerçekleştiren, metot ve usul yeniliklerine açık bir ilim adamı olarak dikkat çeker. Ahmed Paşa'nın Şiir Dünyası adıyla yayımlanan doktora çalışması (Ankara 1973, 2001) divan tahliliyle ilgili pek çok akademik çalışmanın öncüsüdür. Sehî, Latîfî, Âşık Çelebi Tezkirelerine Göre 16. Yüzyılda Edebiyat Araştırma ve Eleştirisi adıyla basılan doçentlik tezi ise (İzmir 1983) yine orijinal çalışmalardan biridir. İlkinde Bursalı Ahmed Paşa'nın hayal dünyasını tesbit için ayrıntılı bir araştırma gerçekleştirilmiş, ikincisinde XVI. yüzyılın üç tezkirecisi, eserlerinde yer alan şairlere yönelik değerlendirmeler açısından

incelenmiştir. Daha sonra bu iki çalışmadan hareketle yeni araştırmalar ortaya konmuştur. Günümüz Türkçesindeki Karşılıklarıyla Şeyhülislâm Bahâyi Efendi Divanı'n-dan Seçmeler (İstanbul 1979) ve Temeşvarlı Osman Ağa: Bir Osmanlı Türk Sipahisinin Hayatı ve Esirlik Hatıraları (İstanbul 1986) Tolasa'nın yayımlanmış diğer eserleridir. Harun Tolasa'nın bunların dışında dergilerde neşredilmiş çok sayıda makalesi ve ansiklopedilere yazdığı maddeler bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Fikret Türkmen, "Prof. Dr. Harun Tolasa", TDEAD (1983), s. 2-4; Mustafa İsen, "Kayıplar/Harun Tolasa", Türkiye Kültür ve Sanat Yıllığı (Ankara 1984), s. 597; Sabahattin Çağın, "Tolasa, Harun", TDEA, VIII, 367-368.

Mustafa İsen

TOLEDO

(bk. TULEYTULA).

TOLUN, Abdülaziz Mecdi

(bk. ABDÜLAZİZ MECDİ EFENDİ).

TOLUNOĞLU CAMİİ

(bk. İBN TOLUN CAMİİ).

TOLUNOĞULLARI

Mısır ve Suriye'de hüküm süren bir Türk-İslâm hânedanı (868-905).

Hânedanın kurucusu Ahmed b. Tolun'un Buhara asıllı bir Türk olan babası Tolun, Halife Me'mûn döneminin önemli kumandanlarındandı. Babasının vefatından (240/854) iki yıl sonra Bizans'a karşı düzenlenen seferlerin merkezi Tarsus'a giden Ahmed b. Tolun, muhtemelen Müstaîn-Billâh'ın halifeliğinin ilk yılında (248/862) Sâmerrâ'ya döndü ve onun güvenini kazanarak saraydaki nüfuzlu kişiler arasında yer aldı. Ardından Mısır Valisi Bayık Bey'in vekili sıfatıyla Mısır'a girdi, bu vesileyle hânedanın temellerini attı (254/868). Dımaşk'taki isyanı bastırmak amacıyla topladığı ordusundaki asker sayısının 100.000'in üstüne çıkması üzerine askerî birlikleri için Sâmerrâ benzeri bir şehir kurarak hükümet merkezini oraya nakletmeye karar verdi. Fustat'ın kuzeydoğusunda Yeşkür dağının eteğinde Katâi semtini tesis etti ve idare merkezini orada yaptırdığı saraya taşıdı (256/870).

Kayınpederi Yârcûh et-Türkî'nin ölümünden (Ramazan 258/Temmuz 872) sonra bütün Mısır Ahmed'in eline geçti. Bu sırada Abbâsî halifeliği, Ahmed b. Tolun'dan malî ve askerî destek istedi. Hilâfet nâibi Muvaffak-Billâh beklediği yardımı alamayınca onun üzerine bir ordu gönderdi. Rakka'ya kadar gelen ordu, on ay burada bekledikten sonra geri döndü. Bu olay Ahmed b. Tolun'un siyasî hayatında bir dönüm noktası teşkil etti; bu tarihten itibaren (877) ismen halifeye bağlı müstakil bir hükümdar gibi hareket etmeye başladı. Halifeliğin içinde bulunduğu durumdan yararlanıp Suriye'yi de egemenliği altına almak için harekete geçti. Suriye seferi sonunda Fırat'ın batısındaki bütün vilâyetlere hâkim oldu; batıda Berka ve Trablusgarp'tan doğuda Fırat nehrine kadar olan topraklar Tolunoğulları'nın idaresine girdi. Suudi Arabistan'ın güneybatısında yer alan Asîr ve civarı da onun egemenliğini tanıdı. Ahmed b. Tolun, 266 (879-80) yılında Ahmedî veya Tolûnî dinarı denilen sikkeler darbettirerek sikkeye halifenin adıyla birlikte kendi adını da yazdırdı. Ahmed b. Tolun'un Suriye ve Filistin'i zaptetmesi ve hemen ardından kendi adına para bastırması Muvaffak-Billâh'ı harekete geçirdi ve onu Mısır valiliğinden azletti. Bunun üzerine

Ahmed b. Tolun hilâfet makamıyla irtibatını kesip bağımsızlığını ilân etti. Onun zamanında Abbâsî halifesinin, isminin hutbelerde okunmasından ve Bağdat'a bir miktar vergi gönderilmesinden başka bir nüfuz belirtisi kalmadı.

270'te (884) vefat eden Ahmed b. Tolun'un yerine oğlu Humâreveyh geçti. Babasından istikrarlı, zengin bir ülke devralan Humâreveyh, kendisine itaat hususunda tereddüt gösteren ağabeyi Abbas'ı isyana başvurabileceği endişesiyle öldürttü. Öte yandan Tolunoğulları'nın başına tecrübesiz birinin geçmesi Muvaffak-Billâh'ı ümitlendirdi ve Suriye'yi almak için ordular göndermeye başladı. Suriye'yi kaybettiği takdirde Mısır üzerindeki hâkimiyetinin sarsılacağını bilen Humâreveyh de Suriye'ye ordular yolladı. Bu arada Abbâsî kumandanlarından Muhammed b. Ebü's-Sâc'ın Humâreveyh'e katılmasıyla el-Cezîre ve Musul'a kadar olan toprakların tamamı Humâreveyh'in eline geçti; Humâreveyh'in gücünü arttırması Abbâsîler'i ona yaklaşmak zorunda bıraktı. 273 yılının Receb ayında (Aralık 886) iki taraf arasında Tolunoğulları'nın Mısır'daki hükümranlığının tanınması, ayrıca Suriye, Filistin, Sugūr, Anadolu ve İrmîniye bölgeleriyle el-Cezîre'nin otuz yıl süreyle onların idaresine verilmesi hususunda bir antlaşma yapıldı. Bizans'la mücadeleye başlayan Humâreveyh özellikle 280 (893) yılından itibaren Bizans üzerine ordular gönderdi; bu mücadele 283'te (896) imzalanan bir barış antlaşmasıyla sona erdi. Halife Mu'tazıd-Billâh, 14 Haziran 893'te Mısır'a yolladığı fermanla Fırat'tan Berka'ya kadar uzanan toprakları Humâreveyh'e verdiğini bildirdi. Zamanla idareyi Vezir Ebü'l-Hasan Ali b. Ahmed el-Mâzerâî'nin eline bırakan Humâreveyh, Dımaşk'ta bulunduğu sırada hizmetçileri tarafından geceleyin uyurken öldürüldü (282/896). Ardından toplanan devlet adamları büyük oğlu Ceyş'e biat ettiler. Humâreveyh'in on iki yıl süren hükümdarlığında Tolunoğulları en parlak dönemini yaşadı. Ancak onun aşırı harcamaları yüzünden hazine boşalmış, ülke âdeta içeriden çökmüştü. Bu sebeple kendisinden sonra gelenler ülkeyi maddî sıkıntılardan ve kısa süre içinde yıkılmaktan kurtaramadılar.

Humâreveyh'ten sonra kumandanlar arasında çıkan rekabet yüzünden ordu bölündü, hânedan mensupları birbirine düştü ve saltanat mücadelesi başladı. Yetkileri ellerine geçiren kumandanlar, Ahmed b. Tolun'un oğulları hayatta iken Humâreveyh'in henüz on dört yaşındaki oğlu Ebü'l-Asâkir Ceyş'i

tahta çıkardıklarından ülkede önemli karışıklıklar meydana geldi ve Tolunoğulları yıkılış sürecine girdi, isyan ve karışıklıklar birbirini izledi. Genç sultan kumandanların tahrikiyle amcalarını tutuklattı; kendini içki, oyun ve eğlenceye verdi. İçki meclislerinde bazı kumandanlara karşı ağır hakaretlerde bulundu ve onları azledeceğini söyledi. Sultanı öldürmek için harekete geçen bazı kumandanlar suikast planlarının önceden öğrenilmesi üzerine kaçmak zorunda kaldılar. Altmış kişi civarında olan bu kumandanlar Mu‘tazıd-Billâh'ın davetiyle Bağdat'a gitti ve her birine hil‘at giydirildi. Bu arada Suriye Valisi Tuğç b. Cüf bağımsızlığını ilân etti. Suriye'de kalan muhalif kumandanlar da isyan çıkardı. İsyancıların niyeti Ceyş'in amcalarını hapisten çıkarıp birini sultan ilân etmekti. Ancak Ceyş, tahta geçirmek istedikleri amcası Nasr'ı (veya Mudar) öldürüp cesedini onların önüne attı. Bunun üzerine âsiler saraya girerek Ceyş'i tahttan indirip tutukladılar ve birkaç gün sonra öldürdüler (283/896). İsyan

sırasında sarayı talan edip yaktılar. Ceyş'in saltanatı altı ay sürdü.

Ceyş'in yerine on dört yaşındaki kardeşi Ebû Mûsâ Hârûn tahta çıkarıldı. Onun zamanında da kumandanlar arasındaki mücadele devam etti. Bu sırada muhalif kumandanların başa geçmesi için İskenderiye'den çağırdıkları sultanın amcası Rebîa b. Ahmed ortadan kaldırıldı (284/897). Diğer taraftan Halife Mu‘tazıd-Billâh'ın Hârûn'un saltanatını 286 (899) yılına kadar onaylamaması yüzünden işler daha da kötüleşti. Mu‘tazıd'ın Tarsus yönetimine müdahale ederek oraya bir vali tayin etmesiyle Sugūr bölgesi fiilen elden çıktı. Suriye'de de Karmatîler isyan etti ve Hama, Humus, Maarretünnu‘mân ile Ba‘lebek'i ele geçirdi. Üzerlerine gönderilen birlikler yenilerek geri çekildi (290/903). Ardından halife Mısır'ı onlardan almaya karar verdi ve Türk asıllı kumandan Muhammed b. Süleyman'ı Suriye ve Mısır'a gönderdi. Kuvvetlerin Mısır'a girişini engellemek için ordusuyla Suriye'ye doğru yola çıkan Hârûn b. Humâreveyh, ülkesinin doğu sınırında Abbâse'de savunma hazırlığı yapıldığı sırada askerler (veya iki amcası) tarafından öldürüldü (Safer 292/Aralık 904).

Tolunoğulları'nın başına Hârûn'un amcası Şeybân b. Ahmed b. Tolun geçirildi. Ancak Şeybân'a güvenmeyen ve artık mücadele etmenin gereksiz olduğunu düşünen kumandanlardan Tuğç b. Cüf ile diğer bazı kumandan ve önde gelen kişiler halifeye bir mektup yazarak Hârûn'un öldürüldüğünü ve

kendilerine eman verilmesi şartıyla hilâfet ordusuna katılmak istediklerini bildirdiler. Onların, birlikleriyle beraber Abbâsî ordusuna katılmasıyla Şeybân zor durumda kaldı. Yanındaki az sayıda askerle birlikte Fustat kapısında karargâh kurup zayıf bir direnme gösterdiyse de askerlerinin önemli bir kısmının karşı tarafa geçmesi üzerine başşehri kuşatan Muhammed b. Süleyman'dan eman istedi ve geceleyin gidip teslim oldu (Rebîülevvel 292/Ocak 905). Ertesi gün Abbâsî ordusu Fustat'a girdi. Meydanın etrafındaki Sudanlı askerlere ait kışlalar yakıldı, kışlalardaki pek çok askerle şehir halkından çok sayıda insan öldürüldü. Böylece Mısır yeniden Abbâsî hâkimiyetine girdi. Sultanlık koltuğunda sadece dokuz gün oturabilen Şeybân'ın, ailesi ve yakınlarıyla birlikte Bağdat'a gönderilmesiyle İslâm döneminde Mısır'da ilk müstakil hânedan olan Tolunoğulları yıkılmış oldu.

Türk-İslâm tarihi ve medeniyeti açısından önemli bir yere sahip bulunan Tolunoğulları müstakil bir devlet olmakla birlikte Abbâsîler'e bağlılıklarını şeklen sürdürdüler; idarî, siyasî, askerî ve adlî teşkilât bakımından önceki kurumları devam ettirdiler. İdarede hânedan mensupları önemli bir yer tutarken görevlere daha ziyade Türk asıllı kişiler getiriliyordu. Tolunoğulları büyük bir kara ordusuna ve güçlü bir donanmaya sahipti. Ahmed b. Tolun Türkler, Sudanlılar, zenciler, Araplar'dan oluşan ve mevcudu 100.000'i aşan bir ordu kurmuştu. Komuta kademesinde Türk kumandanlarının bulunduğu bu ordu başşehir Katâi'in yanı sıra Berka, İskenderiye, Dımaşk, Halep ve Tarsus gibi garnizon şehirlerinde üstlenmişti. Ahmed b. Tolun sahilleri korumak için güçlü bir donanma kurmaya çalışmış, bugün de ayakta olan Akkâ Kalesi'ni ve Akkâ Limanı'nı inşa ettirmiş, Yafa ve İskenderiye'de hisarlar yaptırmıştır. Tolunoğulları'nın Ravza adası, Akkâ, Dimyat ve İskenderiye'de bulunan tersanelerinde binlerle ifade edilen savaş ve ticaret gemileri inşa edilmişti.

Ahmed b. Tolun ve Humâreveyh zamanında Mısır, tarihinin en parlak devirlerinden birini yaşamış, bu devir refah, imar, ilim ve irfan devri olmuştur. Her ikisi de âlim ve edipleri korur, mimari ve kültürel faaliyetleri teşvik ederdi. Dönemin en meşhur şairi Hüseyin b. Abdüsselâm, dil âlimi Muhammed b. Abdullah b. Muhammed b. Müslim ile şair Kāsım b. Yahyâ el-Meryemî, Humâreveyh'in ihsan ve himayesine mazhar olmuştur. Bu devirde ilim ve edebiyat alanında da çalışmalar yapılmıştır. İmam Şâfiî'nin

talebesi Rebî‘ b. Süleyman el-Murâdî, Hanefî fakihleri Kadı Bekkâr b. Kuteybe, talebesi Ebû Ca‘fer et-Tahâvî, mutasavvıf Zünnûn el-Mısrî, dil âlimleri Velîd b. Muhammed et-Temîmî ve Ahmed b. Ca‘fer ed-Dîneverî, matematikçi İbnü’d-Dâye Ahmed b. Yûsuf, göz hastalıklarına dair eser yazan Ebû Ali Halef et-Tûlûnî dönemin önde gelen âlimlerindendir.

Tolunoğulları devrinde Mısır’da ekonomi canlanmış, ziraat önemli ölçüde gelişmiş ve ülkede refah yaygınlaşmış, sulama işlerine önem veren Ahmed b. Tolun ekilebilir arazileri çoğaltmış, yeni su kanalları açtırmıştır. Nil üzerindeki mikyasları ıslah ettirmiş, köprüler yaptırmıştır. Ziraatın yanı sıra dokumacılık başta olmak üzere el sanatları gelişmiş, hükümet tarafından “dârüttırâz” olarak adlandırılan, kaliteli kumaşların dokunduğu bir dokuma evi açılmıştır. Sabun, şeker ve savaş aletleri üretiminde, iç ve dış ticaret alanında önemli ilerleme sağlanmıştır. Kendi adını taşıyan caminin bir tarafına çarşı inşa ettiren Ahmed b. Tolun, Mısır’ın doğu-batı ticaret yolları üzerinde bulunmasını dikkate alarak taşıma amaçlı pek çok gemi ve kayık yaptırmıştır. Tolunoğulları zamanında Asvan bölgenin önemli bir ticaret merkezi haline gelmiş, Arap kabilelerinin bölgeye göçü veya tehciri devam etmiştir. Tolunoğulları’nın altın sikkeleri Râfika, Mısır, Halep, Humus, Tânis ve Dımaşk’taki darphânelerde basılıyordu.

Ahmed b. Tolun’un Katâi semtinde yaptırdığı cami Tolunoğulları’nın mimari alanda ulaştığı üstün seviyeyi göstermektedir. Cebelyeşkür adlı tepe üzerinde inşa edilen yapı günümüzde Mısır’da esas biçimini koruyan en eski camidir. Sâmerrâ Camii’nin minaresine benzeyen, alt tarafı dört köşe, üstü yuvarlak, dıştan rampalı helezonik minaresiyle meşhurdur (bk. İBN TOLUN CAMİİ). Ahmed b. Tolun camide görev yapmak üzere bir doktor görevlendirmiş, cemaatten hastalananların tedavisinde kullanılacak ilâçların bulunduğu bir eczahane kurmuştur. Sultan sarayının yanında dârü’l-imâre, kumandanların evleri, kışlalar ve asker tâlimi için bir meydan yer alıyordu. Hükümdar ayrıca bütün hastaların ücretsiz tedavisi için bir hastahane (bîmâristan) inşa ettirmiştir. Humâreveyh insan kabartmalarıyla süslü, duvarları altın yapraklarla bezeli, Dârüzzeheb adını taşıyan bir saray yaptırmıştır. Avlusunda cıva dolu bir havuzun bulunduğu sarayın bahçesi hoş kokulu çiçekleri, nâdide ağaçları ve hayvanat bahçesiyle tanınıyordu. Bu dönemde hat sanatı da yüksek seviyeye ulaşmıştır. Abdullah b. Muhammed el-Belevî Sîretü Aḥmed b. Ṭolûn adıyla bir eser yazmış,

eserinde Ahmed b. Tolun’un yanı sıra oğlu Abbas, gulâmlar, III. (IX.) yüzyılda Mısır ve civarında cereyan eden olaylar ve Abbâsî halifeliği hakkında bilgi vermiştir.

TOLUNOĞULLARI HÜKÜMDARLARI

Ahmed b. Tolun 254/868

Humâreveyh 270/884

Ceyş b. Humâreveyh 282/896

Hârûn b. Humâreveyh 283/896

Şeybân b. Ahmed b. Tolun 292/905

BİBLİYOGRAFYA

Kindî, el-Vülât ve’l-ḳuḍât (Guest), s. 149-250; İbn Abdülhakem, Fütûḥu Mıṣr (Torrey), s. 247; Ya‘kūbî, Târîḫ, II, 508-509; Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), IX, 456-666; Arîb b. Sa‘d, Ṣılatü Târîḫi’ṭ-Ṭaberî (Taberî, Târîḫ [Ebü’l-Fazl], XI içinde), tür.yer.; Belevî, Sîretü Aḥmed b. Ṭolûn (nşr. M. Kürd Ali), Dımaşk 1358, s. 33-351; Muhammed b. Abdülmelik el-Hemedânî, Tekmiletü Târîḫi’ṭ-Ṭaberî (Taberî, Târîḫ [Ebü’l-Fazl], XI içinde), tür.yer.; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, VII, 133-537; Safedî, el-Vâfî, VI, 430-432; İbn Haldûn, el-ʿİber, IV, 297-646; Kalkaşendî, Ṣubḥu’l-aʿşâ (Şemseddin), IX, 20-27; Makrîzî, el-Ḫıṭaṭ, I, 304-320; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü’z-zâhire, III, 1-142; Süyûtî, Ḥüsnü’l-muḥâḍara, I, 594-595; Zaky Mohamed Hassan, Les Tulunides, Paris 1923; Hasan Ahmed Mahmûd, Ḥaḍâretü Mıṣr el-İslâmiyye: el-ʿAṣrü’ṭ-Ṭûlûnî, Kahire, ts. (Dârü’l-fikri’l-Arabî); Tolunoğulları ve Paraları, İstanbul 1972; Bosworth, İslâm Devletleri Tarihi, s. 55-57; Hakkı Dursun Yıldız, İslâmiyet ve Türkler, İstanbul 1980, tür.yer.; a.mlf., “Ahmed b. Tolun”, DİA, II, 141-143; Ahmed Muhtâr el-Abbâdî-Seyyid Abdülazîz Sâlim, Târîḫu’l-baḥriyyeti’l-İslâmiyye fî Mıṣr

ve’ş-Şâm, Beyrut 1981, s. 46-60; Ahmed Muhtâr el-Abbâdî, Fi’t-Târîḫi’l-ʿAbbâsî ve’l-Fâṭımî, İskenderiye 1987, s. 128-140; Hasan İbrâhim, İslâm Tarihi, IV, 26-36, 155-158, 188, 219-223, 369-371; Reşîd Abdullah el-Cümeylî, Dirâsât fî târîḫi’l-ḫilâfeti’l-ʿAbbâsiyye, Bağdad 1987, s. 337-355; Ahmed Abdürrâzık Ahmed, Târîḫu Mıṣr ve âs̱âruha’l-İslâmiyye, Kahire 1993, s. 87-157; Nadir Özkuyumcu, İbn Zülâk’ta İlk Müslüman Türk Devletleri Tolunoğulları ve Ihşidîler, İzmir 1996, tür.yer.; a.mlf., “Tolunoğulları”, Türkler (nşr. Hasan Celal Güzel v.dğr.), Ankara 2002; V, 15-38; Ebülfez Elçibey, Tolunoğulları Devleti: 868-905 (haz. Fazil Gazenferoğlu-Selçuk Akın), İstanbul 1997; Fethî Abdülmuhsin Muhammed, eş-Şiʿr fî Mıṣr fî ẓılli’d-devleteyn eṭ-Ṭûlûniyye ve’l-İḫşîdiyye, Kahire 1421/2000; Nesimi Yazıcı, İlk Türk-İslâm Devletleri Tarihi, Ankara 2002, s. 75-91; Saim Yılmaz, Mu’tazıd ve Müktefî Döneminde Abbâsîler, İstanbul 2006, s. 176-211; a.mlf., “Halife Mu‘tezid Döneminde (279-289/892-902) Abbasî-Tolunoğulları İlişkileri”, Sakarya Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, II, Adapazarı 2005, s. 171-199; Sâlih Yûsuf Ma‘tûk, “el-Ḥayâtü’l-ʿilmiyye fi’l-ʿahdeyni’ṭ-Ṭûlûnî ve’l-İḫşîdî”, Mecelletü Külliyyeti’d-dirâsâti’l-İslâmiyye ve’l-ʿArabiyye, sy. 1, Dübey 1990, s. 157-178; Şinasi Altundağ, “Tolunlular”, İA, XII/1, s. 430-439; M. S. Gordon, “Ṭūlūnids”, EI² (İng.), X, 616-618.

Nadir Özkuyumcu

TOMANBAY

Ebü'n-Nasr el-Melikü'l-Eşref Tomanbay (ö. 923/1517)

Son Mısır Memlük sultanı (1516-1517).

879 (1474-75) yılında doğduğu kabul edilir. Kendisini amcası Kansu (Kansav) Gavri satın aldığı için nisbesinde "min Kansav el-Gavrî" ifadesi geçer. Çerkez asıllı olan Tomanbay (Tumanbay) satın alınmasının ardından dönemin sultanı Kayıtbay'a sunuldu ve onun memlükleri arasına girdi. Kayıtbay'ın 1496'da ölümüne kadar Kitâbiye memlükleri arasında yer buldu. Daha sonra Kayıtbay'ın yerine geçen oğlu el-Melikü'n-Nâsır Nâsırüddin Muhammed kendisini âzat etti; önce câmedâr, ardından sultanın muhafız kıtasında haseki sıfatıyla görevlendirildi. Amcası Kansu Gavri'nin sultan olduğu 906 (1501) yılına kadar bu görevde kaldı ve onun sultanlığıyla birlikte "onlar" emirliğine yükseltildi. 910'da (1504) Kansu Gavri'nin oğlu Muhammed ölünce sultan yeğenini tablhâne emirliğine getirdi ve oğlunun yerine şâd eş-şarabhâne görevini verdi. 913 (1507) yılına kadar bu görevde kalan Tomanbay aynı yıl ed-devâdâr el-kebîr olan Emîr Özdemir vefat ettiğinden onun yerine tayin edildi. Bunun yanı sıra kâşifü'l-küşşâf ve el-üstâdâriyyetü'l-âliye görevlerini de üstlendi. 922'de (1516) Osmanlı Hükümdarı Yavuz Sultan Selim'e karşı Suriye seferine çıkan Kansu Gavri onu nâibü'l-gaybe olarak bıraktı ve yokluğunda ülkeyi yönetmekle yükümlü kıldı. Tomanbay bu görevi esnasında güvenliğe çok önem verdi, disiplinli davrandı, bundan dolayı halk ve asker tarafından çok sevildi. Bir süre sonra Kansu Gavri'nin Mercidâbık Savaşı'nda yenilip savaş alanında ölmesi üzerine kimin sultan olacağı konusu gündeme geldi. Bu sırada ülke çok olumsuz şartlar içinde bulunuyordu. Osmanlı Devleti'ne karşı önemli bir savaş kaybedilmiş, Suriye toprakları elden çıkmıştı; Kansu Gavri'nin yanında bulunan halife ve pek çok emîr Osmanlı Devleti'ne esir düşmüştü. Mağlûp ordu ve emîrler bozgun yüzünden perişan bir halde yaklaşık iki ay sonra Mısır'a dönebildi. Memlük Devleti bu süreçte sultansız kalmış ve hutbe halife adına okunmuştu.

Kahire'ye gelen emîrlerin ilk işi, sultanın yokluğunda ülkeyi güzel bir

şekilde idare eden Tomanbay'a sultanlık teklif etmek oldu. Ancak Tomanbay bu sırada sultanlığın ne anlama geldiğini iyi bildiğinden bu öneriyi kabul etmek istemedi. Fakat devrin şeyhlerinden Ebüssuûd Efendi'nin araya girmesi ve Memlük emîrlerine isyan ve ihanet etmeyeceklerine dair yemin ettirmesiyle sultanlığa razı oldu. Halifenin o sırada Kahire'de bulunan yaşlı babası vasıtasıyla 13 Ramazan 922'de (10 Ekim 1516) Cuma günü gerekli törenler yapılarak saltanat kendisine bırakıldı. Tomanbay bu şartlarda sultanlık görevini kabul etmekle

büyük bir cesaret göstermişti. Öte yandan Osmanlı ordusu fazla bir güçlükle karşılaşmadan Dımaşk'a kadar ilerledi. Yavuz Sultan Selim önce Tomanbay'a bir mektup yollayarak onu kendisine itaat etmeye çağırdı. Suriye'den gelen bilgiler Kahire'de büyük bir paniğe yol açmıştı. Tomanbay durumu yatıştırmak için büyük gayret gösterdi. Yavuz'un gönderdiği mektubun üzerinden bir ay geçmişti; bu defa on beş kişilik bir Osmanlı elçilik heyeti 10 Aralık 1516'da Kahire'ye geldi. Heyetin getirdiği ikinci mektupta Tomanbay'a barış teklif ediliyor ve şartları kabulü halinde Gazze'den Mısır'a kadar uzanan yerlerde Osmanlı sultanının nâibi olabileceği, aksi takdirde Osmanlı ordusunun Mısır'a yürüyeceği bildiriliyordu. Tomanbay teklifi kabul etmeyi düşünüyordu; ancak Suriye'de yenilen emîrlerin intikam hırsı ve Osmanlı hükümdarının mektuplarındaki ağır ifadeler onu bundan alıkoydu ve Osmanlı elçilerinin öldürülmesini emretti. Bu esnada, daha önce Tomanbay'ın Gazze'ye yardım için gönderdiği Canbirdi Gazâlî kumandasındaki Memlük ordusu, Vezîriâzam Sinan Paşa'nın emrindeki Osmanlı ordusuna yenildiğinden Canbirdi yanında az sayıdaki askerle birlikte Kahire'ye döndü. Artık Osmanlılar'ın Mısır'a hücum edeceği açıktı. Tomanbay büyük bir gayret göstererek bozgunlardan artakalan Memlük ordusunu derleyip toparlamaya çalıştı. Başlangıçta Osmanlı ordusunu çölün bittiği yer olan Sâlihiye mevkiinde karşılamak düşüncesindeydi. Çünkü Osmanlılar çölü geçerken çok yorgun düşeceklerdi ve bu da iyi bir fırsat demekti. Fakat Memlük emîrleri onunla aynı fikirde değildi. Sonunda savaşın Kahire dışındaki Ridâniye'de yapılması kararlaştırıldı. Bunun üzerine bölgede derin siperler kazıldı ve İskenderiye ile Kahire Kalesi'ndeki bazı toplar getirilip buralara yerleştirildi.

Tomanbay bu hazırlıkları yaparken Osmanlı ordusu Dımaşk'tan hareket etti.

Bir süre sonra Gazze’de bütün ordu bir araya geldi ve çölü geçmek üzere yola çıktı. 22 Ocak 1517’de Ridâniye’ye ulaştı ve Memlük ordusunun karşısında mevzi tuttu. Yavuz Sultan Selim ordusunu ikiye bölerek bir grubun Memlükler’in beklediği yönden, diğer grubu Mukattam dağının çevresinden dolaştırıp yandan hücum etmesini sağladı. Osmanlılar’ın elindeki hafif toplar ve piyadelerin kullandığı tüfekler savaşın kaderini belirledi. Bir ara Tomanbay yanındaki birliklerle cesurca bir hücuma kalkıp Osmanlı ordusunun merkezine yüklendi. Ancak başarısız olunca Hadım Sinan Paşa’nın kumanda ettiği sağ kanat üzerine yürüdü, bu harekât sırasında Sinan Paşa öldürüldü. Bununla beraber Memlük ordusu tam anlamıyla dağılmıştı. Tomanbay dağılan birlikleri toplamak için Saîd tarafına doğru geri çekildi. Savaştan bir gün sonra Osmanlı ordusu Kahire’ye girdi. Fakat 28 Ocak gecesi Tomanbay etrafına topladığı 10.000 (veya 7000) kadar askerle âniden şehre geri döndü. Yapılan sokak savaşları neticesinde Kahire’nin büyük bir kısmını ele geçirdiyse de bu başarısı uzun sürmedi ve şehirde sadece üç gün tutunabildi; Osmanlılar’ın ağır baskısı karşısında şehri terketmek zorunda kaldı. Nil’i gemiyle geçip Saîd taraflarına gitti. Fakat Tomanbay’ın mücadeleden vazgeçmeye niyeti yoktu. Bu sebeple yine asker toplamak amacıyla hazırlıklara girişti; bir taraftan da Yavuz Sultan Selim’e elçi yollayıp barış teklifinde bulundu. Osmanlı sultanı bir antlaşma metni hazırlatıp Tomanbay’a gönderdi, ancak elçiler yolda öldürüldü. Muhtemelen Tomanbay bu manevralarla etrafına daha fazla kuvvet toplanması için zaman kazanmak istiyordu. Yapılan üçüncü savaşı da Osmanlılar kazandı. Tomanbay kendisi için güvenli olduğunu düşündüğü Terrûce bölgesine kaçtı. Burada ihanete uğrayarak yakalandı ve zincirlerle bağlandıktan sonra kendisini almaya gelen Osmanlı birliklerine teslim edildi (30 Mart 1517). Yavuz Sultan Selim’in huzuruna getirildiğinde bir hükümdar gibi karşılandı. Cesaretinden dolayı Tomanbay’ın bağışlanacağı düşünülürken artık halkının ondan ümidini kesmesi ve yeni bir isyan ihtimalinin ortadan kaldırılması gibi gerekçelerle, özellikle de Canbirdi ve Hayır Bey’in tavsiyeleriyle yakalandıktan on dört gün sonra 21 Rebîülevvel 923 (13 Nisan 1517) tarihinde Kahire kapılarından Bâbüzüveyle’de asıldı. Cesedi üç gün asılı kaldıktan sonra törenle amcası Kansu Gavri’nin kendisi için yaptırdığı medreseye defnedildi. Kaynaklarda Tomanbay’ın son derece cesur, mücadele azmi kuvvetli, hayır sahibi, edepli, dindar olduğu ve bazı haksız vergileri kaldırdığı belirtilir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn İyâs, Bedâʾiʿu'z-zühûr, V, 102-177; Şükrî-i Bitlisî, Selîmnâme (nşr. Mustafa Argunşah), Kayseri 1997, s. 263-286; Hadîdî, Tevârîh-i Âl-i Osmân (nşr. Necdet Öztürk), İstanbul 1991, s. 410-416; İbn Zünbül, Âḫiretü'l-Memâlîk (nşr. Abdülmün'im Âmir), Kahire 1962, s. 22-145; Celâlzâde Mustafa Çelebi, Selîmnâme (nşr. Ahmet Uğur-Mustafa Çuhadar), Ankara 1990, s. 196-202; S. Lane-Poole, History of Egypt in the Middle Ages, London 1924, VI, 352-355; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, II, 287-291; İbrâhim Ali Tarhan, Mıṣr fî ʿaṣri devleti'l-Memâlîki'l-Çerâkise, Kahire 1960, s. 180-199; Selâhattin Tansel, Yavuz Sultan Selim, Ankara 1969, s. 135-141, 152-190; N. İvanof, el-Fetḥu'l-ʿOs̱mânî li'l-aḳṭâri'l-ʿArabiyye (trc. Yûsuf Atâullah), Beyrut 1988, s. 67-70; Kâzım Yaşar Kopraman, "Memlûkler", Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi, İstanbul 1989, VI, 528-540; Ahmed Abdürrahîm Mustafa, "el-ʿArab fî ẓılli'r-râbıṭati'l-ʿOs̱mâniyye", el-ʿAlâḳātü'l-ʿArabiyyetü't-Türkiyye, [baskı yeri yok] 1991, I, 120-121; Saîd Abdülfettâh Âşûr, el-ʿAṣrü'l-Memâlîkî fî Mıṣr ve'ş-Şâm, Kahire 1994, s. 199-206, 272; Enver Zakleme, el-Memâlîk fî Mıṣr, Kahire 1995, s. 89-92; D. Ayalon, "The End of the Mamlûk Sultanate", St.I, LXV (1987), s. 125-148; Feridun Emecen, Zamanın İskenderi, Şarkın Fatihi: Yavuz Sultan Selim, İstanbul 2010, s. 251-298; a.mlf., "Ridâniye Savaşı", DİA, XXXV, 87-88; M. C. Şehabeddin Tekindağ, "Tumanbay", İA, XII/2, s. 54-57; P. M. Holt, "Ṭūmān Bāy", EI² (İng.), X, 621-622.

Cüneyt Kanat

TOMAR-ı TURUK-ı ALİYYE

(طومار طرق عليّه)

Sâdık Vicdânî'nin (ö. 1939) tarikatlar ve silsileleriyle ilgili eseri.

Kitapta Kādiriyye ve Halvetiyye tarikatları şubeleri ve silsileleriyle ele alınmış, ayrıca bazı tasavvuf kavramlarının açıklamasına yer verilmiştir. Müellif önsözde (ifade), büyük tarikatların silsilenâmelerini içeren bir külliyat meydana getirmek amacıyla çalışmalara başladığını belirttikten sonra eserini ıstılahlar ve silsileler şeklinde iki kısım halinde planladığını, birinci kısma Kāmûs-ı Turuk-ı Aliyye, ikinci kısma Tomar-ı Turuk-ı Aliyye adını verdiğini kaydeder. Ancak müellifin bu planını tam olarak gerçekleştiremediği anlaşılmaktadır. Nitekim Kāmûs-ı Turuk-ı Aliyye serisi halinde yayımlanmış herhangi bir eser bulunmamaktadır. Sâdık Vicdânî'nin bu kısma ait olduğunu belirttiği (Tomar-Melâmîlik, s. 13) sûfî ve tasavvuf kavramlarına dair eseri, Sûfî ve Tasavvuf Kelimelerinin Asıl ve Menşe'leri Hakkında Tedkîkāt ve Muhâkemât adıyla (İstanbul 1340-1342) Tomar-ı Turuk-ı Aliyye serisinin dördüncü kitabı olarak neşredilmiştir. Bu serinin ilk üç kıtabı Melâmîlik (İstanbul 1338-1340), Kādiriyye Silsilenâmesi (İstanbul 1338-1340) ve Halvetiyye Silsilenâmesi (İstanbul 1338-1341) başlıklarını taşır.

Tomar-ı Turuk-ı Aliyye serisine Melâmîlik kitabıyla başlamasının özel bir sebebi bulunmadığını, Melâmîlik'le ilgili notlar diğerlerinden daha önce hazırlandığı için seriye bununla başladığını söyleyen

müellif, tarikatlar serisi içinde yer verilmiş olsa da Melâmîliğin aslında müstakil bir tarikat değil değişik tarikatlarda amaca riyasızca ulaşmak için benimsenen bir yol ve meşrep olduğunu vurgular. Kitabına tasavvufun kaynağı hakkında Hıristiyanlık, İran, Hint veya Yunan etkisinden söz eden şarkiyatçıların yanıldığını belirterek başlayan Sâdık Vicdânî tasavvufun Kur'an ve Sünnet'e dayandığını delilleriyle ortaya koyar. Ardından Melâmetîliğin Kalenderî tavırdan farkını ele alır. Müellif birinci kısımda şeriat ve tarikat kavramlarını açıklayıp tarikatların doğuşuna temas eder,

ikinci kısımda “Devre-i Vustâ Melâmîliği” başlığı altında Bayrâmî Melâmîleri’ni anlatır. Burada, tevhid ve kısımlarıyla ilgili açıklamanın yanı sıra Melâmîliğin esaslarını anlatan Sarı Abdullah Efendi’nin “Meslekü’l-uşşâk” adlı uzunca kasidesine ve La‘lîzâde Abdülbâki’nin buna yazdığı zeyle de yer verilir. Üçüncü kısımda Muhammed Nûrü’l-Arabî’ye nisbet edilen son dönem Melâmîliğini anlatan müellif, Harîrîzâde’nin Tibyân’daki görüşüne uyarak Nûrü’l-Arabî’nin bir Nakşibendî-Müceddidî şeyhi olduğunu ve Melâmiyye-i Nûriyye diye anılan son dönem Melâmîliğinin Nakşibendiyye’nin bir şubesi olarak kabul edilmesi gerektiğini belirtir. Eser şeriat-tarikat birlikteliğinin vurgulandığı hâtime ile sona erer. Kādiriyye Silsilenâmesi’nde Kādiriyye tarikatının kurucusu Abdülkādir-i Geylânî’nin hayatı ve halifeleriyle tarikatının silsilesi ve şubeleri ele alınmıştır. Ricâlü’l-gayb, hırka, evrâd ve ezkâr gibi tasavvuf kavramlarının açıklamasının yapıldığı kitapta Kādiriyye-Eşrefiyye evrâdının metni, tercümesi ve şerhine yer verilmiştir. Halvetiyye Silsilenâmesi’nde Hz. Peygamber’den itibaren tarikatın kurucusuna kadar silsilede mevcut şeyhler ilgili kaynaklardaki bilgiler değerlendirilerek tesbit edildikten sonra tarikatın pîri Ömer el-Halvetî ve ikinci pîr Yahyâ-yı Şirvânî’nin hayatı anlatılmış, ardından tarikatın temel esasları, evrâd, ezkâr ve âdâbı üzerinde durulmuştur. Eserin üçte ikilik bölümü Halvetiyye’den ayrılan kollara ve bunların silsilelerine tahsis edilmiştir. Ana kollardan Rûşeniyye’nin ele alındığı bölümde bu kolun kurucusu Dede Ömer Rûşenî’nin Resûl-i Ekrem hakkındaki na‘tı ile tasavvuf tarifleri ve sûfînin özelliklerini içeren iki manzumesi kaydedilmiştir. Eser, yardımlarından dolayı müellifin Hüseyin Vassâf’a teşekkürünü de ihtiva eden bir hâtime ile son bulmaktadır. Serinin dördüncü kitabında sûfî ve tasavvuf kelimelerinin kaynağı, tarifleri, bir kavram olarak ortaya çıkışları üzerinde genişçe durulmuştur.

Sâdık Vicdânî yararlandığı kaynakları ve ilgili çalışmaları çoğunlukla metin içinde, yer yer de dipnotta kaydetmiştir. Kaynaklardaki bilgileri doğrudan aktarmayıp bunları değerlendirmiş, zaman zaman birtakım düzeltmelerde bulunmuş, birbiriyle çelişen bilgiler söz konusu olduğunda kendi tercihini de belirtmiştir. Bu açıdan eser akademik nitelikte bir çalışma sayılabilir. Metinde bazı manzum ifadelere de yer verilmiştir. Eser, İrfan Gündüz tarafından Tarikatler ve Silsileleri (Tomar-ı Turuk-ı Aliyye): Melâmiyye Kâdiriyye Halvetiyye Sofi ve Tasavvuf adıyla Latin harflerine çevrilip sadeleştirilerek yayımlanmıştır (İstanbul 1995). Müellif Rifâiyye

Silsilenâmesi, Mufassal Nakşıbendiyye Silsilenâmesi ve Mufassal Bektâşiyye Silsilenâmesi adlı kitapları da neşredeceğini duyurduğu halde (Sûfî ve Tasavvuf, s. 4, not: 1) bunu gerçekleştirememiştir. Bunlardan Rifâiyye ve Nakşibendiyye'ye ait müsveddeler kayıptır; Bektâşiyye'nin Enderun Kitabevi tarafından yayımlanacağı bildirilmişse de (Sâdık Vicdânî, Tarikatler ve Silsileleri: Tomar-ı Turuk-ı Aliyye, haz. İrfan Gündüz, s. 257, not: 97) bu yayın henüz gerçekleşmemiştir. Müellifin neşredilen eserlerindeki ifadelerinden Bedeviyye Silsilenâmesi ile (Tomar-Melâmîlik, s. 11) Celvetiyye Silsilenâmesi'ni de hazırlamakta olduğu veya hazırlamayı planladığı anlaşılmaktadır (Tomar-Halvetîlik, s. 16, not: 1, 19).

BİBLİYOGRAFYA

Tomar-Melâmîlik, s. 11, 13; Tomar-Halvetiyye, s. 16, not: 1, 19; Sâdık Vicdânî, Tomar-ı Turuk-ı Aliyye'den Sûfî ve Tasavvuf, İstanbul 1340-42, s. 4, not: 1; a.mlf., Tarikatler ve Silsileleri: Tomar-ı Turuk-ı Aliyye (haz. İrfan Gündüz), İstanbul 1995, s. 257, not: 97; Semih Ceyhan, "Sâdık Vicdânî", DİA, XXXV, 401-402.

Reşat Öngören

TONGA ALP ER

(bk. EFRÂSİYÂB).

TONOZ

Geleneksel mimaride sıkça kullanılan yarım silindir formunda örtü.

Grekçe'deki tholostan (kubbe, yuvarlak yapı) Ortaçağ Rumcası ile Türkçe'ye aktarılan tonoz Osmanlı yapı teknolojisine ilişkin kayıtlarda bu şekliyle yerleşmiştir. Çoğunlukla dikdörtgen planlı mekânları örten üst yapı unsurudur. Çelik putrel ve betonarme kirişin henüz bulunmadığı geleneksel mimaride uzun açıklıkları tek parçalı atkılarla geçmek statik bakımdan elverişsiz, malzeme kullanımı bakımından ekonomik sayılmadığı için kemerin tekrarlanarak sürdürülmesiyle daha uygun bir örtü elemanı bulunmuştur. Böylece mekânın planıyla örtüşen içbükey bir kabuk elde edilmiş, bu örtünün taşıyıcı gücü de arttırılmış olduğundan bu kabuk aynı zamanda üst katın tabanını teşkil etmiştir. Taşıyıcı işlevi dolayısıyla alt katlarda tercih edildiği gibi aynı doğrultuda uzunlamasına kesintisiz gelişen hacimlerin üzerine de uygulanabilen tek örtü tonozdur. Eğrisel bir örtünün kemer-tonoz ayırımında tanımlanabilmesi için profil şekli ve genişlik ölçüsü yeterli değildir. Bu konumdaki bir örtüye tonoz denebilmesi için derinliğin açıklıktan daha fazla olması gerekir. Bu özelliklere uygun örtücü unsur profili ve örttüğü alanın planına bağlı şekilde değişen biçimler sunduğundan her defasında ortaya çıkan çözümler farklı adlarla anılmaktadır. Karşılaşma ve bağlantı tarzlarına göre aynalı/manastır, kaburgalı, mâil/eğri, çapraz/verev, halka, haç, tekne, yıldız, yelpaze bunlardan birkaçıdır.

Bilinen en yalın formuyla uzunlamasına kesilmiş bir silindir yarısı demek olan tonozun alt sınırında güçlü bir taşıyıcıya oturması zorunludur. Bu destek, eğrisel örtünün doğal olarak kendi ağırlığını taşıdığı gibi bazı durumlarda tonozun taşıdığı üst katların toplam düşey yükünü karşılayabilmek için de gereklidir. Böylece üstü örtülen bir mimari mekânda yükleri ayaklara aktaran tonoz yayının içi eyvan uygulamalarında olduğu gibi tamamen boş bırakılabilir veya yapı planındaki bu kısa taraf bir perde duvarıyla örülebilir. Bu duvar ağırlık taşımadığından bu yüzde her ölçüde açıklık bırakılabilir. Tonoz örtülü bir yapının uzun kenarı çoğu defa kesintisiz bir duvar ya da güçlü destek sıralarıyla taşınabilir. Her iki

durumda da taşıyıcı uzun cephelere yerleştirilecek kapı ve pencere gibi açıklıkların ölçüsünün sınırlı tutulması gerekir.

En yalın ve yaygın kullanılan tonoz formu, kemer profiline göre yuvarlak veya sivri kesitli olan bu örtü beşik tonoz diye adlandırılır. Malzemeye bağlı şekilde kendi ağırlığı, kubbe ya da üst katlardan gelen yükler taşıyıcı duvara aktarılırken aynı zamanda yanlara itiş söz konusudur. Bu durumda duvar kalınlığı arttırılmaktadır ve üzengi noktalarında demir gergiye ya da takviye kemeri şeklinde payandaya ihtiyaç duyulabilir. Statik sebeplerin zorunlu kıldığı işlev-form bağlantısı kemerdeki zengin çeşitlemeleri tonozda imkânsız kılar. Alttan silindirik içbükey örtü halinde görülen tonoz, kemer profillerine göre yuvarlak veya sivri kesitli bir örtü olarak beşik tonoz adıyla tanımlanan tiptir. Mekânın uzun ekseninde sürdürülen bu örtüde yer yer daha kalın kesitlerle pekiştirilmiş ara kemerler bir kaburga sistemi halinde sıralanır. Dörtgen planlı hacimleri örten tonoz basık bir kubbeyi anımsatan merkezî bir tanım kazanmakta, köşelerden ortaya doğru yükselen eğri ara kesitlerle ve üstte düz bir yüzeyle zenginleştirilmekte yahut bu profiller dilimler ve mukarnasla dolgulanabilmektedir. Dik açıyla birbirine bağlanan uzun hacimlerin kesişme alanında karşılaşan tonozlar parabolik bir tasarımla kaynaştırılmaktadır. Birbirine dik bağlanan iki hacmin kavuşma bölgesindeki örtü yüklerin farklı oluşu, teknik bilgi ve mimari üslûba bağlı olarak çapraz ya da haç tonoz adı verilen çözümle ortaya çıkmaktadır. Bütün yükün köşelerde toplandığı bu uygulama Gotik mimaride zenginleştirilmiştir.

Tonoz inşasında ilk ve basit bir buluş en eski çözümü hazırlamıştır. İki taşın ters “V” biçiminde çatılması, bunun yetersiz kalması halinde birkaç blokun kaydırılmasıyla bindirme tonoz elde edilmiştir. Arkeolojide “potern” diye adlandırılan ilk tonozlar daha çok yer altı geçitleri ve gizli dehlizlerin yapımında milâttan önce 2000’lere kadar inen örneklerle Mısır ve Hitit kültür çevrelerinde görülür. Yunan ve Roma kültür çevresinde daha çok kanalizasyon tesisi, askerî amaçlı tünel yapımı ve bazı tapınakların alt katında dehliz olarak uygulanan tonoz toprak üstü mimaride yaygın bir kullanıma sahip değildir. Sâsânî devrinde Mezopotamya ve İran’daki anıtsal mimarinin önemli uygulamalarında bölgedeki taş malzemenin yetersizliği kerpiç ve tuğla malzeme kullanımını zorunlu hale getirirken tuğla örme teknolojisinin eğrisel örtü inşasındaki avantajı kemer ve kubbe yanında

tonozu da geliştirmiştir. Uzun süre köprülerde ve ateşgâhlarda uygulanan bu örtü Sâsânî mimarisinde başarıyla uygulanmıştır. Nitekim Bağdat'ın doğusunda Dicle kıyısındaki Ktesifon (Tizfun) Sarayı'nda uzun koridorlar ve büyük eyvanlar derin bir tonozla örtülmüştür. I. Şâpûr Sarayı'ndan kalan Tâk-ı Kisrâ (Hüsrev Kemeri) elips formlu devâsâ bir örtüdür.

Mimaride İran-Asya gelenekleri yanında malzeme olarak taştan geniş ölçüde yararlanılan Anadolu'da ortaya çıkan ilk Türk eserlerinde her iki malzeme kullanılarak tonoz uygulamasına devam edilmiştir. Selçuklu dönemi yapılarının uzunlamasına gelişen hacimlerinde hemen daima hâkim örtü olan tonoz kervansaraylarda kesme taş örgüyle üstteki toprak dam için güçlü bir destek oluşturur. Bu tür yapıların ahır ve depo hacimlerini teşkil eden uzun duvarlar dolayısıyla yapının direncini arttırmak üzere yer yer içeriye çıkıntı yapan pilastırlar, tonoz kesiminde belirli aralıklarla tekrarlanan takviye kemerleri halinde devam ettirilmekteydi. Medrese eyvanlarını üstten kavrayan taş veya tuğla tonoz benzer işlev görmekteydi. Her iki yapı tipinde, hatta ibadet yapılarındaki

taçkapılarda girişi hazırlayan büyük kemer derin bir tonoza dönüşerek bu unsura bir eyvan görünüşü kazandırıyordu. Kümbet mimarisinde taçkapı ve iç mekân tonozla örtüldükten başka toprak altı katı (kripta) hemen daima bir tonozla kapatılarak üst kat için sağlam bir alt yapı sağlanıyordu.

Anadolu Türk mimarisinin gelişme sürecindeki asıl değişme kubbe-mekân ilişkisinde yoğunlaştığından tonozun konumu da buna göre değişmiştir. Medrese, kervansaray ve türbelerde üst örtü bağlamında fazlaca bir değişim görülmezken köklü değişme temel ibadet yapıları olan camilerde ortaya çıkmaktadır. Selçuklu ve Beylikler dönemleri boyunca enlemesine gelişen ibadet mekânlarında bölünmüş uzun hacimler tonozla örtülmüştür. XV. yüzyıldan itibaren genişletilen merkezî orta mekân teknik bakımdan ancak kubbeyle örtülebileceğinden bu süreçte uzunlamasına mekânları örten tonozun konumu buna göre değişmiş, bu unsur mekânlardaki galerilere (dâhilî tarik), ana binanın dışındaki uzun mekânlara (hâricî tarik), son cemaat yerine ya da avlu revaklarına doğru kenara çekilmiştir. Osmanlı mimarisinde yaygın biçimde arasta ve kapalı çarşıları örten tonoz, sokak işlevi gören alt geçitlerle bunun üzerine inşa edilen çeşitli hacimleri taşıdığından en akılcı çözümlerle uygulanmıştır. İstanbul'da klasik Osmanlı

eserlerinin son örneklerinden sayılan Eminönü Yenicami Külliyesi’nde hünkâr kasrı altındaki tonozlu geçişle Hekimoğlu Ali Paşa Külliyesi’ndeki kütüphane altındaki tonozlu geçiş dikkat çekici örneklerdir.

BİBLİYOGRAFYA

J. Ferguson, History of Architecture, London 1865, s. 186-190; Baukunde des Architekten, Berlin 1880, s. 19-25; Doğan Hasol, Ansiklopedik Mimarlık Sözlüğü, İstanbul 1975, s. 441-443; Doğan Kuban, Mimarlık Kavramları, İstanbul 1980, s. 37-38; J. Fleming v.dğr., The Penguin Dictionary of Architecture, Suffolk 1981, s. 334-335; Metin Sözen-Uğur Tanyeli, Sanat Kavram ve Terimleri Sözlüğü, İstanbul 1986, s. 238; SA, IV, 2011-2014.

Selçuk Mülâyim

TOP

Bir ateşli silâh türü.

Güherçile, kükürt ve odun kömürü karışımından oluşan barutun geliştirilmesi ve barutla çalışan ateşli silâhların savaşlarda kullanımı geç Ortaçağ tarihinin en önemli olaylarından biridir. İlk ateşli silâhlar 1280'lerden itibaren Çinliler tarafından kullanılmıştır. Bu yeni silâh yirmi otuz yıl içinde hem İslâm âlemine hem hıristiyan Avrupa'ya ulaştı. Özellikle 1320 ve 1330'larda Avrupa'daki meydan muharebelerinde ve kuşatmalarda ilk defa görüldü. Topun ve barutlu el silâhlarının geliştirilmesi ve İslâm âlemindeki yaygınlaşmasında Osmanlılar önemli rol oynadı. Ateşli silâhların Osmanlılar tarafından ne zamandan beri kullanıldığı kesin olarak bilinmemektedir. Bu konuda Türk ve yabancı tarihçilerin verdiği en eski tarihler (1354, 1364, 1386 ve 1389) söz konusu olaylardan birkaç nesil sonra yaşayan Âşıkpaşazâde (ö. 889/1484'ten sonra), Neşrî, Kemalpaşazâde ve Şikârî gibi vak'anüvislere dayandığından tartışmaya açıktır. Ancak Osmanlılar'ın ateşli silâhlarla XIV. yüzyılın son çeyreğinde Venedik, Dubrovnik, Bosna, Sırbistan, Ceneviz ve Bizans gibi devletler veya onların tebaaları vasıtasıyla tanışmış olmaları muhtemeldir. Yıldırım Bayezid zamanında (1389-1402) yaşamış bir timar sahibi olan Topçu Ömer'den bahseden II. Murad devrine ait bir timar icmal defterindeki kayıt Osmanlılar'da topçuluğun Yıldırım Bayezid döneminde bir kurum halinde teşekkül ettiğinin işareti diye gösterilir. Osmanlılar İstanbul'un 1392, 1402 ve 1422 yıllarındaki kuşatmalarında top denediler, fakat bunlardan bir netice alamadılar; 1430'da Selânik muhasarasında ise topu başarı ile kullandılar. 1440'lardaki Osmanlı-Macar savaşları esnasında hıristiyan sahra topçuluğu ve tabur (Wagenburg) taktiğiyle de tanıştılar. Bu tarihten sonra toplar gerek muhasaralarda gerekse meydan muharebelerinde daha da önem kazandı. 1453'te İstanbul'un fethinin de gösterdiği gibi Osmanlılar topu ve yeni barut teknolojisini hem kuşatmalarda hem gemileri batırmada çok etkili biçimde devreye soktular.

Avrupa devletlerinde topçuların zanaatkârlardan profesyonel askerlere dönüşmesi 1500 ile 1700 tarihleri arasındaki uzun bir zaman diliminde

gerçekleştiği halde, Osmanlılar'da topların döküm ve kullanımıyla görevlendirilen Kapıkulu Ocağı'nın yaya kısmından olan Topçu Ocağı muhtemelen II. Murad devrinde teşekkül etmişti. Topların ve top mühimmatının taşınması ve top arabalarının imal edilmesiyle vazifeli Top Arabacıları Ocağı'nın ise XV. yüzyılın ikinci yarısında oluştuğu tahmin edilir. Daha önce bu vazifeyi görenler Topçu Ocağı'na bağlı olmalıdır. Hazineden ulûfe alan topçu ve top arabacılarının sayısı Kanûnî Sultan Süleyman zamanında hemen hemen iki katına çıkıp Macaristan'daki uzun savaşlar (1593-1606, 1683-1699) ve Girit Savaşı (1645-1669) esnasında da önemli artış gösterdi. Ancak bu rakamların vilâyet kalelerinde görevli, vilâyet hazinelerinden maaş alan veya timar sahibi olan topçu ve top arabacılarını içermediğini unutmamak gerekir. Meselâ 1568'de hazineden ulûfe alan topçuların sayısı 1204 nefer iken 1569'da Budin vilâyeti kalelerinde görevli, çoğu Budin hazinesinden ulûfe alan veya timarlı 700 nefere yakın topçu mevcuttu. 920-921'de (1514-1515) merkezde topçu sayısı 348, top arabacıları 372 idi. 934'te (1527-28) bu rakam 695 topçu, 943 top arabacısına yükseldi. 975'te (1567-68) 1204 topçu, 678 top arabacısı;

1598'de 2827 topçu, 700 top arabacısı; 1609'da 1552 topçu, 684 top arabacısı; 1080'de (1669-70) 2793 topçu, 432 top arabacısı; 1106'da (1694-95) 5869 topçu, 1299 top arabacısı mevcuttu. Savaş dönemlerinde bu sayılar giderek artıyordu. 1698'den sonra merkezde istihdam edilenlerin sayısında azalma oldu. 1700'de 3592 topçu, 788 top arabacısı; 1116'da (1704) 3437 topçu, 695 top arabacısı tesbit edildi. 1738-1739 savaşları döneminde sayılar 7279 topçu, 2274 top arabacısı olarak belirlendi. 1769'da yeniden bir düşüş oldu ve 1351 topçu, 180 top arabacısı tesbit edildi.

Avrupa'da ve Osmanlılar'da görülen ilk toplar dövme demirden yapılmış olup ayrılabilen barut haznesine sahipti ve arkadan doldurulmaktaydı. İlk başlarda küçük ve kaba olan bu toplar XV. yüzyıla gelindiğinde büyük bombartlara dönüştü. Osmanlılar da aynı yolu takip ederek 1517-1518'de Tophâne-i Âmire'de yirmi iki adet dövme büyük demir top yaptılar. 32, 25 ve 22 karış (714, 558 ve 491 cm.) uzunluğundaki bu toplar ortalama ağırlıklarına göre (6210 kg.) o dönemde bilinen en büyük toplardı. XVI. yüzyılın başından itibaren Osmanlılar'ın imal ettikleri topların çoğu dövme demirden çok daha güvenilir, dâhilî barut haznesiyle tek parça halinde

dökülen, birleşimi genellikle %89,5 ile %91,4 bakır ve %10,5 ile %8,6 kalay olan, taş gülle veya dökme demir yuvarlak atan tunç toplardı. Osmanlılar'ın Fâtih Sultan Mehmed zamanında bazıları 15-17 ton gelen, 200 ile 700 kg. ağırlığında gülle atan ve o dönemin en büyük silâhlarından sayılan dev toplar döküp kullanmaları top döküm teknolojisinde ne derecede ilerlediklerinin göstergesidir. Ancak bu tür topların döküm ve nakliyesi son derece zor olup kullanımı da birkaç önemli kuşatma ve kale savunmasıyla sınırlı kalmıştır.

Kanon sınıfından büyük Osmanlı muhasara topları arasında şayka, balyemez ve bacaluşka özellikle öne çıkmaktadır. Osmanlılar 8 ile 22 okkalık (10 ile 27 kg.) tane atan topları hem sefer hem kuşatma için uygun buluyordu. Ancak 14 ve 16 okka (17 ve 20 kg.) gülle atan topları "kale-kûb" (sur/kale döven) denilen muhasara toplarıydı. Bunların çoğu 14, 15 ve 16 okka çaplı olmakla beraber XVII. yüzyılda aralarında 12 okka (15 kg.) "yuvarlak" yani gülle atan daha küçük toplar da vardı. Şayka toplarının ismi üç topla teçhiz edilmiş şayka (Slavca chaika veya "martı") kayıklarından gelmektedir. Kısa şaykalar 8, 9 ve 12 karış (176, 198 ve 264 cm.), orta boy şaykalar 14, 15 ve 16 karış (308, 330 ve 352 cm.), en uzun olanlar 18, 19, 20 ve 21 karış (396, 418, 440, 462 cm.) boyundaydı. Tabloda da görüleceği üzere şayka, balyemez ve bacaluşka toplarının çapları büyük çeşitlilik göstermektedir. Ancak şaykalar arasında 2, 2.5 ve 5 okka çapındaki parçalar nâdirdi. Kökeni ve isminin menşei belirsiz olan balyemez toplarının çoğu 5-22 okka (6-27 kg.) dökme demir taneler atan parçalardan ibaretti. XVII. yüzyılın sonlarında daha küçük balyemezlerin sayısı azdı. 1097'de (1686) Tophâne'de dökülen 104 topun sadece ikisi balyemez olup bunlar 14 ve 11 okkalık toplardı (BA, DBŞM TPH, nr. 18598, s. 3). Bilhassa kale topu ve muhasara topları olarak kullanılan balyemezler şaykalarla birlikte Osmanlı gemilerinde kullanıldı. Avrupa'da "basilisco, basilic" vb. isimlerle tanınan ve Osmanlı kaynaklarında baciliska, bacaluşka, bacaloşka, badaloşka, badaluşka, badoluşka, badoloşka ve bedoloşka şeklinde geçen toplar en popüler ve yaygın Osmanlı kuşatma ve kale toplarıydı. Büyük bacaluşkalar 20 ve 18 karış (440 ve 396 cm.), kısa olanları 9 ve 10 karış (198 ve 220 cm.) uzunluğundaydı. Bazan kısa olanlar da 22 kg. (18 okka) ağırlığında nisbeten büyük taneler atabiliyordu. En büyük parçaların (top-ı bacaluşka-ı büzürg) ağırlığı 11 tonu aşabiliyordu. Ancak Osmanlı basilisklerinin çoğu çapları 11 okka ile 22 okka arasında değişen küçük toplardı. Bazı Osmanlı

belgelerinde bacaluşka ile kanon/kanun eş anlamlı gibi kullanılırsa da diğer durumlarda kanon daha küçük olan 11 okka çaplı basiliskleri belirtmektedir.

Osmanlı seferlerinde en çok kullanılan toplar genellikle orta tipte ve küçük çaplıydı. Bu kategoridekiler kolunburna, darbzen ve şâhî toplardan ibaretti. Osmanlı kaynaklarında kolunburna, kolumburna, kolomburina, kolumburina, kolunburina ve kolunburuna diye geçenler daha hafif sahra toplarıydı. Osmanlı kolunburnaları İspanyol, İtalyan veya İngiliz kulverinleriyle karşılaştırıldığında genel kanaatin aksine Avrupa'dakilerinden çoğu defa daha hafif kalıyordu. Darbzen, zarbzen, zarbuzan (dövücü top) adı verilen topların büyük (şâhî veya zarbuzan-ı büzürg) ve orta (miyâne veya zarbuzan-ı vasat) tipleri muhasarada, daha küçük parçaları ise (zarbuzan-ı kûçek) sahra topu olarak meydan muharebelerinde iş görürdü. Osmanlı kaynaklarında şâhî kelimesi herhangi bir topun daha büyük modelini ifade etmekle birlikte bu terim çok hafif ama nisbeten uzun toplar için de kullanılmıştır.

Küçük toplar saçma, eynek, prangı, misket ve şakaloz gibi adlarla anılmaktaydı. Genellikle dökme demirden olan ve adından da anlaşılacağı gibi çoğunlukla salkım atmak için kullanılan saçmalar hem kalelerde hem gemilerde, bilhassa Karadeniz ve ince donanmaların gemilerinde kullanılmaktaydı. Tophane'de 1695-1696 yıllarında dökülen saçma toplarının ortalama ağırlığı 35,6 kg., 1704-1705'te dökülenlerin 42 kg. civarında iken 1109'da (1697-98) dökülen iki tanesi çok daha ağır olup 190 kg. gelmekteydi (BA, KK, nr. 5654, s. 16, 30; BA, MAD, nr. 2652, s. 25). Eynek adı verilen toplar daha da küçüktü. Tophane'de 1695-1696'da dökülen altmış iki eyneğin ortalama ağırlığı 22,7 kg. olup 1109'da (1697-98) dökülenler 11,7 kg. idi (BA, MAD, nr. 2732, s. 32). 1070'te (1659-60) Selânik Kalesi'nde bulunan orta boy (miyâne) eynek topları 150 dirhem (461 gr.) mermi atıyordu (BA, MAD, nr. 3447, s. 248). Eynekler esas itibariyle imparatorluğun büyük nehirlerinde faaliyet gösteren gemilerde kullanılıyordu. 50 dirhem mermi atan prangılar ve 50, 100, 150 dirhem tane atan misketler en küçük çaplı toplardı. Osmanlı kaynaklarında şakaloz, şakloz, şakolos, şakalos, şakulos, şakulus, sakolos, sakalos, çakaloz, çakalos, çakanoz diye anılan silâhların ismi "kanca tüfek" mânasına gelen Macarca "szakállas" kelimesinden gelmektedir. Kanca ateşli silâhı, güçlü geri tepmesini önlemek amacıyla sıkıca bir duvara veya sipere raptedilerek

kullanılıyordu. Macar “szakállas”larından farklı şekilde Osmanlı şakalozlarının kundağa yerleştirildiği ve top arabalarıyla taşındığı söylenegelmiştir. Ancak bazı Osmanlı şakalozlarının Avrupa’nın kancalı tüfeklerine (meselâ Alman hackenbüchse) benzer ağır tüfekler olması mümkündür. 1565’te Macaristan’ın bazı kalelerinde bulunan şakalozlar 10 ve 12 dirhem (31 ve 37 gr.) tane atardı. İspanyollar’ın ve yeniçerilerin tüfeklerinin bile 50 gramdan daha ağır kurşun attığı göz önüne alınırsa bunlar gerçekten çok küçük anti-personel silâhlardı.

Osmanlı ve Avrupa toplarını mukayese eden Batılı tarihçilerin Osmanlı topçuluğunun esasta hantal ve ağır dev toplardan oluştuğunu, dolayısıyla Osmanlı top teknolojisinin daha küçük ve hareketli topları imal edebilen Avrupa top teknolojisinden geride kaldığını ileri sürmeleri hatalıdır. Tophâne-i Âmire vâridat ve masârifat defterleriyle imparatorluğun başlıca kalelerinin cebehâne defterleri incelendiğinde Osmanlılar’ın 30 ile 500 gr. mermi atan en küçüklerinden 31 ile 74 kg. ağırlıkta gülle atan büyük balyemez ve şaykalara kadar çeşitli toplar döküp kullandıkları sonucuna ulaşılır. Aynı tesbit mermisi eğri rota çizen kısa havan topları için de geçerlidir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, MD, nr. 5, hk. nr. 1428, 1709; nr. 7, hk. 32, 1215, 1216, 1401; BA, MAD, nr. 3150, s. 125; nr. 3448, s. 230, 248; nr. 3992, s. 19; nr. 7668; BA, DBŞM CBH, nr. 18368, s. 7-14; BA, DBŞM TPH, nr. 18597, s. 7; nr. 18617, 18618, s. 20-25; nr. 18645, s. 22-23; nr. 18696, s. 2; Österreichische Nationalbibliothek (ÖNB), Handschriftensammlung Mxt., nr. 599, 617; Topçular Kâtibi Abdülkādir (Kadrî) Efendi Tarihi (haz. Ziya Yılmazer), Ankara 2003, I-II, tür.yer.; L. Marsigli, L’état militaire de l’empire ottoman, The Hague-Paris 1732, I-II, tür.yer.; Uzunçarşılı, Kapukulu Ocakları, s. 45-60; P. Wittek, “The Earliest References to the Use of Firearms by the Ottomans” (D. Ayalon, Gunpowder and Firearms in the Mamluk Kingdom içinde), London 1956, s. 141-143; Mücteba İlgürel, “Osmanlı Topçuluğu’nun İlk Devri”, Prof. Dr. Hakkı Dursun Yıldız Armağanı,

Ankara 1995, s. 285-293; G. Ágoston, “Osmanlı İmparatorluğu’nda Harp Endüstrisi ve Barut Teknolojisi (1450-1700)”, Osmanlı, Ankara 2000, VI, 621-632; a.mlf., Barut, Top ve Tüfek: Osmanlı İmparatorluğu’nun Askeri Gücü ve Silah Sanayisi (trc. Tanju Akad), İstanbul 2006, s. 54, 108-123; a.mlf., “Ottoman Artillery and European Military Technology in the Fifteenth and Seventeenth Centuries”, AOH, XLVII/1-2 (1994), s. 19-26; C. Heywood, “Notes on the Production of Fifteenth-Century Ottoman Cannon”, Writing Ottoman History: Documents and Interpretations, Aldershot 2002, makale XVI, s. 3-9; Salim Aydüz, XV ve XVI. Yüzyılda Tophâne-i Âmire ve Top Döküm Teknolojisi, Ankara 2006; İdris Bostan, “16. yy. Başlarında Tophane-i Amire ve Top Döküm Faaliyetleri”, Halil İnalcık Armağanı, Ankara 2009, I, 249-280; Halil İnalcık, “Osmanlılar’da Ateşli Silâhlar”, TTK Belleten, XXI/83 (1957), s. 508-512; Turgut Işıksal, “Eski Türk Topları ve İstanbul Tophanesinde Bulunan Bir Kayıt Defteri”, BTTD, I/3 (1967), s. 61-63.

Gábor Ágoston

TOPAL OSMAN

(1883-1923)

Millî Mücadele döneminde Doğu Karadeniz kesiminde faaliyet gösteren mahallî milis güçlerinin reisi ve muhafız taburu komutanı.

Giresun'un Hacı Hüseyin mahallesinde doğdu. Ticaretle uğraşan Feridunzâde Hacı Mehmet Efendi'nin oğludur. Düzenli bir eğitim görmedi, genç yaşta kayıkçılık yapmaya başladı. 1912'de Balkan Savaşı'na askerlik bedeli ödendiği halde gönüllü olarak katıldı. Çorlu yöresindeki çatışmalarda diz kapağından yaralandı. Bundan dolayı "Topal" lakabıyla anıldı. Giresun'a döndükten sonra I. Dünya Savaşı'na kadar ticaretle uğraştı. Savaşın başlaması üzerine Doğu Karadeniz bölgesinde Ruslar'la iş birliği yapan Rum ve Ermeni çeteleriyle mücadeleye girişti. Kurduğu milis güçleriyle Giresun ve yöresinde söz sahibi oldu. Teşkîlât-ı Mahsûsa'nın doğu cephesindeki faaliyetlerinde aktif görev aldı. Batum cephesinde 700-800 gönüllüsüyle Ruslar'a karşı savaştı. Bölgede hükümet işlerine karıştığı gerekçesiyle hakkında türlü şikâyetler yapılmaya başlandı. 25 Ağustos 1916'da

Sivas Dîvânıharbi'nde muhakeme edildi ve bir süre göz altında tutuldu. Giresun'a dönüşünün ardından şehrin tek hâkimi durumuna geldi, 1917'den itibaren Harşit vadisinde Ruslar'a karşı çarpıştı. 1918'de Rus birliklerinin geri çekilmesiyle Batum'a cephane taşımaya başladı. Bu vesileyle bir süre Batum'da kaldı.

Mütareke'den sonra Giresun'a dönünce hastalığı sebebiyle görevinden istifa eden belediye başkanı Dizdarzâde Eşref Bey'in yerine başkanlığı devraldı. Aynı zamanda Giresun Müdâfaa-i Hukuk Cemiyeti'nin başına geçti. Trabzon'da bir kongre toplayıp silâhlanmaya başladı. İzmir'in Yunanlılar'ca işgali üzerine 17 Mayıs 1919'da Giresun'da büyük bir miting düzenledi, ayrıca Pontus Devleti kurma faaliyetlerine karşı silâhlı mücadeleye girişti. Bu sırada tehcir suçlusu olarak yargılanmak üzere İstanbul'a getirilmesi istendi; İstanbul Dîvânıharbi tarafından

tutuklanmasına karar verildi. Bu sebeple şehirden kaçarak Keşap bölgesine gitti. Rum çetelerinin Türk köylerine düzenledikleri baskınlara misillemeler yaptı. Dokuzuncu Ordu müfettişliğine tayin edilen Mustafa Kemal Paşa, Anadolu'ya geçtiği sırada Havza'dan sadârete gönderdiği 5 Haziran 1919 tarihli raporda bu konuya da yer verdi. Tehcirden dolayı kaçak durumunda bulunan Topal Osman Ağa'nın çetesinin önemli olduğunu, bundan dolayı Giresun ve doğusunda asayişsiz bir hareketin görülmediğini yazdı. Bu arada dağlara çekilen Topal Osman teslim olup silâhlarını bırakması şartıyla affedileceği yolundaki teklifleri reddetti; milletin selâmeti için âdilâne bir barış yapılıncaya kadar silâh bırakmayacağını bildirdi. Trabzon valisine Topal Osman'ı ölü veya diri ele geçirme görevi verilince takibine bir nizâmiye taburu ile bir süvari bölüğü gönderildi. Giresunlular ise artan Pontus tehlikesine karşı Karahisar'a adam yollayıp Topal Osman'dan yardım talebinde bulundu.

8 Mayıs 1919'da, içinde Yunan Kızılhaç Heyeti'nin bulunduğu bir geminin limana gelmesinden cesaret alan Rumlar'ın 11 Mayıs'ta Taşkışla denilen Rum okuluna beyaz renkli Yunan Kızılhaç bayrağı çekmeleri ve taşkınlığa başlamaları, 5 Haziran'da mavi-beyaz renkte 20 m. uzunluğunda bir Pontus bayrağı asmaları üzerine Topal Osman Giresun'a geldi ve bayrağı indirip fâilleri cezalandırdı. Ardından tekrar Karahisar'a döndü. Sivas, Tokat ve Karahisar Rum metropolitlerine baskı yaparak patrikhâneye ve İstanbul hükümetine tehcirle ilgisi olmadığına, affedilmesinin gerektiğine, hakkında şikâyetlerinin bulunmadığına dair bir mektup yazdırdı. 30 Haziran 1919'da Karahisar mutasarrıfı aracılığıyla af diledi. Sivas Valisi Reşit Bey vasıtasıyla 7 Temmuz'da Meclisi Vükelâ, Topal Osman ve 168 arkadaşını şahsî hukuk saklı kalmak şartıyla affetti. Topal Osman'ın aftan sonra Giresun'a dönmesi Rumlar'ın faaliyetlerine büyük darbe vurdu.

23 Temmuz 1919'da toplanan Erzurum Kongresi'ne Giresun'u temsilen katılan Ali Naci (Duyduk) ile İbrâhim Hamdi (Elgen) beylerin kongrede Mustafa Kemal Paşa'ya muhalif tutumlarını duyan Topal Osman bu iki delegeyi kongreden sonra Giresun'dan uzaklaştırdı. Hakkındaki şikâyetler de giderek artıyordu. Hatta onu ortadan kaldırmaya yönelik bazı teşebbüslere girişildi. Kaymakam Bâdi Bey'i suikast düzenleyicisi olarak yakalayıp Trabzon'a götürdü. Giresun'da Rumlar arasında çıkan ihtilâfları da onun teşvik ettiği kanaati hâkimdi. 1920 Şubatında İngiliz ve Fransız

askerî temsilcileri, Giresun Rumları arasında meydana gelen bir olaya Topal Osman'ın karıştığını bahane edip Trabzon vali vekiline baskı yaptı. Bu arada Topal Osman, Millî Mücadele'nin propagandasını yapmak için 17 Şubat 1920'de Gedikkaya adlı haftalık bir gazete çıkarmaya başladı; başyazarı da kendisiydi. Gedikkaya yirmi altı sayı devam edebildi. 28 Mart 1920'de incelemelerde bulunmak amacıyla Karadeniz bölgesine gelen Amerikan heyetini belediye reisi ve Müdâfaa-i Hukuk reisi sıfatıyla ağırlayan Topal Osman, Mustafa Kemal Paşa'nın Rumlar'ın katliamını değil aksine korunmasını emrettiğini belirtti. Büyük Millet Meclisi hükümetinin kurulmasının ardından Mustafa Kemal Paşa'ya bir telgraf çekerek kayıtsız şartsız millî hükümetin hizmetine girdiğini bildirdi. Bunun üzerine Ankara'dan Trabzon'daki 3. Fırka komutanı Rüşdü Bey'e Rize müfrezesiyle Giresun'daki Topal Osman müfrezesinin yola çıkarılması emredildi. Kâzım Karabekir Paşa ise Giresun ve yöresindeki Rum tehlikesinden dolayı Topal Osman'ın Giresun'dan ayrılmasını uygun görmüyordu. Onun bu isteği Erkân-ı Harbiyye-i Umumiyye Reisi İsmet Bey tarafından da uygun karşılandı. Ancak hükümet daha sonra Topal Osman müfrezesinin doğuda kullanılmasını istediğinden Kâzım Karabekir Paşa, Ermeni harekâtında bu kuvveti Kars'a çağırdı. Topal Osman'ın katılmadığı bu harekâtta müfreze doğu cephesindeki savaşlara yetişemedi. Bu sırada Topal Osman on beş kişilik gönüllü müfrezesiyle 29 Ekim 1920'de İnebolu'ya geldi, 8 Kasım'da Kastamonu'ya geçerek iki gün kaldı ve ardından Ankara'ya gitti ve Büyük Millet Meclisi Başkanı Mustafa Kemal Paşa ile görüştü. 12 Kasım'da Mustafa Kemal Paşa'nın arzusu üzerine Giresun Gönüllü Maiyet Müfrezesi teşkil edildi. Giresun'a dönen Topal Osman, askerlik şubesi başkanı Tirebolulu Hüseyin Avni (Alparslan) ve jandarma komutanı Hamdi beylerin desteğiyle başta Giresun olmak üzere Tirebolu, Rize ve Ordu'dan toplanan gençlerle Giresun Gönüllü Taburu'nu kurdu. Bu tabur 1920 Eylülünde cepheye gitmek için Trabzon'a geldi. Topal Osman, Giresun Gönüllü Alayı yanında 1921 başlarında Ankara'dan aldığı emir gereği Hüseyin Avni Bey'in başında bulunduğu Giresun Nizâmiye Alayı'nın (42. Alay) kuruluşuyla da uğraştı. Böylece Giresun 42 ve 47. alaylarıyla Millî Mücadele içindeki yerini aldı.

1921 Martında Topal Osman, emrindeki 550 mevcudu ve dört dağ topu ile birlikte Koçgiri ayaklanmasını bastırmak için Sivas'a gitti. Giresun alayı Refahiye bölgesinden başlayarak âsilere karşı başarılı bir harekât

gerçekleştirdi. Bu sırada Topal Osman sayesinde Giresun'da hiçbir faaliyet yapamayan Pontusçular'ın yeni merkezi İtilâf devletlerinin gözetimindeki Samsun oldu. Burada da asayiş ve huzuru sağlamak üzere Topal Osman komutasındaki Giresun Gönüllü Alayı'ndan faydalanıldı. Alay 16 Nisan 1921'de Ümit vapuru ile Samsun'a intikal etti, orada 15. Tümen deposunda yeniden silâhlandırıldı ve Ankara'dan gelen kuvvetlerle takviye edildi. Karargâhını şehrin içinde Mıntıka Palas Oteli'ne kuran Topal Osman, Samsun'da asayişin sağlanmasında rol oynadı. Ancak bu faaliyetleri sırasında uygun olmayan çok sert davranışlarda bulunduğu gerekçesiyle hakkında şikâyetler yapıldı. Topal Osman, Sakarya savaşı öncesi Samsun'da toplanan Giresun alaylarıyla 14 Temmuz 1921'de batı cephesine hareket etti. Sakarya savaşında Yûsuf İzzet Paşa grubunda 47. Alay komutanı olan Topal Osman 25 Ağustos'taki Mangal Tepe taarruzuna katıldı; 15 Eylül'e kadar bütün muharebelerde bulundu. Kendisine kaymakamlık (yarbaylık) rütbesi verildi. Yunanlılar'a karşı Büyük Taarruz'un sonuna kadar yapılan muharebelere katılan Topal Osman 21 Aralık 1922'de Giresun'a döndü. Bir süre belediye işleriyle ilgilendi ve ardından Mustafa Kemal Paşa'nın emriyle tekrar Ankara'ya gitti.

Burada muhafız taburu komutanlığı görevi yaptı. Büyük Millet Meclisi'nde

muhalif gruplar arasındaki çekişmeler onu da etkilemeye başladı. Muhalefetin önde gelen isimlerinden Trabzon mebusu Ali Şükrü Bey'in ansızın ortadan kaybolması büyük bir karışıklığa yol açtı. Onun 27 Mart 1923 Salı akşamı Merkez Kıraathanesi'nde oturmakta iken Cumhurbaşkanlığı Muhafız Taburu Komutanı Topal Osman'ın adamlarından Mustafa Kaptan tarafından çağrıldığı ve Topal Osman'ın evinde boğulduğu anlaşıldı. Bunun üzerine Mustafa Kaptan tutuklandı, Topal Osman'ın tutuklanması için de karar alındı. Jandarma zâbiti Kemal Bey, Mühye köyünün doğusunda Dikmen deresinin başlangıcında bir yerde Ali Şükrü Bey'in cesedini buldu. Meclis cinayet fâillerinin hemen tutuklanmasını isteyince hükümet zanlı durumundaki Topal Osman'ın yakalanmasını emretti. Yapılan baskılar üzerine Cumhurbaşkanı Mustafa Kemal, yeni muhafız tabur komutanı tayin edilen İsmail Hakkı Bey'e Topal Osman'ın yakalanması emrini verdi. Cumhurbaşkanlığı Muhafız Taburu, Topal Osman'ın bulunduğu Papazınbağı'nı kuşattı; çıkan çatışmada Topal Osman ölü olarak ele geçirildi (2 Nisan 1923). Cesedi meclisin önünde

asıldı. Üç saat kadar asılı kalan ceset ailesinin isteğiyle İstanbul üzerinden Giresun'a götürüldü ve Giresun Kalesi'nde Kurban Dede'nin mezarının yanına defnedildi. Ardından mezarı Atatürk'ün emriyle Giresun'da kalede bugünkü yerine nakledildi. İyi bir eğitim almamış olmasına rağmen vatanperver kişiliği, Millî Mücadele'ye katkılarıyla dikkat çeken Topal Osman, Pontus hareketinin engellenmesinde rol oynamıştır. Ali Şükrü olayı ise onun Atatürk'e bağlılığının bir sonucudur.

BİBLİYOGRAFYA

Sadi Borak, İktidar Koltuğundan İdam Sehpasına, İstanbul 1968; Mehmet Şakir Sarıbayraktaroğlu, Osman Ağa ve Giresun Uşakları Konuşuyor, İstanbul 1975; Ömer Sami Coşar, Mustafa Kemal'in Muhafızı Osman Ağa (Topal Osman), İstanbul 1979; Cemal Şener, Topal Osman Olayı, İstanbul 1992; Mesut Çapa, Pontus Meselesi, Ankara 1993, tür.yer.; Murat Yüksel, Ali Şükrü Bey ve Topal Osman Ağa, Trabzon 1993; Ahmet Kekeç, Ali Şükrü Bey Cinayeti, İstanbul 1994; Mustafa Balcıoğlu, "Birinci Dünya Savaşı Sırasında ve Sonrasında Rumlar ve Osman Ağa", Giresun Tarihi Sempozyumu: 24-25 Mayıs 1996, İstanbul 1997, s. 256-258; Erden Menteşeoğlu, Yakın Tarihimizde Osman Ağa ve Giresunlular, Giresun 1997; Süleyman Beyoğlu, "Osman Ağa'nın Gedikkaya Gazetesi ve Mustafa Kemal Paşa", Giresun Kültür Sempozyumu: 30-31 Mayıs 1998, İstanbul 1998, s. 39-41; a.mlf., "Belgelerle Osman Ağa (1883-1923)", Millî Mücadelede Giresun (Sempozyum 6-7 Mart 1999), İstanbul 1999, s. 77-98; a.mlf., Millî Mücadele Kahramanı Giresunlu Osman Ağa, İstanbul 2009; Ayhan Yüksel, Giresun Tarihinden Sayfalar, İstanbul 2009, s. 27-46; Emrullah Nutku, "Yakın Tarihimizin Meşhur Simalarından Giresunlu Osman Ağa", Yakın Tarihimiz, IV, İstanbul 1962, s. 85-86, 155-157; Ahmet Kemal Varınca, "Topal Osman'ın Giresun Macerası", Meydan, sy. 61, İstanbul 1966, s. 24-25; sy. 62 (1967), s. 23-25.

Süleyman Beyoğlu

TOPAL OSMAN PAŞA

(ö. 1146/1733)

Osmanlı sadrazamı.

1074 (1663-64) yılında Mora'da doğduğu tahmin edilir. Aslen Konyalı olup Mora'ya yerleşen Bekir Ağa'nın oğludur. Bazı kaynaklarda bu sebeple Moravî diye anılır. Hemşehrilerinin aracılığıyla saraya girdi; burada Kozbekçiler Ocağı'nda görev yaptı. Daha sonra dış hizmete çıktı ve pandorların (pandol: kır bekçisi veya derbend muhafızı) âmiri (pandorbaşı) oldu. II. Mustafa zamanında bu görevle Mısır'a gönderildi; ancak gemiyle Sayda'dan Dimyat'a giderken İspanyol korsanları tarafından esir alındı ve yaralı halde Malta'ya götürüldü. Saray görevlilerinden olduğu anlaşılınca liman reisi Vincent Arnaud tarafından 600 veya 1000 Venedik altını fidye verilerek kurtarıldı. Bu arada aldığı yaralar yüzünden topal kaldı ve artık bu lakapla (bazan da A'rec veya Leng) anıldı. Arnaud'nun sağladığı bir Fransız gemisiyle Dimyat üzerinden Kahire'ye geldi ve fidye tutarını fazlasıyla göndererek Arnaud'ya olan borcunu ödedi.

Kahire'de görevini tamamlayıp İstanbul'a döndü ve kapıcıbaşılık pâyesiyle 1711 Prut seferine katıldı. Ardından kendi isteğiyle Arnavutluk-Tesalya'daki karakolları bekleyen martolosları ıslah için martolosbaşılığa getirildi. 1714-1715 Osmanlı-Venedik savaşları sırasında önemli hizmetlerde bulundu. Anabolu civarında düşman kuvvetlerini bozguna uğratınca Sadrazam Damad Ali Paşa tarafından taltif edildi (Haziran 1715). Ayrıca Korent Kalesi'ne yapılan hücum esnasında başarılı hizmetlerini sürdürdü. 1716'da Tırhala sancak beyliğine getirildi. Bu sırada kendisinden 5000 yerli kulu yaya sekbanla Korfu seferine katılması istendi. Oraya giden yolları temizleme ve askerin iâşesini temin etme görevi de kendisine verildi. Ancak Varadin bozgunu ve Ali Paşa'nın şehâdet haberi gelince adanın muhasarasından vazgeçildi. Bu sırada Kaptanıderyâ Canım Hoca Mehmed Paşa ve Diyarbekir Beylerbeyi Serasker Kara Mustafa Paşa ile anlaşmazlığa düştü. Görevinden alınan Topal Osman Paşa, çok geçmeden vezirlik rütbesiyle Mora Muhafızı Abdullah Paşa'nın yardımcılığına gönderildi.

Mora'daki Rumlar'ın isyanını bastırınca Ocak 1717'de beylerbeyi rütbesiyle Mora seraskeri oldu. Venedikliler'in Korent Boğazı ağzındaki Mora kastellerine yaptıkları deniz baskınını önledi. Bu esnada altı Venedik firkatesi batmış, 200 esirle dokuz firkate ele geçirilmişti. Mayıs 1717 sonlarında Preveze ve Dupniçe bölgelerini yönetmekle görevlendirildi. 22 Ekim 1719 tarihinde İnebahtı ve ardından Narda muhafızlığına getirildi. Şubat 1720'de Bosna valiliğine, ertesi yıl Rumeli beylerbeyiliğiyle Niş muhafızlığına tayin edildi. Uzun süre bu görevde kaldı, ancak hakkındaki bazı şikâyetler üzerine 24 Ağustos 1727'de tekrar Bosna valiliğine gönderildi. 28 Kasım 1728'de Niğbolu sancağı ile Vidin muhafızı oldu. 1729'da tekrar Rumeli ve Bosna beylerbeyiliklerinde bulundu. Niş'te yıllar önce kendisini esaretten kurtaran Vincent Arnaud ile oğlunu kabul etti ve onlara zengin hediyeler verdi, ayrıca Fransız tâcirlere büyük ayrıcalıklar sağladı. İstanbul'da çıkan Patrona İsyanı ile gerçekleşen saltanat

değişikliği esnasında Bosna valisiydi. Patrona ve yakınlarının ortadan kaldırılmasından sonra Rumeli taraflarına kaçan âsilerin te'dibiyle görevlendirilince Arnavutluk'ta köy köy dolaşarak pek çok eşkıyayı ortadan kaldırdı. 1731'de üçüncü defa Rumeli beylerbeyi oldu. Aynı yılın eylülünde Dârüssaâde Ağası Hacı Beşir Ağa'dan aldığı gizli mektupta sadrazamlığa getirileceğini öğrendi. Çok geçmeden Selânik-Siroz arasında eşkıya teftişini sürdürürken mîrâhur-ı evvel Mustafa Ağa'dan sadâret mührünü aldı (8 Rebîülevvel 1144/10 Eylül 1731).

Dâvud Paşa sahrasında Çırpıcıçayırı'nda büyük bir ziyafetle, başta sadâret kaymakamı ile şeyhülislâm olmak üzere yüksek rütbeli devlet ricâlinin merasimle karşıladığı Osman Paşa daha sonra I. Mahmud tarafından kabul edildi. Altı ay kadar süren sadrazamlığı esnasında asayişi temin etmek için çalıştı. İstanbul'da sık sık isyan çıkaran zorbaları ve uygunsuz kadınları cezalandırdı. Piyasayı sıkı bir denetim altına aldı ve pahalılığı önlemeye gayret etti. Dış politikada Fransız yanlısı bir siyaset izledi. Uzunca bir süreden beri Bosna'da ve Gümülcine'de iltica için bekleyen Fransız asıllı Comte de Bonneval'i (Humbaracı Ahmed Paşa) İstanbul'a getirterek Humbaracı Ocağı'nı ıslah etmekle görevlendirdi. Ayrıca Fransa elçisi aracılığıyla Vincent Arnaud'yu İstanbul'a davet etti. O da Malta zindanlarından on iki Türk'ü kurtarıp oğluyla birlikte İstanbul'a geldi. Devam etmekte olan Osmanlı-İran savaşları bu dönemde başarılı bir

safhaya girmişti. 15 Eylül 1731'de Korıcan ovasında Şah Tahmasb'ı yenen Bağdat Valisi Ahmed Paşa, Hemedan'ı geri almayı başarmış, ardından Rûmiye (Urmiye) ve Tebriz kalelerinin zaptedildiği haberi gelmişti. Bu gelişmeler üzerine, o sırada İran'la Irak cephesi seraskeri Ahmed Paşa arasında yapılan anlaşmadan Hacı Beşir Ağa'nın da telkiniyle vazgeçilerek seferlerin devamını isteyen I. Mahmud yaşlılık ve hastalığını öne süren Osman Paşa'yı görevden almak zorunda kaldı (15 Ramazan 1144/12 Mart 1732). Diğer bir rivayete göre ise azledilmesinde bir süre önce görevden uzaklaştırdığı kethüdâsı Çavuşbaşı Süleyman Ağa'nın yolsuzlukları etkili olmuştur.

Osmanlı-İran ilişkilerinin bozulması üzerine önce Tebriz, ardından Trabzon ve kısa süreliğine Tiflis muhafızlıklarına getirilen Osman Paşa daha sonra Erzurum valiliğine tayin edildi. Burada iken Tahmasb Kuluhan Nâdir Ali üzerine yapılacak sefer için Van'a top ve asker nakli hizmetlerinde bulundu. Ardından Anadolu beylerbeyi olarak Musul seraskerliğine atandı. O sırada Nâdir Han Bağdat'ı kuşatmakla meşguldü. Merkezden aldığı emirle kışın şiddetine rağmen Erzurum'dan Diyarbekir'e gelen Osman Paşa, bütün Anadolu ve Karaman eyaletleri askerleriyle Arap ve Kürt aşiretlerinden oluşan 100.000, diğer bir rivayete göre ise 200.000 civarında kuvvetle Musul'a ve oradan güneye hareket etti (1733). Sâmerrâ civarında Dücum denilen yerde Nâdir Ali Han'ın kuvvetleriyle karşı karşıya gelen Osmanlı kuvvetleri kesin bir galibiyet elde etti ve Nâdir yaralı şekilde kaçmayı başardı (19 Temmuz 1733). Böylece yedi aydır devam eden Bağdat kuşatması sona ermiş oldu. Daha sonra Bağdat'a giren Osman Paşa savaşın safahatını bir kāime ile merkeze bildirdi (Subhî Târihi, s. 208-209). I. Mahmud tarafından değerli mücevherlerle süslü bir çelenk, murassa‘ bir kılıç, 7000 altın ve değerli kürklerle taltif edildi. Osman Paşa'nın emriyle maiyetindeki doktor Jean Nikodin tarafından Fransız elçisine yazılan 10 Ağustos 1733 tarihli mektupta savaşın ayrıntıları verilirken özellikle hastalığından dolayı Diyarbekir'den beri sedye ile taşınan Osman Paşa'nın askere para dağıttırdığı, iki defa bizzat savaşın içine dalarak askerlerini cesaretlendirdiği anlatılır (Hammer-Purgstal, VII, 169-170). Osman Paşa, zaten aylardır zor durumda kalan Bağdat halkına yük olmamak için orada fazla kalmadı ve kuvvetlerini sancaklara dağıttı. Bu arada Rakka Valisi Polad Ahmed Paşa'yı 25.000 kişilik bir kuvvetle Nâdir Şah'ı takiple görevlendirip Derne'ye gönderdi. Kendisi de Kerkük'te kışlağa çekildi.

Osman Paşa’nın, hastalığını öne sürerek seraskerlikten ayrılma talebi padişah tarafından reddedildi. Kış dolayısıyla askerlerin önemli bir kısmını terhis etmişti. Bunu haber alan Nâdir Şah baharı beklemeden yeni bir saldırı başlattı. Musul cephesinde başarı sağlayamadıysa da Kerkük cephesinde önemli başarı kazandı (Kasım 1733). Savaş esnasında bir süredir şiddetli karın ağrısı çeken Topal Osman Paşa da hayatını kaybetti, naaşı Kerkük’te İmam Kāsım Camii içindeki türbeye defnedildi.

Osman Paşa kaynaklarda askerî ve idarî kabiliyeti üstün, mert, dürüst, faziletli, sözü etkili ve cömert biri olarak anılır. Bazı kataloglarda (Flügel, II, 290; Babinger, s. 316; Levend, s. 142) telifi Osman Paşa’ya izâfe edilen Gazavât-ı Cüyûş-ı Osmâniyye adlı eserin yukarıda sözü edilen Doktor Nikodin’in 1733 İran Savaşı’na dair ayrıntılı mektubu olması kuvvetle muhtemeldir. Topal Osman Paşa, Mora’da Argos ve Tripoliçe’de çarşı içinde bir cami ve mektep yaptırmış (1720), buna zengin gelir kaynakları tahsis etmiştir. Günümüzde bu eserlerden herhangi bir iz kalmamıştır. Tesalya’da 1726’da Rapsani yakınlarında Pineius nehri üzerinde bir köprü inşa ettirmiştir. Oğlu Râtib Ahmed Paşa çeşitli

devlet hizmetlerinde bulunmuş ve 1744’te kaptan-ı deryâlığa yükselmiştir. Torunları arasından çok sayıda devlet adamı, müderris ile Nâşid ve Nâmık Kemal gibi sanatkâr ve şairler çıkmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, MD, nr. 126, s. 41; nr. 127, s. 173; nr. 138, s. 1, 106, 122, 233, 277, 291, 365; nr. 139, s. 105, 120, 140, 143, 288, 291, 310, 318, 327; BA, Cevdet-Maarif, nr. 3609, 9156; Târîh-i Osman Paşa, İstanbul Arkeoloji Müzesi Ktp., nr. 381; Silâhdar, Nusretnâme, II/2, s. 325, 357, 363; Şeyhî, Vekāyiu’l-fuzalâ, IV, 705, 710, 712; Râşid, Târih, IV, 72, 78, 83, 232 vd., 280, 312-313; Dilâverzâde Ömer, Zeyl-i Hadîkatü’l-vüzerâ (Hadîkatü’l-vüzerâ içinde), s. 40-42; Çelebizâde Âsım, Târih, İstanbul 1282, s. 488-489, 534; Subhî Târihi: Sami ve Şakir Tarihleriyle Birlikte (haz. Mesut Aydıner), İstanbul 2007, tür.yer.; Şem‘dânîzâde, Müri’t-tevârîh (Aktepe), I, tür.yer.; J.

van Hammer-Purgstal, Büyük Osmanlı Tarihi (haz. Erol Kılıç-Mümin Çevik), İstanbul 1992, VII, tür.yer.; Flügel, Handschriften, II, 290; Tayyarzâde Atâ Bey, Târih, İstanbul 1297, II, 165-166; Destârî Sâlih Târihi: Patrona Halil Ayaklanması Hakkında Bir Kaynak (nşr. Bekir Sıtkı Baykal), Ankara 1962, s. 44, 45-48; Sicill-i Osmânî, III, 428; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, IV/1, s. 123, 130, 145, 222, 224-226, 237, 323; IV/2, s. 321-325; Levend, Gazavatnâmeler, s. 142; J. Hanway, Zindegî-yi Nâdir Şâh (trc. İsmâil Devletşâhî), Tahran 1346 hş./1967, s. 96-97, 100, 103, 104-108, 112-117, 118-135; R. W. Olson, The Siege of Mosul and Ottoman-Persian Relations (1718-1743): A Study of Rebellion in the Capital and War in the Provinces of the Ottoman Empire, Bloomington 1975, s. 91, 96-97, 99; Ayverdi, Avrupa’da Osmanlı Mimârî Eserleri IV, s. 245, 253, 312; Babinger (Üçok), s. 316; N. Jorga, Osmanlı İmparatorluğu Tarihi (trc. Nilüfer Epçeli), İstanbul 2005, IV, 341, 343-344; M. Münir Aktepe, “Topal Osman Paşa”, İA, XII/1, s. 439-442; R. Mantran, “Topal ʿOthmān Pasha”, EI[2] (Fr.), X, 606-607.

Abdülkadir Özcan

TOPAL OSMAN PAŞA

(1804-1874)

Bosna-Hersek valisi.

İzmir'e bağlı bir köyde doğdu, babası Hacı Şerif Ağa'dır. "Şerif Ağazâde" veya kazâen ayağına isabet eden bir kurşun yüzünden aksamasından ötürü "Topal" lakabıyla anılır. Babasının Anadolu'nun çeşitli yerlerinde valilik yaptığına dair verilen bilginin (Koetschet, s. 2) doğruluğu şüphelidir. Hayatının ilk dönemleri hakkında fazla bilgi yoktur. Bahriyeye intisap ettiği ve donanmada en yüksek üçüncü mertebe olan riyâle rütbesine kadar yükseldiği bilinmektedir. 1839'da II. Mahmud'un ölümünden sonraki gelişmeler sırasında, sadâreti zorla ele geçiren Hüsrev Paşa'nın düşmanlığını öne sürerek donanmayı Mısır Valisi Mehmed Ali Paşa'ya teslim eden Kaptanıderyâ (Firârî/Hain) Ahmed Fevzi Paşa'nın maiyetinde bulundu ve ihanetine iştirak etti. 1841'de konuyla ilgili genel af çıkıncaya kadar bir buçuk yıldan fazla bir süre Mısır'da oturmak zorunda kaldı. Onun Fevzi Paşa'nın kethüdâsının oğlu olduğunu, bahriyeye girmesinin de bu münasebetle gerçekleştiğini belirten Lutfî Efendi, daha sonraları donanmanın tesliminde öncü rolü üstlenmediğinin devletçe tesbit edildiğini yazar (Târih, XV, 32). Ancak bu tesbit gerçekleri ifade etmemektedir. Ahmed Fevzi Paşa'nın bu işe çevresindekilerin teşvikiyle kalkıştığına dair kayıtların (Cevdet, Tezâkir, I, 7; Lutfî, VI, 132) Riyâle Osman Bey'e de işaret ettiği açıktır. Nitekim Ahmed Fevzi Paşa'nın, donanmayı teslim etmeye karar verildikten sonra buna karşı çıkması beklenen başta Ferik Mustafa Paşa gibi kumandanları sancak gemisine çağırıp tutuklaması (Lutfî, VI, 40) ve Osman Bey'in bunların dışında kalmış olması kendisiyle iş birliği içinde bulunduğunun açık delilidir. Nitekim donanma Mısır'a doğru yol alırken devriye gezen Fransız gemilerinin amirali Lalande ile yaptığı görüşmede Osman Bey iltica gerekçelerini bizzat açıklamıştır. Onun beyanına göre Hüsrev ve Damad Halil paşalar, II. Mahmud'u zehirleyerek genç şehzade Abdülmecid'in tahta çıkmasını sağlamışlardır ve bunların ilk icraatı kendilerine muhalefet edenlerin idamı olacaktır. Hüsrev Paşa'nın gemileri Rusya'ya teslim edebileceğinden şüphelendiklerinden donanma ile

birlikte Mısır'a iltica etmeye karar vermişlerdir. Lalande bu görüşmenin içeriğini bir rapor halinde elçilik vasıtasıyla Bâbıâli'ye iletti (Kâmil Paşa, III, 180-183). Olayı, donanmanın iadesi için Mısır'a gönderilen ve orada Osman Bey ile bizzat görüşen babası Mustafa Mazlûm Bey'den nakleden Mehmed Memduh Paşa, kendisinin Hüsrev Paşa'dan çekindikleri için donanmanın Mısır'a götürülmesine Fevzi Paşa ile beraber karar verdiklerini itiraf ederek bağışlanma dilediğini yazmaktadır. Mazlûm Bey Osman Bey'in nişan ve fes alâmetlerine el koyarak İstanbul'a getirmiş ve bir müddet sonra vâki olan affında da etken olmuştur (Tanzimattan Meşrutiyete, s. 203-204).

İstanbul'a döndükten sonra donanmadan ayrılmak zorunda kalan Osman Paşa bir müddet herhangi bir göreve tayin edilmedi. Ardından İstanbul Zaptiye Meclisi üyeliğine getirildi; nihayet askeriyeden uzaklaştırılarak mülkî idarede istihdam edilmek üzere tekrar devlet hizmetine alındı. İzmit muhassıllığına gönderildi, bu arada (1848) kendisine mîrimîranlık rütbesi tevcih edildi (Lutfî, VIII, 176). Zilkade 1265'te (Eylül-Ekim 1849) Karesi, ardından Biga ve 1855'te Rumeli pâyesiyle Kıbrıs mutasarrıflığına tayin edildi. Eylül 1856'da Belgrad valiliğine getirildi; Sırp özerkliğinin yeniden düzenlenmesi aşamasında önem kazanan bu vilâyette başarıyla hizmet etti. Buradaki icraatı Sadrazam Âlî Paşa'nın dikkatini çekti; idarecilik vasfının çok daha yakından takip edilebildiği, vilâyetler içinde en üst derecede bulunan Bosna-Hersek valiliğine vezâret rütbesiyle gönderildi (23 Ocak 1861). Burada on yıla yakın bir süre valilik yaptı ve hizmet süresi bakımından da seleflerini geride bıraktı.

Osman Paşa'nın Bosna valiliği süresince yanında bulunan, vilâyet ve zaptiye hekimi olarak görev yapan Avusturyalı Josef Koetschet'in verdiği bilgiler icraatının yakından takip edilmesinde en önemli kaynaktır. Başarılı bir vali portresiyle kendisini Tuna Valisi Midhat Paşa ile kıyaslamak mümkündür. Mısır'da geçirdiği zorunlu ikameti vesilesiyle Mehmed Ali Paşa'nın icraatından etkilendiği ileri sürülmektedir. Bununla beraber Osman Paşa'nın mülkî idarede tatbikattan gelen bir edinim dışında özel bir eğitimden geçmediği dikkate alınırsa onun kendi kendini yetiştirdiği ve Tanzimat döneminin ruhuna uygun bir zihniyet içinde vazife görmeye gayret ettiği kabul edilebilir. Merkezî idarenin beklentisi doğrultusunda vilâyetin dâhilî durumunun düzenlenmesi, asayişinin temini ve İstanbul'dan

gelecek tâlimatların aynen uygulanması önde gelen işleri arasında yer aldı. Bosna’da ahaliye zarar veren haydut çeteleriyle mücadeleye öncelik verdi ve kısa zamanda bunların faaliyetlerini önledi. Bosna feodal beylerinin nüfuzunun sınırlanması valiliğin, dolayısıyla merkezin gücünün arttırılması anlamına geldiğinden bunların mülkî idarede rol oynamalarını ve devlet hizmetine girmelerini teşvik etti. Bu beylerin çoğu, 1850-1851 arası Macarlı Ömer Paşa’nın tenkil harekâtı esnasında sürgüne gönderilmişti. Ancak geri döndükten sonra eski alışkanlıklarına devam ettiler. Bunların memuriyetlere kabul edilmesi, Rusya’da Büyük Petro’nun soylulara devlet memuriyetine girme zorunluluğu getirmesini hatırlatan bir icraattır. Bununla birlikte özellikle 1856 Islahat Fermanı’nın bir sonucu olarak hıristiyan ahalinin eşitliği, bölgedeki beylerin nüfuzlarının kırılması ve

itibarlarının zedelenmesine, merkezî devletin gücünün önemli derecelerde azaldığı daha sonraki dönemlerde müslüman ahalinin iç ve dış saldırılara karşı tamamen korumasız kalmasına yol açtığını da unutmamak gerekir. Osman Paşa, bir Osmanlı milleti oluşturma projesi doğrultusunda idare meclislerine müslüman olmayan üyelerin katılımını sağladı. Şehir ahalisinin güçlenmesine ve ön saflarda yer alıp eşraf karşısında denge unsuru teşkil etmesine çalıştı. Bu amaçla tâcirlere ve küçük sanayi erbabına arka çıktı, özellikle bakırcı ve bıçakçı loncalarına destek verdi.

Eğitim alanında da önemli işler başaran Osman Paşa, Saraybosna’da bir rüşdiye mektebi, memur yetiştirmek üzere bir hukuk mektebi ve bir kıraathane açtı. İyi bir eğitim verdiği anlaşılan bu okullardan mezun olanlar Avusturya işgali sonrasında da görevlerini sürdürdüler. Bosna’nın diğer yerlerinde de görülen okullaşma hareketiyle Bosna ahalisinin “İstanbullaşması”, yani bir Osmanlı vatandaşı oluşturma amacı güdüldüğü ifade edilmektedir (Koetschet, s. 4). Hıristiyan ahali için okulların açılmasına yardımcı oldu, bu okullara devlet yardımı sağladı (Cevdet, Tezâkir, III, 18-19). Çeşitli mezheplere mensup kızlar için yine devlet eliyle bir mektep açılmasına ön ayak oldu. Buradaki eğitimden hıristiyanlar yanında müslüman kızlar da istifade etmekteydi. Devletin okulları kontrol altında tutma hakkının, genç ve idealist Slav hocalarının baskı altında tutulması şeklinde algılanmamasına özen gösterdi. Osman Paşa matbuat sahasında da önemli işler yaptı. Vilâyette ilk matbaayı kurdu; burada mektep kitapları, salnâmeler ve haftalık resmî gazete niteliğinde Kiril

harfleriyle Boşnakça ve Türkçe Bosna (1866), Kiril harfleriyle Sırp-Hırvatça ve Türkçe olarak Gülşen-i Saray/Sarajevski Cvetnik (1868) gazeteleri basıldı. Yarı resmî kimliğiyle bu son gazete ile komşu bölgelerdeki Güney Slav millî basınıyla, bilhassa Sırp basınıyla ateşli bir polemik sürdürülmekteydi (Srećko M. Dažja, s. 83-85). Ayrıca Saraybosna'da Türkçe, Farsça ve Arapça eserlerden oluşan bir kütüphane kurdu. Şehrin tanınmış hattatlarından Hâşim Efendi'ye 20.000 kuruş masrafla yazdırdığı tezhipli bir Kur'an nüshasını Medine'ye gönderdi. Tuna vilâyeti yanında Bosna'da yetenekli bir valinin bulunması buranın da vilâyet reformu için pilot bölge seçilmesi sonucunu verdi. 1863'ten beri faaliyet gösteren Cevdet Efendi (Paşa) nezâretindeki komisyon, müslüman büyük toprak sahipleriyle bunların çiftliklerinde çalışan hıristiyan ortakçılar arasındaki anlaşmazlığı çözmeye gayret etmekte ve Ekim 1857'de çıkarılan bir kanun ortakçıları büyük çiftlik sahipleri karşısında korumaktaydı. 1866 Vilâyet Nizamnâmesi vilâyet yöneticilerinin önem ve etkinliklerini arttırmıştı. Bunun neticesi, idare meclislerinin teşkili ve hıristiyan ahaliye de mahallî yönetimlerde yer verilmesi oldu. Osman Paşa bu anlamda idare meclisleriyle vilâyet umumi meclisini (meclisi kebîr) teşkil etti (Koetschet, s. 7; Godec, s. 100).

Osman Paşa vilâyetin ekonomik durumunun güçlendirilmesi için önlemler aldı. 1862'de 300.000 hayvanın telefine sebep olan hastalığın açtığı yaraları sarmaya çalıştı. Mîrî ambarlar oluşturdu ve âşâr vergisinin vilâyetçe toplanmasına teşebbüs etti, ancak ehil memurların azlığı yüzünden başarı sağlayamadı. Her cemaatin belirlenen âşârı kendi toplaması ve ambarlara teslim etmesi uygulaması da köylülerin aleyhine neticeler verdiğinden uzun sürmedi. Âşâr vergisinin yerine geçecek yeni bir vergileme usulü projesi de İstanbul'da reddedilmesi yüzünden sonuçsuz kaldı. Ayrıca 1866 Vilâyet Nizamnâmesi'ne uygun biçimde vilâyette emlâk kaydını çıkarttı. Yeni ve uygun kamu binalarının yapımına özen gösterdi. Göreve başlar başlamaz ele aldığı bir konu da şehrin yollarının inşası ve bakımıydı. Özellikle şehirler arası ulaşım için gerekli şoselerin inşasına yöneldi. Bu arada Saraybosna'dan Koniçe'ye ve oradan Mostar'a uzanacak bir "araba caddesi" açıldı (Cevdet, Tezâkir, III, 17, 19). Bunları devletten para ve teknik yardım almadan halkın katkılarıyla ve gönüllü çalışmalarıyla gerçekleştirdi. 1866'da her dinden hasta kabul edecek kırk yataklı bir vakıf hastahanesi açtı. 1865'te askere alma işlemine teşebbüs edildi. On beş yıl

kadar önce Ömer Lutfi Paşa zamanında Bosnalı âsilerin te’dip edilmesi dolayısıyla bu işlem önemli bir sorun oluşturmaktaydı (Gölen, s. 88 vd.). Cevdet Efendi ile beraber dik kafalı Boşnaklar’ı dil dökerek vilâyet içinde kullanılmak şartıyla askerlik hizmetine sevketti (Tezâkir, s. 33 vd.; Ma‘rûzât, s. 98 vd.).

Belgrad kalelerinin Sırplar’a terkini (1867) tepkiyle karşılayan Osman Paşa gözünü Sırplar’ın üzerinden ayırmadı. Bâbıâli’ye Drina nehri boyunca uzanacak bir askerî kordon kurulmasını bir karşı tedbir olarak teklif etti. Bu tutumu Sırplar tarafından da bilinmekteydi. Bu sebeple 1868’de Prens Mihal’in bir suikast sonucu öldürülmesi hadisesinde Osman Paşa’nın parmağı olabileceği ileri sürülmüştür. Osman Paşa’nın Karadağ prensiyle arası daha iyi idi. 1865’te Hersek-Karadağ sınırlarında faaliyet gösteren eşkıya çetelerinin te’dibinde Osman Paşa etkin rol oynadı. Aynı sene, Yenipazar sancağının üç yıllık aradan sonra tekrar Bosna’ya ilhakı esnasında Karadağ tarafından işgal edilen bazı yerler sebebiyle ilişkilerin bozulması üzerine bizzat Prens Nikola ile buluşarak konuyu barışçı bir çözüme kavuşturdu.

Osman Paşa’nın valiliği her türlü din mensubunun barış içinde yaşadığı bahtiyar bir zaman diye anılır (Koetschet, s. 25). Şahsen müslüman ve hıristiyanlar arasındaki eşitliğe karşıydı ve elinden geldiğince devletin temel direği olarak gördüğü müslümanlara arka çıkmak isterdi. Bununla beraber Sırplar’a karşı menfi tavrı dinî olmaktan ziyade siyasî kaygılardan kaynaklanmaktaydı. Belgrad’da geçirdiği iki yıllık valiliği bu tutumuna destek veren tecrübelerle doludur. Bosna’da iken Bükreş’te merkezlenen Slav örgütlerinin faaliyetlerini takip ettiği, bunların İzvornik’te bulunan Slav komitesine silâh ve mühimmat göndereceği haberini İstanbul’a bildirmesinden anlaşılmaktadır (Gölen, s. 78).

İstanbul’daki bazı çevreler Osman Paşa’yı askerî konulara karışmakla itham etmekte ve uygulamalarını onaylamamaktaydı. Böylece 1868 sonbaharında azledileceğine dair ilk söylentiler çıktı. Saraybosna’dan İstanbul’a çağrılan garnizon kumandanı Çerkes Abdi Paşa da aleyhine çalışmaktaydı. Osman Paşa, bir müzayede sonucu ucuza kapattığı iddia edilen bir çiftlik alımı sebebiyle valilerin vazife gördükleri vilâyette mülk edinmemeleriyle ilgili ilkeye uymamaktan ötürü suçlanmaktaydı. Halbuki sadrazam bu satış için

onay vermiş veya hiçbir itirazda bulunmamıştı. Saraybosna içinde yine büyük bir arazi satın alması ve burada bir konak inşasına girişmesi hakkındaki söylentileri daha da arttırdı. Nihayet Ocak 1869'da Midhat Paşa'nın nâzırlığa getirilmesiyle boşalan Rusçuk valiliğine tayini çıktı. Tayinin iptali için İstanbul'daki taraftarlarını seferber ederken yol hazırlığını tamamladı. Yolculuk güzergâhında geniş halk kitlelerince desteklendi. Neticede yeni vali Ömer Fevzi Paşa Girit'e tayin edilerek Osman Paşa yerinde bırakıldı (Lutfî, XII, 28) ve halkın fevkalâde coşkun gösterileri arasında tekrar Saraybosna'ya döndü (9 Mart 1869). Mayısa kadar sürecek olan valilikteki bu son ayları içinde en önemli faaliyeti yoğun kışa rağmen zorlu bir seyahatle martta Agram'a gelmesi, oradan Fiume'ye inecek

olan Avusturya İmparatoru Franz Joseph'i padişah adına selâmlamak üzere ziyaret etmesi oldu. 1869 Mayısında azli söylentileri yeniden canlandı ve bu defa valiliği bırakmak zorunda kaldı (27 Mayıs 1869). Yeni vali Saffet Paşa gelinceye kadar vilâyet işlerini defterdara teslim etti, mal varlığını sattı ve İstanbul'a döndü. Boğaz'da satın aldığı yeni evine yerleşti ve burada vefat etti (25 Temmuz 1874), Haliç'te tersane/zindan arkası mezarlığında defnedildi (a.g.e., XV, 32).

Josef Koetschet Osman Paşa'yı enerjik, zekâ işareti taşıyan küçük parlak gözlü, yumuşak ve sakin yüzlü olarak nitelemektedir. Türkçe şiirler yazan Osman Paşa, Arap ve Fars edebiyatına da vâkıftı. Gençliğinde Yanya'da iken bir Rum papazından öğrendiği Esop hikâyelerini Rumca tekrarlamayı severdi. Vaktiyle deniz subayı iken temasta bulunduğu konsoloslardan bir miktar Fransızca öğrenmişti. İmparator Franz Joseph'in huzuruna tercümansız girerek kendisiyle Fransızca görüşmesi zamanla bu dili iyi konuşur hale geldiğini göstermektedir. Bosna valiliği siyasî önem taşıyan, yabancı hükümdarlar dışında Osmanlılar'a bağlı özerk prenslerle de görüşmelerde bulunmayı gerekli kılan bir vilâyet olması itibariyle Osman Paşa'nın bu anlamda yeterlilik içinde bulunduğu açıktır. Paşanın hayatındaki silinemeyecek tek kara lekesi, herhalde Hain Ahmed Paşa'ya arka çıkıp donanmanın Mısır'a teslim edilmesi olayına katılmasıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Cevdet, Ma‘rûzât, s. 94-102; a.mlf., Tezâkir, I, 7; III, 17, 19, 21, 33 vd., 45-47, 62, 66, 68, 70, 71, 79, 80; Sicill-i Osmânî, III, 449; Lutfî, Târih, VI, 40, 132; VIII, 176; XII, 28, 39; XV, 32; Kâmil Paşa, Târîh-i Siyâsî-i Devleti Aliyye-i Osmâniyye, İstanbul 1327, III, 180-183; Memduh Paşa, Tanzimattan Meşrutiyete: Mir’ât-ı Şuûnât (s.nşr. Hayati Develi), İstanbul 1990, s. 203-204; J. Koetschet, Osman Pascha, Der letzte Grosse Wesier Bosniens und seine Nachfolger. Hinterlas-sene Aufzeichnungen (nşr. G. Grassl), Sarajevo 1909, s. 1-37; Srećko M. Dažja, Bosnien-Herzegowina in der österreichisch-ungarischen Epoche: 1878-1918, München 1994, s. 83-85; Zafer Gölen, Tanzimat Dönemi Bosna İsyanları: 1839-1878, Ankara 2009, s. 78, 88; G. Godec, “Leben zwischen Mahala und Čaršija. Toleranz im Sarajewo im Spannungsverhältnis von Eigenständigkeit und Gemeinsamkeit”, Toleranz: Weisheit Liebe oder Kompromiss? Multikulturelle Diskurse und Orte (ed. S. Hering-M. Brumlik), Wiesbaden 2004, s. 100; Yüksel Çelik, Hüsrev Mehmet Paşa: Siyasi Hayatı ve Askeri Faaliyetleri: 1756-1855 (doktora tezi, 2005), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 390-391; Şerafettin Turan, “Topal Osman Paşa”, İA, XII/1, s. 442-443.

Kemal Beydilli

TOPBAŞ, Musa

(1917-1999)

Nakşibendî-Hâlidî şeyhi.

Konya Kadınhanı'nda doğdu. Babası hayır sever bir tüccar olan Ahmed Hamdi Bey, annesi Âdile Hanım'dır. Dedesinin babası Topbaşzâde Ahmed Kudsi Efendi (ö. 1889), Hâlid el-Bağdâdî'nin halifelerinden Bozkırlı Muhammed Kudsî (Memiş) Efendi'den hilâfet almış bir âlimdir. Doğduğu yıl ailesi İstanbul'a göç eden Musa Topbaş, Enverpaşa ilk mektebini bitirdikten sonra Kadıköy'deki Fransız Mektebi'ne devam etti; ardından Nuruosmaniye'de bulunan İnkılâp Lisesi'nde iki yıl okuyup bu okuldan ayrıldı. Ailesi dinî eğitim almasını isteyince Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'dan Kur'ân-ı Kerîm, Mustafa Âsım Yörük'ten Arapça ve dinî bilgiler, hattat Hamit Aytaç'tan hüsn-i hat dersleri aldı. Bekir Hâki Yener, Tâhirülmevlevî, Babanzâde Ahmed Naim, Ali Yektâ Saraç ve Ömer Nasuhi Bilmen gibi âlimlerin sohbetlerinden faydalandı. 1950'li yıllarda Said Nursi'nin hizmetinde bulundu. Gençliğinde başladığı kumaş ticareti işini babasının 1944'te vefatından sonra ağabeyi ve kardeşleriyle birlikte sürdürdü. 1950'de tanışıp sohbetlerine katıldığı Nakşibendî şeyhi Mahmut Sami Ramazanoğlu'na 1956'da intisap etti; 1976'da hilâfet aldı. Şeyhin vefatının (1984) ardından onun irşad vazifesini devam ettirdi. Sevenleri arasında "Sâhibü'l-vefâ" diye anılan Musa Efendi 16 Temmuz 1999'da İstanbul'da vefat etti ve Sahrâyıcedid Mezarlığı'na defnedildi. Musa Topbaş birçok hayır müessesesinin kurulmasında öncülük etmiş, faaliyetlerine destek olmuştur. Kur'an kursu, imam-hatip okulu, cami, huzurevi ve hastahane yapımını teşvik etmiştir. Bazı dostlarını ve evliya türbelerini ziyaret maksadıyla Pakistan, Güney Afrika ve Orta Asya'ya seyahatler yapmıştı. Medîne-i Münevvere'de aylarca ikamet ettiği olurdu. Türkiye'de bulunduğu zamanlar dost ve sevenleriyle sohbet etmek için Anadolu'nun muhtelif şehirlerine seyahatler düzenlerdi.

Eserleri. 1. İslâm Kahramanları (I-III, İstanbul 1990-1992). Eserin birinci cildinde Hz. Peygamber ve ashabının cesaret ve kahramanlıkları, ikinci ve

üçüncü ciltlerde Selçuklu ve Osmanlı döneminde yaşayan kahramanlar anlatılır. 2. Altınoluk Sohbetleri (I-VI, İstanbul 1991-2002). Altınoluk dergisinde yayımlanan makalelerinden derlenmiştir. 3. Sultânü'l-ârifîn eş-Şeyh Mahmûd Sâmî Ramazanoğlu (İstanbul 1991). 4. Allah Dostunun Dünyasından: Hacı Mûsâ Topbaş Efendi ile Sohbetler (İstanbul 1999). Hayatının son yıllarında kendisiyle yapılan ve Altınoluk dergisinde yayımlanan röportajların bir araya getirilip vefatından sonra yayımlanmasından meydana gelmiştir. Sâdık Dânâ takma adıyla neşredilen bu kitapların yanı sıra Âhiret Hazırlığı, Tasavvuf-Mârifetullah, Hizmet İnsanı ve Âile Seâdeti isimleriyle yayımlanan cep kitapları Altınoluk Sohbetleri adlı kitabından yapılmış seçmelerden ibarettir. Musa Topbaş'ın dostlarına yazdığı bazı mektupları 1999-2001 yılları arasında Altınoluk dergisinin eki olan Yuvamız'da neşredilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Sâdık Dânâ, "Kendi Kaleminden Kısa Terceme-i Hâl", Altınoluk, sy. 162, İstanbul 1999, s. 12; "Topbaşzâde Musa Efendi", İstanbul Evliyaları (haz. Kemal Yavuz v.dğr.), İstanbul 2003, II, 322-331; Mehmed Aslan, Bir Sultan Yaşardı Sultantepe'de, İstanbul 2003; Adem Ergül, Sâhibü'l-Vefâ Hâce Mûsâ Topbaş, İstanbul 2008; a.mlf., "Herkese Bir Yerden Ulaşmak Lâzım", Altınoluk, sy. 281 (2009), s. 4-7; Osman Nuri Topbaş, "Gönüller Sultanı Üstazımız, Babamız Mûsâ Efendi", a.e., sy. 162 (1999), s. 7-11; Abdullah Sert, "Sâhibü'l-Vefâ", a.e., s. 13-16; H. Kâmil Yılmaz, "Bir Güzel İnsan", a.e., s. 17-18.

Necdet Tosun

TOPÇU, Nurettin

(1909-1975)

Fikir adamı, ahlâk felsefecisi, Hareket dergisinin kurucusu.

7 Kasım 1909'da İstanbul Süleymaniye'de doğdu. İlk nüfus kaydında adı Osman Nuri olup Erzurumlu bir ailenin çocuğudur. Dedesi Osman Efendi, Erzurum'un Ruslar tarafından işgali sırasında orduda topçu olduğu için kendilerine Topçuzâdeler lakabı verilmiştir. Aileden İstanbul'a ilk yerleşen babası Ahmed Efendi, Erzurum'da

iken tahıl alım satımı ve canlı hayvan ticaretiyle uğraşmış, daha sonra Çemberlitaş'ta kasap dükkânı işletmiştir. Annesi Fatma Hanım Eğinli'dir. Nurettin'in çocukluğu Süleymaniye'de ve I. Dünya Savaşı yıllarında taşındıkları Çemberlitaş'ta geçti. Büyük Reşid Paşa Numune Mektebi'ni bitirdi (1922). Bu sıralarda küçük bir sandıkta kitap ve gazete biriktirme merakı vardı. Mehmed Âkif'in bazı şiirlerini talebelerine ezberleten Türkçe muallimi Nâfiz Bey, Nurettin Topçu'da hayatı boyunca sürecek Âkif sevgisini aşıladı. Orta öğrenimine Vefa İdâdîsi'nde devam etti; birinci sınıfta iken babasını kaybetti. Lise tahsilini yaptığı İstanbul Erkek Lisesi'nde felsefeye meyletti ve 1928'de bu okuldan mezun oldu.

Avrupa'da öğrenim görmek amacıyla girdiği imtihanı kazanarak Hamdi Akverdi, Vehbi Eralp, Ziya Somar, Enver Ziya Karal gibi şahıslarla birlikte Fransa'ya gitti. Önce Fransızca öğrenmek için Aix Lisesi'ne kaydedildi. Görüşlerini benimseyeceği ve uzun zaman mektuplaşacağı aksiyon (hareket) felsefesinin kurucusu Maurice Blondel'i bu sırada tanıdı. Bir müddet Aix Fakültesi'ne devam etti. İki yıl sonra Strasburg Üniversitesi'ne geçerek felsefe öğrenimi gördü, ahlâk kurlarını tamamladı, sanat tarihi lisansı yaptı. 1930-1933 yıllarında aldığı sertifikalar lisans diplomasında rûhiyat ve bedîiyat, umumi felsefe ve mantık, muasır sanat tarihi, içtimaiyat ve ahlâk, İlkçağ sanat ve arkeolojisi şeklinde belirtilmiştir. Kendisinden önce Paris'e gelen Ali Fuat Başgil, Remzi Oğuz Arık, Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, Cevdet Perin, Bedrettin Tuncel, Samet Ağaoğlu, Ömer Lutfi

Barkan ve Besim Darkot'la tanıştı. Bunlardan Remzi Oğuz ve Ziyaeddin Fahri ile Türkiye'ye döndükten sonra yakın münasebetleri ve dostlukları olacaktır. Bu arada Louis Massignon, Hıristiyanlığa geçip papaz olan Girit asıllı Türk Paul Molla, o yıllarda Paris'te bulunan A. Adnan Adıvar ve eşi Halide Edip'le tanıştı. Adıvar'dan sonra Massignon'a Türkçe dersleri verdi. M. Blondel üzerinden başlayan mistik ilgileri Massignon etkisiyle İslâm tasavvufuna, özellikle vahdet-i vücûd felsefesine doğru gelişti. Tezinde ve ahlâk felsefesinde izleri görülen Hallâc-ı Mansûr'un (İsyan Ahlâkı, s. 195-209), Yûnus Emre ve Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin eserlerini okumaya bu yıllarda başlamış olmalıdır. Hıristiyan mistisizmi ve ahlâkı konularında Blondel ve Paul Molla'dan faydalanmış bulunması muhtemeldir.

Strasburg'da ahlâk felsefesiyle ilgili hazırladığı Conformisme et révolte başlıklı tezini Sorbonne'a giderek savundu ve üstün başarı kazandı (2 Temmuz 1934). Avrupa'ya tahsile giden Türkler arasında ahlâk üzerinde çalışan ilk öğrenci ve Sorbonne'da felsefe doktorası veren ilk Türk Nurettin Topçu'dur. Tezini bitirdikten sonra Fransa'da kalması yönündeki teklifleri kabul etmeyip 1934 yazında Türkiye'ye döndü ve Galatasaray Lisesi'nde felsefe öğretmeni olarak göreve başladı (29 Eylül 1934); sosyoloji dersi okuttu. Bu arada baba dostu Hüseyin Avni Ulaş'ın kızı Fethiye Hanım'la iki yıl sürecek bir evlilik yaptı. Lise müdürü Behçet Gücer'in bazı öğrencilere geçer not vermesi isteğini geri çevirdiği için düğün günü İzmir Lisesi felsefe öğretmenliğine tayin emri geldi. 6 Mayıs 1936-31 Ekim 1937 tarihleri arasında askerliğini yaptı.

İzmir'de bulunduğu yıllarda Hareket dergisini yayımlamaya başladı (Şubat 1939). İlk sayılardaki yazıları (meselâ "Rönesans Hareketleri" [sy. 1], "Asrımızın Hareket Adamları" [sy. 2], "Siyaset ve Mesuliyet" [sy. 3], "Zorba-Esir Medeniyetleri" [sy 4], "Mabet ve Tabiat" [sy. 5], "Neslimizin Tarihi" [sy. 6], "İki Mezar" [sy. 7]) hayatı boyunca izleyeceği düşüncelere hazırlıklı olduğunu göstermektedir. Derginin 4. sayısında yayımlanan ve Cumhuriyet'i kuran kadroyu eleştirdiği ileri sürülen "Çalgıcılar" yazısından dolayı İstanbul Vefa Lisesi felsefe öğretmenliğine nakledildi (29 Eylül 1939). Burada dört yıl çalıştıktan sonra Denizli İsmet İnönü Lisesi'ne tayin edildi (20 Ekim 1943). 4 Ekim 1944'te İstanbul Erkek Lisesi'ne nakliyle birlikte on yıllık sürgün hayatı sona erdi. Arada Vefa ve Haydarpaşa liselerindeki öğretmenlikleri dışında emekliliğine kadar on sekiz yıl burada

çalıştı. Bu arada Bergson'la ilgili teziyle felsefe doçenti unvanını aldıysa da İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi kurullarınca kadroya tayin edilmedi. Yalnız bir süre Hilmi Ziya Ülken'in kürsüsünde ahlâk dersleri verdi. Ayrıca Robert College'da tarih (1946-1961), İstanbul İmam-Hatip Okulu'nda psikoloji, felsefe, din psikolojisi ve dinler tarihi (1955-1960) öğretmenliği yaptı. 1960 ihtilâlinden sonra bu ek görevlerine son verildi. 20 Kasım 1974'te yaş haddinden emekli oldu. Kısa süren bir hastalıktan sonra 10 Temmuz 1975'te vefat etti. Ertesi gün Fâtih Camii'nde kılınan cenaze namazının ardından Topkapı Kozlu Kabristanı'nda defnedildi.

Fransa dönüşünde çocukluk arkadaşı Sırrı Tüzeer vasıtasıyla Nakşî Hasib Efendi (Yardımcı) ve Abdülaziz Efendi (Bekkine) ile tanışan Topçu hayatı boyunca etkileneceği Abdülaziz Efendi'ye intisap etmiştir. Celâl Hoca'dan (Ökten) İslâmî ilimler, İslâm tarihi, kelâm ve felsefe yönünden faydalanmış, daha sonra İmam-Hatip Okulu'nun kuruluşu sırasında programların hazırlanmasında onunla beraber çalışmıştır. Fikrî ve siyasî faaliyetlerini Türk Kültür Ocağı ve Milliyetçiler Derneği'nde sürdüren Topçu Millî Türk Talebe Birliği, Aydınlar Ocağı ve Türkiye Millî Kültür Vakfı'nın bazı faaliyetlerine katılmış, seminer ve konferanslar vermiş; fetih-Fâtih, Mehmed Âkif ve Çanakkale anma toplantılarının yapılmasına öncülük etmiştir. 1960 ihtilâlinin ardından Ali Fuat Başgil'le birlikte Adalet Partisi'nin kuruluş çalışmalarına katılmış ve 1961 seçimlerinde Konya'dan senatör adayı gösterilmiştir. Ancak cumhurbaşkanlığı seçimi esnasında Başgil'e yapılan muamele ve Süleyman Demirel'in parti başkanlığına getirilmesi sırasında takınılan tavırlar yüzünden bu çevreyle münasebetlerini kesmiştir.

Fikirleri. Nurettin Topçu'nun coğrafya olarak Anadolu'yu, tarih ve kültür olarak Selçuklu-Osmanlı tecrübesini merkeze alan, buradan en geniş ve belirleyici daire olarak İslâm'a ve özellikle tasavvufa intikal eden, Batı dünyasına ve insanlık tecrübesine uzanan bütüncül bir düşünce dünyası vardır. Meselelere ahlâk üzerinden yaklaşır. Cumhuriyet devri Türk felsefecileri ve aydınları arasında ahlâk konusunda en çok yazı kaleme alan ve bu alandaki vurgularını bütün hayatı boyunca sürdüren kişi Nurettin Topçu olmalıdır. Doktora tezinde geliştirdiği isyan ahlâkı fikri M. Blondel'in, bazı bakımlardan Immanuel Kant ve Henry Bergson etkileri taşıyan hareket (action) felsefesinden ilhamla determinist, rasyonalist,

sosyolojist, pragmatist ahlâk anlayışlarının karşısında bir düşünce, bir tez olarak teşekkül etmiş ve gelişmiştir. Çıkardığı derginin adının Hareket olması doğrudan bu çizgiyle alâkalıdır.

İlk yazılarından itibaren bir taraftan Osmanlı-Cumhuriyet modernleşmesini hesaba katarak fakat onu aşmayı hedefleyerek tenkitçi bir bakış açısıyla yeni bir insan, millet, devlet modeli inşa etmeye çalışırken diğer taraftan bunların o günün şartlarında ve tarihten gelen sağlam zeminler üzerine oturmasını mümkün kılacak bir rönesans fikri, bir tarih, ilim, sanat, ahlâk, felsefe, tasavvuf ve din anlayışı geliştirmeye yönelmiş, metafiziği dışlayan felsefî temayüllere karşı çıkmış; duygu, akıl, sezgi ve aşk kavramlarını yeniden yorumlayıp ahlâk ağırlıklı bir felsefe kurmuştur. Kendisinden önce başlayan Anadolucu milliyetçiliğini İslâm merkezli bir yoruma taşımış, bunu yaparken Turancılığı, ırkçılığı ve topraktan tamamen kopuk milliyetçilikleri, İslâmcılığı eleştirmiş, modernizmin katı ölçütlerine boyun eğmeden Batı, Doğu ve İslâm medeniyetlerini mukayeseli şekilde ele almayı denemiştir. Kapitalizm, komünizm, sosyalizm, kültür ve medeniyet, sanayileşme, kuvvet ve teknoloji meselelerini büyük ölçüde dönemindeki yaklaşımlardan farklı bir üslûp ve muhteva ile tartışmıştır. Türkiye’nin kapitalist ekonomik sisteme ve ahlâk anlayışına, bunların üzerinden Amerikan sempatizanlığına doğru kaymaya başladığı Demokrat Parti iktidarının ilk yıllarından itibaren İslâm/Anadolu sosyalizmini savunmuş, maarif, mektep ve din eğitimi konularını özellikle işlemiş, bir hareket adamı olarak yaşama zevkini bırakıp yaşatma aşkına gönül verecek, sabırlı ve azimli, gösterişsiz çalışan, ruh cephesinin “maden işçileri” olacak (Yarınki Türkiye, s. 14) idealist bir nesil yetiştirmek için çaba göstermiştir.

Topçu’nun özel anlam daireleriyle inşa ettiği, ahlâk telakkisini, felsefesini ve kapitalist dünya görüşüyle Cumhuriyetçiler’in ideolojisine karşı muhalif fikirlerini dayandırdığı iç içe üç ana kavram isyan, hareket ve iradedir. İsyan, mutlak itaate ulaşabilmek için tek tek anlamlı olan ara durakların (arzu ve ihtiraslar, aile, cemaat, örf ve alışkanlıklar, kurallar vb.) bağlayıcılığından ve onların kişiliği sınırlayıcı, hürriyeti daraltıcı, esareti kuvvetlendirici, insanı çürütücü etkilerinden sıyrılmayı, kendini aşarak daha üstün bir nizama, tabiat üstü âleme, birliğe ulaşmayı, Allah’a doğru yükselmeyi ifade etmektedir; ona göre “isyan Allah’ın bizdeki hareketi”dir. İsyan ahlâkını anarşizmden ayıran şey ebedî ve âlemşümul merhamet

nizamına bağlı olması, sonsuz kuvvete itaat ve teslimiyetle neticelenmesidir. Ahlâkî vasfını taşıyan her hareket insan açısından bir anarşizm, ilâhî irade karşısında ise bir itaattir (İsyan Ahlâkı, s. 33, 37; İradenin Davası, s. 73; Yarınki Türkiye, s. 61). Bir hareket, ancak kendi içerisinde baş kaldırdığı nizama karşılık yeni ve zorunlu olarak daha üstün bir nizamın iradesini taşıyorsa isyan adını alabilir (İsyan Ahlâkı, s. 195). İçe ve dışa doğru mücahede ve mücadelelerle gelişen ve mutlak itaate doğru seyreden isyan aynı zamanda özgürleştirici, kişilik kazandırıcı bir hareket, ahlâkî bir eylemdir.

İnsanın bütün eylemlerini yüce bir seviyeye doğru çıkararak tekâmül ettiren hareket, "insanla Allah'ın bir terkibidir" (Topçu'nun doktora tezinden itibaren tekrarladığı bu ifade Blondel'e aittir). Diğer bir ifadeyle hareket, ferdin kendi kendisini ve başka varlıkları bir üst mertebeye ve sonsuzluğa doğru değiştirmesidir. Bu hareket aynı zamanda, kendini ve eşyayı tanımanın en emin yolu olarak ahlâkî bilginin kaynağı ve tecrübe edilerek ulaşılan iyilik fikrinin nüvesidir. İradeye yaslanan ve bir amaca doğru seyreden eylem gerçek ve hür hareket, ahlâkî hareket adını alır. Tam ve gerçek hareket her defasında en iptidai bir karar ve feragatte bile bütün âleme yayılış, oradan sonsuzluğa geçiş, sonsuzluktan aldığı kuvvet, bütün âlemden aldığı ibretle ve zekâ ile iradenin bütün kuvvetlerini kullanıp tekrar ferdî âleme dönüş ve bu noktadan âlemle temastır (Var Olmak, s. 17, 18). Zekâ tek başına bu seviyede bir hareketi gerçekleştiremez; derunî bilgi ve sezgiye dayalı düşünce mutlaka ona eşlik etmelidir. Descartes'ın meşhur sözü şöyle olmalıdır: "Hareket ediyorum, düşünüyorum, birliği seviyorum, o halde varım" (a.g.e., s. 20). İrade ise insanın iç ve dış duyulardan, tabiattan ve cemiyetten aldığı etkileri karşılayan, ardından öznel ve kişisel karara dönüşen, nihayet hareket şeklinde dışa vuran bir kudret, Allah'a kadar yükselmek isteyen içsel, mistik bir kuvvettir (İradenin Davası, s. 17-18, 23). Hürriyet duygularla benlik (şuur) ve iradenin, kararla hareketin çarpıştığı muazzam sahnedeki tercihlerde tam karşılığını bulur. Duyulardan başlayarak Allah'a kadar yükselen merhalelerin her birinde insandaki rahata, hayatla barışık olmaya, uyuma meyilli güçler devreye girer ve irade ile çatışır. Aynı zamanda yetiştirici ve yükseltici fonksiyonu olan ıstırap da bu çatışmalar sırasında meraklar, sıkıntılar, vehimler, meyiller arasından doğar. Bu mânada ıstırap müsbet bir şeydir, çünkü büyük hareketler büyük ıstırapların eseridir.

Topçu'nun dönemin diğer milliyetçi-muhafazakâr düşünce çevrelerinden ayrılan tarafları bu üst kavramlarda başlamaktadır. Genellikle milliyetçilik ve muhafazakârlık toplumun yerleşik değerlerini, örf ve âdetleri, devlete itaati bir şahsiyet olarak insandan ve hürriyet fikrinden daha üstün bir yerde konumlandırmakta, Durkheim-Gökalp çizgisini takiben vazifeyi öne çıkararak sosyal determinizme bağlı cemiyet adamı yahut iyi vatandaş aramaktadır. Topçu şahsiyeti geri plana iten bu yaklaşımın kişi ve toplumları sürü haline getireceğini, sonuçta hem tarihi hem de bugünü eleştiri süzgecinden geçirme teşebbüslerini engelleyeceğini ileri sürmektedir. Ona göre cansızlar, bitkiler ve hayvanlara mahsus özellikleri bünyesinde barındıran insan eşref-i mahlûkat olma özelliklerini bir ferdiyet ve şahsiyet olma çabası içinde kazanır. En aşırı yorumunu Nietzsche'de bulan bireycilik (endividüalizm) insanı kendi kendine yeterli bir varlık halinde düşünürken Durkheim'in ve Ziya Gökalp'in cemiyetçiliğinde (sosyolojizm) fert kendi başına değer taşıyan bir varlık olmaktan tecrit edilmiş, kendine has tasavvurları, duyuş tarzı ve iradesi yok farz edilerek bunların cemiyetten ferde geçtiği iddia edilmiştir. Bu tezlerin ilkinde fert kendisinin, ikincisinde cemiyetin mahkûmudur. İki durumda da insanın hürriyeti ve yücelme kabiliyeti zaafa uğramış, gerçeğe ulaşma yolları tıkanmıştır. Topçu'nun hareket ve irade kavramlarıyla irtibatlı şekilde tercih ettiği şahsiyetçilikte ise (personalizm) insan kendi hür iradesiyle bağlandığı inançlar, ruhî münasebetler ve yüklendiği mesuliyetlerle kendinin ve cemiyetin içinde eriyip kaybolmaktan kurtularak büyük, bölünmez bütün bir varlık olma imkânını elde edecektir. Kendine yeterli bu insan kendine inanmış, azmi sonsuz, iradesi demirden, ihtirası ilâhî bir insandır (Mevlâna ve Tasavvuf, s. 118). Bütün ömürleri boyunca aynı iman ve kanaatin sahibi olan büyük adamlar devirlere, zaruretlere göre değişmedikleri gibi cemiyetlere göre de değişmezler, çünkü cemiyetten daha kuvvetlidirler; bu sebeple cemiyeti kendilerine uydurarak sürüklerler, sürükleyemezlerse onunla çarpışırlar (Mehmet Âkif, s. 15). Şahsiyetli insanın ayrılmaz vasfı olan mesuliyet ise ferdiyeti harekete sevkeden ve hareketten sonra kuvvetlenerek büyüyen bir iradedir; âlemşümul hale gelmiş bir merhamettir; hürriyetleri tayin eden, hür hareketleri vicdan karşısında önüne geçilmez bir zaruret yapan, ahlâk meselesinin de kaynağında olan temel bir kavramdır (Yarınki Türkiye, s. 119; İradenin Davası, s. 71). Merhamet,

hürmet ve hizmet ise ahlâkî şahsiyeti tamamlayan diğer üç kavram olacaktır.

Nurettin Topçu’nun düşüncesinde tasavvuf ve özellikle vahdet-i vücûd telakkisi, İslâm’ın tercih edilebilecek meşrû yorumlarından ilki olmaktan daha ötede şahsiyeti öne çıkaran kuvvetli bir isyan, irade ve hareket fikri taşıması dolayısıyla kelâm ve fıkha dayalı yorumların önüne geçirilmiştir. Bu tavır eş zamanlı olarak istisnaî bir duruşa ve yoruma işaret etmektedir. Topçu’nun yaşadığı dönemde ve bir önceki devirde yeni Selefî hareketin de etkisiyle tasavvuf ve tarikatların teşkil ettiği zihniyet dünyası ve yaşama biçimi itikadî bakımdan bozucu ve dağıtıcı, felsefî açıdan sıradan ve derinliksiz, sosyal ve kültürel yönden pasif, donuk ve meskeneti besleyici, İslâm toplumunu geriletici, dışarıdan gelmiş bir düşünce ve yaşama biçimi olarak değerlendirilmekteydi. Topçu’ya göre yerleşik İslâm (kelâm) yorumunun Allah ile eşyanın ve insanın varlığının birbirinden kopuk iki ayrı varlık biçimi olarak kabul etmesi, aynı şekilde Allah’ın iradesiyle insanın iradesini (küllî irade ile cüzî iradeyi) kategorik açıdan birbirinden ayırması dinî tecrübeyi zaafa uğratmış, insanın yücelmesinin önüne set çekmiştir. “Bir olan varlığı Allah ve kâinat diye ikiye bölüp iki görme hali ruh için şaşılıktan başka bir şey değildir. Ancak fert fert eşya, şekiller ve tek tek varlıklar Allah olamaz. (...) Vahdet-i vücûd gözünde Allah’ı kâinat dışına esirgemek O’nu dosdoğru tanımamaktır. (...) Hakiki İslâm inancına göre her şeyde gözüken Allah’ı her şeyden ayrı düşünmek tezada düşmektir” (Mevlâna ve Tasavvuf, s. 169-170). Aslında bütün âleme yaygın olan bir irade ile ona iştirak eden insanın ruh yapısı söz konusudur. İnsanın şuur kazanması ve insanlığının yükselişi bu iştirakin anlaşılmasıyla ve bu yolda ilerlemesiyle mümkündür. Aksi halde sadece bütünden ayrılmış ve benliğine mahkûm olmuş insandan bahsedilebilecektir. Amacına ulaşabilen gerçek ve tam irade fertten başlayan, aile ile devleti yani otoriteyi isteyen, millet ve insanlık basamaklarından geçerek Allah’a ulaştıran iradedir. İnsan, damarlarından sızan iradeyi kendi eseri zannetmekle yanılıyor. Hakikatte irade birdir. O istek halinde âleme yaygın kudretin insandaki adıdır (İsyan Ahlâkı, s. 204; İradenin Davası, s. 14-15). Dinî mistik tecrübeden çıkan bir de tasavvuf metafiziği yahut mistik nazariyat vardır. İslâm tasavvufu bu tarafıyla Kur’an’dan kalp ilmini çıkaran bir felsefedir. Ayrıca İslâm felsefesi adı verilebilecek düşünce geleneği de esas itibariyle tasavvuf olmalıdır. Bugün İslâm felsefesi denen ilim aslında müslüman filozofların

yaptığı bir felsefe olabilir, yoksa kaynak itibariyle Aristo'ya dayanan Meşşâîlik İslâm felsefesi olamaz. İslâm'ın ibadet ve muâmelât kısmının şekil ve kural merkezli olarak anlaşılması ve yaşanması neticesinde öz ve esas unutulmuş, öze ulaştırıcı olmaktan başka kendinden bir değeri olmayan otomatik şeklî hareketler, anlamsız sayılar, katı kaideler öne çıkmıştır.

Topçu'nun tasavvuf anlayışı onun bilgi, bilim ve felsefeyle ilgili düşünce ve yorumlarını doğrudan etkilemiş, hatta büyük ölçüde belirlemiştir. Ona göre insanın kanun ve nizamı bilme ve birliği tanıma istikametinde seyreden düşünme ve bilgi kademelerini belli bir hiyerarşi içinde ele almak gerekir. Kendi sınırları içinde kalmak ve bir sonraki üst kademeye yol açmak şartıyla duygu, akıl, sezgi, aşk, ihtiras ve merhamet üzerinden elde edilen bilgilerin her biri değerli ve geçerlidir. İnsanın varlık üzerindeki hareketi şeklinde de anlaşılabilecek düşünme ve bilgi, his ve tecrübe düzeyinde ilme, akıl düzeyinde felsefeye, aşk ve ilham düzeyinde ilâhî ve sonsuzluk bilgisine, hakikat aşkına kaynaklık eder. Duyularla akıl dinî hayata disiplin ve düzen sağlayıcı dış unsurlardır. Onlar dinin özüne götürmez. Dinde akıl sadece bir disiplin gücüdür (Mevlâna ve Tasavvuf, s. 147). Modern Avrupa ilim ve felsefesi hatta akılcılığı, sınırları ve Türk kültürüyle irtibatları yerinde ve doğru çizilmek şartıyla üst bir anlam ve değere sahiptir. Onun için yarınki Türk cemiyetini yoğuracak ruh, eski Asya'nın hikmetiyle Kur'an'daki ilhamı kendinde birleştirdiği halde Garp'ın dört asırlık ilmine hayran, zihniyetine sahip, felsefesine âşina olacak Anadolu dervişinin ruhu olacaktır (Var Olmak, s. 101). Modern ilim anlayışının ısrarla eleştiri konusu yapılması gereken yönleri pratik fayda ve menfaat anlayışı üzerinden hakikat aşkını öldürmesi, izâfîlik üzerinden sonsuzluk ve ebedîlik kavramının zaafa uğratılması ve nihayet ilmin tekniğe ve kuvvete indirgenmesidir. Bu sebeple pozitivizm, pragmatizm ve sosyolojizm hakikat düşmanı üç felsefedir. Çünkü pozitivizm hakikati deneylere, pragmatizm menfaatlere, sosyolojizm cemiyete teslim etmektedir (Yarınki Türkiye, s. 67-72).

Nurettin Topçu'nun metafizik ilgileri onun düşünce dünyasının tabiatı kadar hümanist, pozitivist ve seküler düşüncenin etkisi altında ortaya çıkan ve katılaşan metafiziği dışlayıcı felsefe doktrinlerine ve entelektüel temayüllere muhalefetiyle de alâkalıdır. Metafiziğin "eski devre ait bir şey, karanlık ve anlaşılmaz bir fikir, dinin öz kardeşi, bir vehim" gibi ifadelerle

tasvir ve reddedilmesi, 1930'lu yıllarda Tanrı ve ruh bahislerinin ders kitaplarından çıkarılması gibi teşebbüsler, insanın daha üstün bir akla yönelip kendini aşması ve yücelmesinin yolunu kapatmakla kalmamış, hakikati araştırmayı sınırlandırarak

felsefeyi de fakirleştirmiştir (Kültür ve Medeniyet, s. 48-49; Türkiye'nin Maarif Davası, s. 140). Topçu'nun Türkiye'deki eş zamanlı ilgilerden farklı olarak varoluşçuluk akımıyla, özellikle Kierkegaard ve kısmen Heidegger üzerinden hıristiyan/dinci egzistansiyalizmle ciddi biçimde ilgilenmesi de esas itibariyle metafizikle alâkalı görünmektedir.

Topçu, bütün Batılılaşma tarihini kuşatan kültür-medeniyet ayırımı meselesini yeniden ele alan düşünürlerden biridir. En önemli vurgusu bu ayırımın yüzeyselliğine dair olanıdır. Ona göre evrensel denilen ve büyük ölçüde bilim ve teknoloji üzerinden tanımlanan medeniyet zorba ruhundan ve kapitalist bağlamından ayrı ele alınamaz. Bu çerçevede bilim ve teknoloji, hakkın yerine geçen kuvvetin hâkimiyetinin ve insanla tabiatı tahrip eden sanayileşmenin, sömürünün kaynağıdır. Kapitalist sistemi güçlendiren ve insanı esarete sürükleyen teknolojik gelişmeleri insanlık adına ilerleme diye göstermek büyük bir yanlışlıktır. Ağır sanayi söylemlerinin meşrû bir savunma ve atılım hamlesi olarak takdim edildiği, fabrika bacaları ile minarelerin yan yana zikredilip resmedildiği o yıllarda Topçu'nun bu fikirleri muhafazakâr kesim tarafından fantezi veya kalkınma karşıtlığı gibi sathî düzeyde anlaşılmıştır. Demokrat Parti iktidarının ilk yıllarından itibaren savunmaya başladığı İslâm sosyalizmi (Anadolu sosyalizmi, milliyetçi sosyalizm) düşüncesi de bir ekonomik sistem tercihi olmaktan ziyade bir hak ve ahlâk meselesidir. Bu duruş Topçu'nun dilinde kul hakkının yoğun biçimde ifadesidir. Burada Türkiye'nin ve sağ kanadın dış politik tercihlerinde Amerika Birleşik Devletleri'ne yakınlaşması ve liberal ekonomiye doğru gitmesine yönelik ciddi bir muhalefet ve tenkit söz konusudur. Onun ifadesiyle, "Hakikatte bu dava İslâm'ın özünde barınan hak davasıdır. Sosyalizm, çiğnenmesi halinde Allah'ın da affetmeyeceğini bildirdiği kul hakkının müdafaasıdır" (Ahlâk Nizamı, s. 180). Bu çerçevede liberalizm devletin anarşiyi himayesi veya gücünü başı boşluğu himaye için kullanması, varlık sebebi büyük sanayi ve kapitalizm olan, din ve mâneviyat karşıtı komünizm ise bir reaksiyon hareketi olarak zulme karşı zulüm mânasına gelmektedir.

Millet ve milliyetçilik meseleleri, Topçu'nun eserlerinde hem isyan ahlâkıyla irtibatı olan ferdiyetin yükselip sonsuzluğa uzanması süreçlerinin bir parçası, hem de Türkiye'nin modernleşme döneminde kendini yeniden anlamak ve tanımlamak için yıllardır tartıştığı önemli bir problem ve bir eleştiri konusu olarak yer alır. Ziya Gökalp'in Turancılık davası ile başlayan maddeci ve ütopik milliyetçiliğin Cumhuriyet döneminde kaba maddeci ve realist milliyetçiliği doğurduğunu düşünen Topçu, İslâmcılar'ın dini milletten ayıran gayretlerinin de ayrı bir zihin karışıklığına sebebiyet verdiğini ileri sürmektedir (a.g.e., s. 156-157). Anadolucular'ın Türk milletini ve milliyetçiliği tarif için Malazgirt Savaşı ile başlattıkları bin yıllık tarih vurgusunu ve toprak/vatan olarak Anadolu ısrarını paylaşan Topçu bu çizgiye belirleyici ve kuvvetli bir unsur olarak İslâm'ı ve tasavvufu ekler. Ayrıca bu ruhçu milliyetçiliğin temellerinin Melikşah, Mevlânâ, Yûnus, Fâtih ve Yavuz gibi Türk siyaset ve mâneviyat ikliminin büyükleri tarafından atıldığını söyleyerek milleti ve milliyetçiliği yeni ortaya çıkmış bir hadise gibi yorumlayanları aşmak ister. Topçu 1950'li ve 1960'lı yıllarda milliyetçiliğin antikomünistlik ve Amerika/kapitalizm taraftarlığıyla paralel hale gelmesine de sert bir şekilde karşı çıkmış, bunu "doktrinsiz ve kanaatsiz bezirgânlık" diye adlandırmıştır.

Topçu'nun devlet ve siyasete ilişkin fikirleri şahsiyet olarak insan ve millet üzerinden inşa edilmiş gibidir. Hegel'in, "Devlet ilâhî iradenin yeryüzünde gözükmesidir" cümlesini eserlerinde birkaç defa zikreden Topçu, "milletin şuuru, millet iradesinin gözüktüğü yer" diye nitelendirdiği devleti ferdiyetin yüce Allah'a ve sonsuzluğa doğru hareketinin bir durağı, bir menzili şeklinde telakki eder. Devleti meydana getiren üç temel öğe birlik halinde bir halk kütlesi, vatan toprağı ve idare edici iktidardır. Dolayısıyla devlet tek başına varlık alanına çıkabilen ve anlamlı hale gelen müstakil, kendinden bir vâkıa, bir varlık değil ferdin ruhunda harekete başlayan, milleti oluşturan ve ilâhî iradeye kavuşmak için hamleler yapan iradenin fertten Allah'a götüren yoldaki bir durağıdır. İnsanın yükseliş çizgisi yukarıdan aşağıya, Allah'tan insana doğru hâkimiyet kavramı etrafında tezahür eder. Bu aynı zamanda bir siyasî kavram olan egemenlik fikrinin Allah'ta temerküz ettiğini ve oradan âleme, devlete, insana yayıldığını gösterir. Yükseliş çizgisi aşağıdan yukarıya, insandan Allah'a doğru itaat ve teslimiyet kavramları etrafında şekillenir.

Devleti inşa edecek ve taşıyacak temel kavramların ilki devlet varlığının esaslı unsuru olan otoritedir. Bu otorite yüce Allah'tan insan şahsiyetine doğru inen hâkimiyet ve irade kavramlarıyla irtibatlıdır (Büyük Fetih, s. 13-15; İradenin Davası, s. 46, 48). İkincisi merkeziyetçilik olup adalet ve mesuliyet prensipleri etrafında gelişerek bir hukuk ve ahlâk nizamının adı olmaktadır. Üçüncüsü halkın bütün ihtiyaçlarına uzanan, onları karşılamaya çalışan, mesuliyet iradesiyle birlikte kul hakkını merkeze alan hür bir totalitarizme dayanmış olmasıdır. Yalnız devletin otoritesi ve kuvveti milletin otoritesi ve kuvvetinden bağımsız değildir. Otoritenin kurucusu devlet olmakla beraber olgunlaşması ve devamlılığı otorite iradesini milletten alması ile imkân dahiline girer. Bugün sivil toplum kuruluşları denen ve "devlete bağlı bulunmayan organizasyonlar" diye tarif edilen, Topçu'nun ise "sosyal teşkilât" dediği yapılar İslâm ve Selçuklu-Osmanlı tecrübesinde devletin içinde yer almaktadır. Vakıflar bunun örneğidir. Milletin siyasî iradesiyle devletin siyasî iradesi arasında Batı'da olduğu gibi bir otorite zıtlaşması, bir menfaat çatışması problemi yoktur. Sadece bir derecelenmeden bahsedilebilir. Halka dayanan, halk tarafından kontrol edilen, ancak halkın üstünde duran ve onun dileklerini Allah'ın iradesine bağlayan kuvvet en iyi hükümettir. Mesuliyet iradesini Allah'tan almayan ve halkın karşısında sorumluluk tanımayan bir idare haklı ve âdil bir milliyetçilik rejimi olamaz. Millet fertlerini Allah iradesine bağlayıp yaşatacak iktidar Hakk'ın hâkimiyeti ve halkın hükümetidir (a.g.e., s. 130).

Nurettin Topçu'nun sistematiğinde hürriyet ve eşitlik kavramları adalet ve mesuliyete göre ikinci derecede bir yere sahiptir. Çünkü hürriyet tabii değil sosyal bir hadisedir. Cemiyetin içinde bir anlam kazanan hürriyetin bir üst düzeye çıkabilmesi için insanda tabii olarak var olan hareket ve düşünce ile irtibatlanması gerekir. Bu durumda da hürriyet müstakil değil bağımlı bir kavram haline gelir. Hürriyet, "hiçbir kayıt ve şarta bağlı olmadan her istediğini yapabilmek" diye tanımlanırsa bu, insanlar için duyuların ve bedenin hürriyeti veya bir iradeye değil içgüdülere tâbi olan hayvanlar dünyasının hürriyeti olabilir. Burada bir şuur aranmadığı gibi ideal olarak da gösterilemez. İnançsızlık ve liberal eğilimlerin ortaya çıkardığı hürriyet kavramı bir hile değilse anarşiden başka bir şey olamaz.

Eserleri. Topçu'nun doktora ve doçentlik tezleriyle felsefe grubu için

hazırladığı ders kitapları dışındaki eserleri çoğu sağlığında olmak üzere makalelerinden derlenerek hazırlanmıştır. 1997-2005 yılları arasında kitaplarına girmemiş makaleleriyle

doktorasının tercümesi, yayımlanmamış romanı ve bazı yazıları dahil bütün eserleri Ezel Erverdi-İsmail Kara tarafından tekrar yayıma hazırlanmış ve yirmi bir kitaplık bir külliyat halinde Dergâh Yayınları arasında basılmıştır (burada kitapların ilk baskıları ile redaksiyondan sonraki ilâveli baskılarına işaret edilmiştir; madde içindeki atıflar son basımlara aittir): Conformisme et Révolte-Esquisse d'une Psychologie de la Croyance (Nurettin Ahmed adıyla, Paris 1934; tıpkıbasımı, Ankara 1990), Garbın İlim Zihniyeti ve Ahlâk Görüşü (1955, 1970'ten sonra Kültür ve Medeniyet'in içinde), Mehmet Âkif (1873-1936)-20. Ölüm Yıldönümü (1957, Ali Nihad Tarlan'la birlikte; Nihad Sami Banarlı, Ferruh Bozbeyli, Uğur Kökden ve Peyami Safa'nın yazıları ile ilâveli 2. bs., 1961), Türkiye'nin Maarif Davası (1960, 1997), Komünizm Karşısında Yeni Nizam (1960, 1970'ten sonra Ahlâk Nizamı'nın içinde), Ahlâk Nizamı (1961, 1997), Yarınki Türkiye (1961, 1997), Büyük Fetih (1962, 1998), Var Olmak (1965, 1997), Varoluş Felsefesi-Egzistansiyalizm (P. Foulquié'den derleme, 1967, son düzenlemede Varoluş Felsefesi-Hareket Felsefesi'nin içinde), Bergson (doçentlik tezi, 1968, 1998), İradenin Davası (1968, son düzenlemede Devlet ve Demokrasi ile birlikte, 1998), İslâm ve İnsan (1969, son düzenlemede Mevlâna ve Tasavvuf'la birlikte, 1998), Devlet ve Demokrasi (1969, 1998), Kültür ve Medeniyet (1970, 1998), Mehmed Âkif (1970, 1998), Mevlâna ve Tasavvuf (1974, İslâm ve İnsan'la birlikte, 1998), Milliyetçiliğimizin Esasları (1978), İsyan Ahlâkı (doktora tezi, Conformisme et Révolte'un tercümesi, çev. Mustafa Kök-Musa Doğan, 1995, sonradan bulunan Nurettin Topçu'nun kendi tercümesiyle karşılaştırılarak 2. bs., 1998), Varoluş Felsefesi-Hareket Felsefesi (1999), Millet Mistikleri (Portreler, 2001; ilâveli 2. bs., 2009), Amerikan Mektupları-Düşünen Adam Aramızda (2004). Ders Kitapları: Sosyoloji (1948, 2001), Psikoloji (1949, 2003), Felsefe (1952, 2002), Mantık (1952, 2001), Ahlâk (Orta 3, Emin Işık'la birlikte, 1975), Ahlâk (Lise 1 ve Lise 2, 1976; ikisi bir arada, 2005), Din Psikolojisi Bahisleri (haz. A. V. İmamoğlu, Erzurum 1995, İslâm mecmuasında yayımlanan din psikolojisiyle ilgili makalelerin toplu neşri; bu makaleler son neşirde İslâm ve İnsan-Mevlâna ve Tasavvuf kitabına ek olarak alınmıştır). Edebî Eserleri: Taşralı

(hikâyeler, 1959, 1998), Reha (roman, 1999). Broşürler: İnkılap-İrtica (1951), Çanakkale (1952), Din ile Kinin Mücadelesi (Malatya hadisesi üzerine, 1952), Son Hadiseler ve Biz (Milliyetçiler Derneği aleyhine yürütülen kampanyalar üzerine, 1953), Şehit (1959). Broşürler son neşirde ilgili kitaplara girmiştir. Nurettin Topçu'nun makale ve yazılarının yayımlandığı belli başlı dergiler (makale adedi yoğunluk sırasına göre): Hareket, Komünizme Karşı Mücadele, Düşünen Adam, Türk Yurdu, Şule, Bizim Türkiye, Büyük Doğu, Sebîlürreşâd. Gazeteler: Akşam, Yeni İstanbul, Yeni İstiklâl, Son Havadis, Hürsöz (Erzurum). Topçu Hareket dergisindeki bazı yazılarında "Nizam Ahmet" ve "Osman Asyalı" takma adlarını kullanmış, ayrıca dergi adına "Hareket" imzalı birçok başyazı yazmış, herhangi bir isim belirtilmeyen tercümeler ve mektuplar yayımlamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Vefatının arkasından Hareket dergisinin 112. sayısı (Ocak-Mart 1976), otuzuncu yılı münasebetiyle de Hece dergisinin 109. sayısı (Ocak 2006) Nurettin Topçu özel sayısı olarak çıkmıştır; Millî Eğitim Bakanlığı ve İstanbul Erkek Lisesi arşivlerindeki Nurettin Topçu personel dosyası; Mehmet Sarıtaş, Nurettin Topçu'da Sosyo-Pedagojik Yapı, Ankara 1986; Nurettin Topçu'ya Armağan, İstanbul 1992; Süleyman Seyfi Öğün, Türkiye'de Cemaatçi Milliyetçilik ve Nurettin Topçu, İstanbul 1992; Mustafa Kök, Nurettin Topçu'da Din Felsefesi, İstanbul 1995; H. Bayram Kaçmazoğlu, Türk Sosyoloji Tarihi Üzerine Araştırmalar, İstanbul 1999, s. 264-298; Hüseyin Karaman, Nurettin Topçu'da Ahlâk Felsefesi, İstanbul 2000; Orhan Okay, Silik Fotoğraflar, İstanbul 2001, s. 16-25; Fırat Mollaer, Anadolu Sosyalizmine Bir Katkı: Nurettin Topçu Üzerine Yazılar, İstanbul 2007; a.mlf., Türkiye'de Lıberal Muhafazakârlık ve Nurettin Topçu, İstanbul 2008; Nurettin Topçu (ed. İsmail Kara), Ankara 2009; İhsan Fazlıoğlu, "Nurettin Topçu'da Bilgi ve Bilim Sorunu", Dergâh, sy. 114, İstanbul 1999, s. 15-18; Ali Birinci, "Hareket Mecmuası", TY, XXV/213 (2005), s. 84-89.

İsmail Kara

TOPÇULAR KÂTİBİ

(bk. ABDÜLKADİR EFENDİ).

TOPHÂNE

Osmanlı Devleti'nde top dökümünün yapıldığı yer.

Tophâne, top döküm yeri yanında barut, top ve güllelerin depo edildiği mekânları da içine alır. Osmanlılar'ın ateşli silâhlarla tanışması XIV. yüzyılın ikinci yarısına kadar inmekle birlikte sabit top dökümhanelerinin tam olarak ne zaman kurulduğu bilinmemektedir. Elde kesin deliller bulunmamasına rağmen ilk sabit top dökümhanesinin Edirne'de II. Murad tarafından tesis edildiği ve Fâtih Sultan Mehmed tarafından da kullanıldığı kabul edilir. Ancak bu tarihlerden önce Osmanlılar'ın muhtelif savaşlar için top döktüğü ve bunların bir kısmını seyyar top dökümhanelerinde imal ettiği bilinmektedir.

Tophâne-i Âmire. Tesbit edilebildiği kadarıyla Edirne'den sonra inşa edilen ikinci top döküm merkezi İstanbul'da bugünkü Tophane semtindeydi. Kesin inşa tarihi tesbit edilememekle birlikte Tursun Bey'in Yeni Saray'ın bir tarafının Tophâne'ye baktığından söz etmesi, yine aynı tarihlerde kaleme alınan Fâtih Vakfiyesi'nde (867-875/1462-1470) Ayasofya Camii'nin gelirleri arasındaki Galata'da Kapıiçi Hamamı'nın Karaköy mahallesinde ve Tophâne Kapısı yakınında bulunduğunun belirtilmesi fetihten yaklaşık on iki yıl sonra (1465) tophânenin varlığını gösterir. Buradaki yapının Osmanlılar tarafından mı inşa edildiği yoksa mevcut bir yapının mı dökümhaneye çevrildiği konusu henüz kesinlik kazanmamıştır.

Bir kurum olarak Tophâne ve Tophâne-i Dergâh-ı Âlî tabiri 905 (1499-1500) tarihli Avlonya Tophânesi Muhasebe Defteri'nde geçer (BA, A. E, Bayezid II, nr. 41). Tophâne-i Âmire terkibi ise kuruma ait 1513 tarihli bir muhasebe defterinde yer alır (BA, KK, nr. 4726, s. 1). Fâtih Sultan Mehmed döneminde kurulan Tophâne-i Âmire'nin II. Bayezid zamanında artan

ihtiyacı karşılamak için dökümhane civarına topçuların ve dökücülerin ikametine tahsis edilmek üzere odalar eklenerek genişletildiği söylenebilir. Kanûnî Sultan Süleyman döneminde ise mevcut binaların tamamı yıkılmış, yerine yeni ve büyük bir bina inşa edilmiştir. Evliya Çelebi'ye göre tam bir

kale görünümündeki bu yeni müştemilât içinde kumbara (humbara) imalâthanesi, dökümhane imalâthanesi, kundakhâne, marangozhane, topçubaşı ve dökücübaşı odaları, topçu ve dökücü âsitâneleri (kışla), Sarıyer toprağı kesme kârhânesi, kalıp kârhânesi, falya delme kârhânesi, top arabası ve tekerlekleri imalâthaneleri gibi bölümler vardı.

Büyük bir sanayi merkezi halinde olan Tophâne-i Âmire özellikle savaş dönemlerinde top dökümü faaliyetlerinin hızlanması, çok yüksek sıcaklıkta ateş yakılması gibi sebeplerle zaman zaman büyük hasara uğramış ve ciddi tamirat görmüştür. Bu tür sebeplere bir de yangın ve deprem gibi doğal âfetler eklendiğinden XIX. yüzyılın sonuna kadar pek çok defa ciddi tâdilât ve tamirat gerçekleştirilmiştir. Dökümhane (kârhâne) binası 1743 yılında tamamen yıkılmış ve bugünkü şekliyle beş kubbeli olarak yeniden inşa edilmiştir. Dönemin topçubaşısı, aynı zamanda mimar olan Mustafa Ağa günün ihtiyaçlarına cevap verecek yeni bir Tophâne planı yapmıştır. Yeni binanın duvarları iki sıra ince tuğla, bir sıra taş örgüden meydana gelen kâgir bir yapıdır. İçinde iki büyük ergitme fırını, biri doğuya, biri batıya açılan iki büyük kapısı bulunmaktadır. Bu inşaatın üzerinden çok geçmeden 1765’te tekrar bir yangın geçiren Tophâne binaları III. Mustafa tarafından tamir ettirilmiş ve her topçu ortasına bir kışla ile orta sofası, mutfak ve mescid yaptırılmıştır. Tophâne-i Âmire, III. Selim ve II. Mahmud zamanlarında da tamirat ve tâdilât geçirmiştir. 1205 (1790-91) yılında Tophâne’de tamamı elden geçirilerek onarımı yapıldığı gibi 1793’te civardaki arsalar satın alınıp Tophâne-i Âmire müştemilâtına dahil edilmiş, böylece yeni yapılan fabrika ve imalâthanelerle birlikte XIX. yüzyılın ortalarında 10 hektar genişliğinde bir alana yayılmıştır. 1804’te çıkan yeni bir yangın Tophâne kışlaları ile birlikte 400 evin yanmasına yol açmıştır.

III. Selim bir taraftan binaların imarı, tamiri ve modernleşmesiyle ilgilenirken diğer taraftan Avrupa tarzında kaliteli toplar dökülebilmesi için Mühendishâne-i Berrî-i Hümâyun başhocası Hüseyin Rıfkı Tamânî’yi topların yeniden tertip ve tanzimiyle görevlendirmiş, Osmanlı mühendis ve ustaları yanında İsveç, İngiltere ve bilhassa Fransa’dan uzmanlar getirtmiştir. Ayrıca Tophâne’deki fırınları geliştirip çevik ve hareketli topların dökümüne öncelik verilmesini emretmiştir. 1823’te Cihangir semtinde çıkan büyük Fîruz Ağa yangınında dökümhane kısmen, topçu ve top arabacı kışlaları tamamen yanmış, binalar II. Mahmud’un emriyle 1825

yılında yeniden elden geçirilmiştir. 1832'de seraskerliğe bağlı bir birim halinde Tophâne Müşirliği kurulmuştur. Abdülaziz döneminde kısmen yenilenen Tophâne-i Âmire, II. Abdülhamid devrinde yeni baştan tamirat görmüştür. Büyüklü küçüklü muhtelif tezgâhlardan oluşan Tophâne-i Âmire'deki belli başlı imalâthaneler şunlardır: Tophâne-i Âmire resimhanesi, top numunehanesi, muayenehane, Tüfenkhâne-i Âmire, kundakhane, tavhane, demirhane, çarkhane, nakkaşhane, cilâhane, baskıhane, mahzenler/depolar ve Tophâne-i Âmire Matbaası. 1843'te Ohannes ve Boghos Dadian tarafından kurulan Zeytinburnu Demir Fabrikası'nın izâbe bölümünün 1846'da faaliyete geçmesiyle top ve diğer silâhlar burada dökülmeye başlanmış, 1850'de fabrikanın tam kapasite ile çalışması neticesinde Tophâne-i Âmire'de top dökümü işi zamanla kaldırılmıştır. Bu tarihlerden itibaren burada Zeytinburnu Fabrikası'nda dökülen topların dövülüp tavlandıktan sonra kaba haliyle soğuk işlerinin yapımı sürdürülmüştür. Tophâne'de tornadan geçirilen toplar perdahlanmak ve diğer işlemleri yapılmak üzere ilgili bölümlere sevkedilmekteydi. Bu dönemde Tophâne-i Âmire'de büyük bir çarkhane, namlu delme ve yiv açma, nişangâh ve kama şubeleriyle namlu tavlama ve sulama tesisleri bulunurdu.

Cumhuriyet'in kuruluşuna kadar perdah merkezi şeklinde faaliyetini sürdüren Tophâne-i Âmire, I. Dünya Savaşı'ndan sonra önemini kaybetmiştir. Tophâne-i Âmire'ye ait birtakım tezgâh ve makineler, Ankara'ya Türk Makine Kimya Endüstrisi fabrikalarına götürülmüş olup burada hâtıra niteliğinde muhafaza edilmektedir. Uzun süre âtıl vaziyette bırakılan Tophâne-i Âmire binaları 1992'de Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi'ne devredilmiştir. Üniversite tarafından restore ettirilen beş kubbeli büyük bina halen sergi salonu görevi yapmaktadır. Bugünkü bina 20,50 × 37,50 ebadında, 1,60 m. kalınlıkta duvarlı olup 2 metrelik ayaklara oturan ve her birinde nefes deliği bulunan on beş kubbe ile örtülüdür. XIX. yüzyılda Rönesans üslûbunda inşa edilen ve sonraları Sanat Enstitüsü olarak kullanılan Tophâne Müşirliği binası 1957'de yıktırılmıştır.

Tophâne-i Âmire'nin Personeli. Topçu Ocağı'nın başında bulunan topçubaşı hem topçu birliklerinin hem Tophâne-i Âmire'nin

idarecisi konumundaydı. Ancak Tophâne-i Âmire’deki işlerin ve teknik personelin başında dökücübaşı/dökümcübaşı adıyla anılan bir görevli bulunurdu ve buradaki bütün faaliyetlerden sorumluydu. Dökücübaşı Tophâne’deki teknik personel ve sanatkârların da başıydı; kethüdâ ve bölükbaşılar vasıtasıyla işlerin yürümesini takip ederdi. Topçubaşı, yapılan işlerle çok yakından ilgilenir, top dökümü zamanlarında bizzat padişah ve sadrazam gibi üst seviyeli devlet adamları döküm merasimleri için buraya gelirlerdi. Sefer esnasında topların dökümü ve gerekli yerlere ulaştırılması gibi işlerin organizasyonu için bir nâzır tayin edilirdi. Dökümhane emini de topçubaşı, nâzır ve dökücübaşı ile birlikte faaliyetlerle ilgili defterlerin tutulmasından, gerekli bürokratik işlemlerin ve personel işlerinin takibinden sorumluydu. Nâzır ve eminler Hâcegân-ı Dîvân-ı Hümâyun denilen rütbeli kişiler arasından seçilirdi. Bunların yanı sıra kâtip ve bölükbaşılar da burada çalışan üst düzey yöneticilerdi. Tophâne’deki top ve buna bağlı olarak kundak, top arabası, gülle, humbara ve barut yapımı gibi asıl faaliyetler dökücübaşı ve onun maiyetindeki dökücü (rîhtegân), haddâd, errekeş, bennâ, eğeci, kalemkâr, mücellit, kefçeci, şebkâr, sengtırâş ve neccar gibi sanatkârlar tarafından yürütülürdü. Bunların dışında Tophâne için ihtiyaç olduğunda gemici ve peremeci, hamal, ırgat, arabacı, bekçi, vardiyan, duâgû, imam ve muvakkit gibi kimseler de istihdam edilirdi. Tophâne-i Âmire’deki büyük çoğunluğu yaya, müsellem ve piyade gibi askerî bir teşkilâta bağlı askerî zümrelerin “nöbetlü” denilen hizmet grupları oluşturmaktaydı. Bu gruplar altışar aylık periyotlarla Tophâne’ye gelir ve hizmetleri bittiğinde geri dönerlerdi. Söz konusu özellikleri sebebiyle Tophâne-i Âmire, Tersâne-i Âmire’den sonra Osmanlı Devleti’nin en büyük askerî sanayi kuruluşu durumunda olup ilk askerî silâh üretim fabrikalarından biridir.

Osmanlılar’da sabit top dökümhanelerinin yanı sıra ihtiyaç durumunda seyyar top dökümhaneleri inşa edilerek top döküldüğü bilinmektedir. Bu şekilde top dökümüne ait en eski bilgi, 1438’de Mora’daki Germehisar (Hexamilion) kuşatması dolayısıyla verilir. Ardından 1440’ta Semendire’de, 1444’te Varna seferine gidiş sırasında Boğaziçi kıyılarında, 1448’de Akçahisar Kalesi (İskenderiye) önünde seyyar dökümhaneler kurularak toplar dökülmüştür. Fâtih Sultan Mehmed’in İstanbul muhasarası esnasında surlar önünde top dökümü yapıldığı bilinmektedir. Eldeki kayıtlardan seyyar top dökümü faaliyetinin XVI. yüzyılın ortalarına kadar devam ettiği

anlaşılmaktadır. Bu tarz top dökümü özellikle engebeli bir araziye sahip Balkanlar'da ve Doğu Avrupa'daki kale kuşatmalarında gerçekleştirilmiştir. Döküm yapılacak yerlere develerle bakır ve kalay taşınır, kurulan ocaklar vasıtasıyla istenilen ebatta top dökülebilirdi.

Tophâne-i Âmire ve seyyar top dökümü faaliyetlerinin yanında Osmanlılar'ın bir kısım eyaletlerinde de tophâneler vardı. Bazı kaynaklarlarda ismi tophâne diye zikredilen yerlerde top dökümünün yapılıp yapılmadığı ise tesbit edilememektedir. Eyaletlerdeki tophânelerin teknik personeli önemli ölçüde, döküm yapılacağı zaman bir bölükbaşı idaresinde İstanbul'daki Tophâne-i Âmire'den veya diğer büyük tophânelerden temin edilirdi. İstanbul dışında faaliyet gösteren tophânelerin, özellikle Avrupa topraklarında bulunanların önemli bir kısmının daha önce de aynı işleve sahip olduğu bilinmektedir. Bu tophâneler fetihten sonra eski çalışanlarıyla birlikte faaliyetlerine devam etmiştir. Osmanlılar'ın Avrupa topraklarındaki tophânelerinin bulunduğu şehirler şunlardır: Edirne, Avlonya, Semendire, Nova Brdo, İskenderiye, Belgrad, Budin, Pravişte, Rudnik, Hersek livâsı, Klis. Asya topraklarındaki tophâneler ise Erzurum, Kahire, Basra, Birecik, Van'dadır. Bunların yanı sıra Cezayir, Rodos, Kıbrıs'ta da dökümhaneler olduğu kaydedilmektedir. Söz konusu tophânelerin faaliyetleri genellikle ihtiyaca göre değişmiş, bir kısmı zamanla top ve gülle deposu haline gelmiştir. Başta İstanbul'daki Tophâne olmak üzere bu merkezlerin ortak yanları ulaşıma elverişli deniz veya nehir kenarlarında bulunması, ayrıca maden bölgelerine yakın olmasıdır. Tophâne-i Âmire'de dökülen toplarla taşrada dökülen topların standardı ve kalitesi konusunda bilgi yoktur. Ancak standardın bilhassa Tophâne-i Âmire'de tutturulduğu ve top sevkinin daha çok buradan yapıldığı açıktır.

BİBLİYOGRAFYA

Fatih Mehmed II Vakfiyeleri (nşr. Vakıflar Umum Müdürlüğü), Ankara 1938, s. 213-214; Atîk ve Cedîd Topa Dair Fenn-i Harb ve Hendese Üstatlarından Menkul Makālât Mecmuası, Deniz Müzesi Ktp., Yazmalar,

nr. 824; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, I, 435-441; Tahsin Esencan, Türk Topçuluğu ve Kaynakları, Ankara 1946; Tahsin Öz, “İstanbul’da Fatih Tophanesi”, Atatürk Konferansları II: 1964-1968, Ankara 1970, II, 131-138; G. L. F. Marsigli, Stato Militare dell’ Imperio Ottomanno (ed. M. Kramer-F. Kreutel), Graz 1972, tür.yer.; Muzaffer Erendil, Topçuluk Tarihi, Ankara 1988; G. Ágoston, “Ottoman Gunpowder Production in Hungary in the Sixteenth Century: Baruthane of Buda”, Hungarian-Ottoman Military and Diplomatic Relations in the Age of Süleyman the Magnificent (ed. G. David-P. Fodor), Budapest 1991, s. 149-159; a.mlf., “Ottoman Artillery and European Technology in the Fifteenth and Seventeenth Centuries”, AOH, XLII/1-2 (1994), s. 15-48; W. Müller-Wiener, “15-19. Yüzyılları Arasında İstanbul’da İmalathane ve Fabrikalar”, Osmanlılar ve Batı Teknolojisi: Yeni Araştırmalar Yeni Görüşler (haz. Ekmeleddin İhsanoğlu), İstanbul 1992, s. 53-120; Salim Aydüz, XV ve XVI. Yüzyılda Tophâne-i Âmire ve Top Döküm Teknolojisi, Ankara 2006; a.mlf., “Cıgalazâde Yusuf Sinan Paşa’nın Şark Seferi için Tophâne-i Âmire’de Hazırlanan Toplar ve Tophâne-i Âmire’nin 1012 (1604) Yılı Gelir-Gider Muhâsebesi”, Osmanlı Bilimi Araştırmaları, II, İstanbul 1998, s. 139-172; Turgut Işıksal, “Eski Türk Topları ve İstanbul Tophanesinde Bulunan Bir Kayıt Defteri”, BTTD, I/2-3 (1967), s. 61-63, 68-70, 72-76; C. Heywood, “The Activities of the State Cannon-Foundry (Tophâne-i Âmire) at Istanbul in the Early Sixteenth Century According to an Unpublished Turkish Source”, POF, XXX (1980), s. 209-217; Çelik Gülersoy, “Son 400 Yılda Tophane Semti”, TTK Bildiriler, VIII (1983), III, 1637-1650, lv. 517-520; a.mlf., “Tophane”, DBİst.A, VII, 274-276; Tülin Çoruhlu, “Osmanlı İmparatorluğu’nun Silah Üretim Merkezi: Tophâne”, İlgi, sy. 86, İstanbul 1996, s. 28-35; J. L. Bacque Grammont, “La fondeie de canons

d’Istanbul et le quarter de Tophane. Textes et images commentés”, Anatolia Moderna: Yeni Anadolu, Paris 1999, s. 3-17; E. Güngören Gönen, “Tophâne-i Âmire’nin Restorasyonu ve Geleceği”, Yapı, sy. 167, İstanbul 1995, s. 103-111; a.mlf., “Sur la réhabilitation et l’avenir de la fonderie impériale d’Istanbul (Tophâne-i Amire)”, Anatolia Moderna: Yeni Anadolu, VIII (1999), s. 221-235; İdris Bostan, “La fonte de canons à la fonderie impériale d’Istanbul au début du XVIe siècle”, a.e., IX (2000), s. 171-182; Ayşe Yetişkin Kubilay, “Tophâne-i Âmire”, DBİst.A, VII, 279-280.

Salim Aydüz

TOPKAPI SARAYI

İstanbul Yeni Sarayı/Topkapı Sarayı, İstanbul'da tarihî yarımadanın ucunda Marmara denizine, Asya-Üsküdar ve Haliç'e bakan, dolayısıyla her yönden şehre hâkim bir mevkide 70 dönümlük bir alanda kurulmuştur. İstanbul'un Osmanlılar tarafından alınmasından sonra Zeytinlik diye adlandırılan Sarayburnu'nda bahçe düzenlemeleri ve köşklerle başlayan inşaat Sûr-ı Sultânî (Kal'a-i Sultânî) adı verilen surlarla devam etmiştir. Topkapı Sarayı'na XIX. yüzyılın ortalarına kadar her dönemde çeşitli ilâveler yapılmıştır. Devlet teşkilâtına ve kullanım ihtiyacına göre şekillenen saray birçok mimari ve süsleme özelliği göstermektedir. Genel olarak bulunduğu araziye uygun biçimde yatay bir genişlemeyle birbirine eklemlenmiş bir yapılanmaya sahiptir. Devrin kaynaklarında yer alan, binanın başlangıç ve bitiş tarihleriyle ilgili bilgiler birbirinden farklıdır. Bâb-ı Hümâyun'un üzerindeki tarih 883 (1478) olduğuna göre inşaata bu tarihten önce ve muhtemelen 1465'te başlandığı kabul edilebilir. Saraya yapımından sonra uzun yıllar, muhtemelen XVIII. yüzyıla kadar Beyazıt'taki eski saraydan dolayı Sarây-ı Cedîd-i Âmire denilmiş, ardından deniz tarafında bulunan ve yanlarına topların yerleştirilmiş olması sebebiyle Toplu Kapı denilen köşkün isminden dolayı Top Kapısı Sarayı adı kullanılmaya başlanmıştır.

Sarayın, Bizans dönemi şehir surlarına dayanan surları üzerinde en büyüğü, ana giriş kapısı niteliğindeki Bâb-ı Hümâyun'la birlikte Demir Kapısı ve Otluk Kapısı adı verilen üç büyük kapısı ve beş adet hizmet kapısı (koltuk kapısı) vardır. Birinci kapı olan Bâb-ı Hümâyun iki katlı bir köşk kapı olup üstündeki kitâbe Ali b. Yahyâ es-Sûfî imzalıdır. Köşkün cephesinde üst kısmının alt sırasında yedi, üst sırasında altı pencere bulunuyordu. XIX. yüzyılın ikinci yarısında yangın ve depremden zarar gören yapının üst katı yıkılmıştır. Şehrin Osmanlı öncesi surlarına dayanarak sarayı çevreleyen Sûr-ı Sultânî ile birlikte ana kapıların da ilk inşaatla beraber yapıldığı kabul edilir (bk. BÂB-ı HÜMÂYUN). Topkapı Sarayı'nın teşkilât açısından dört bölümden meydana geldiği söylenebilir: Hizmet ve koruma alanı (Bîrun), idarî merkez (Dîvân-ı Hümâyun), eğitim alanı (Enderun) ve özel yaşam alanı (Harem).

Topkapı Sarayı üç ana avlu ve üç âbidevî kapı etrafında şekillenmiştir. Birinci kapı Bâb-ı Hümâyun, ikinci kapı Bâbüsselâm, üçüncü kapı Bâbüssaâde'dir. Bâb-ı Hümâyun ile Bâbüsselâm arasındaki büyük meydan sarayın ihtiyaçlarını karşılayan birimlerin ve çalışanların bulunduğu kısımdır. Ayrıca halkın ve askerin girip çıkabildiği bir meydan özelliği göstermektedir. Bilhassa cülûs ve bayram törenleri esnasında törene katılan devlet adamlarının maiyetleri ve yeniçerilerin beklediği bir alan olduğu yazılı kaynaklardan ve XVI. yüzyıl minyatürlü eserlerinden tesbit edilebilmektedir. Bu işleviyle birinci avlu, devlet merkezinin askere ve halka açık tutulduğu alan olup etrafı surla çevrilmesine rağmen padişahın kendi yaşam alanını şehirden ayırmak istemediğini göstermesi bakımından önemlidir. Bâb-ı Hümâyun'dan Bâbüsselâm'a doğru giderken sağda sarayın hastahanesi (Enderun Hastahanesi), su dolabı gibi hizmet binaları ile fırınlar bulunurdu. Sol ön tarafta sarayın her bölümünde kullanılacak odunların yığıldığı bir alan vardı. Bu kısmın devamında Bizans döneminden intikal eden ve İstanbul'un fethinden sonra cebehâne şeklinde kullanılan Aya İrini Kilisesi ile ambarhane yer alıyordu. İkinci kapıya daha yakın bir yerde olan Deâvî Kasrı sekizgen planlı ve kuleli yapısıyla küçük bir köşk biçimindeydi ve işlevi açısından önemliydi. Sorunlarını divana ve hükümdara ulaştırmak isteyen kişiler dilekçelerini bu köşk içindeki görevliye verirlerdi. Birinci avluda sarayın ihtiyaçlarını şehir esnafına gerek duymadan sağlayan görevliler vardı. Saray içinde idarî vazifeleri olan matbah-ı âmire emini, ıstabl-ı âmire emini, arpa emini gibi görevliler, cerrahbaşı, kehhâlbaşı gibi hekimlerle hünkâr imamı, padişah hocası gibi ulemâ sınıfından gelenler İsmail Hakkı Uzunçarşılı'ya göre Bîrun halkını teşkil ediyordu. Fırınlar, hastahane, nakkaşhane, mimarlar ocağı, mehterhane ve ıstabl-ı âmire Bîrun

kısmı diye adlandırılırdı. Bu sınıflandırma saray teşkilâtının genel yapılanması şeklinde kabul edilmeli, ancak zaman zaman farklı uygulamalar olabileceği göz önünde bulundurulmalıdır. Bu sınıflandırmaya göre Enderun ve Harem dışındaki bütün kısımlar Bîrun olarak düşünülmüştür.

Bâbüsselâm ikinci avlunun girişinde iki kuleli, iki cepheli âbidevî giriş kapısı olup devlet merasimlerinin icrasına başlanan yerdi. İç içe iki kapıdan ve kapı arasındaki odalardan meydana gelen yapının üstündeki kuleler araştırmacıların dikkatini çekmiştir. Kulelerin biçimsel özelliği Kanûnî

Sultan Süleyman'ın Avrupa seferi sırasındaki gözlemlerine dayandırılmakta ve kapı üzerinde yenileme esnasında ilâve edildikleri kanaatini uyandırmaktadır. Bununla beraber Topkapı Sarayı hakkında geniş bir çalışma yapan Gülru Necipoğlu kulelerin surlarla beraber Fâtih Sultan Mehmed döneminde yapıldığını düşünmektedir. Dîvân-ı Hümâyun toplantılarında kapıcıbaşılar ve çavuşbaşılar devlet adamlarını Bâbüsselâm'ın önünde karşılardı. Yeniçeri ağası divan günlerinde erkenden gelir, burada vezirlerin gelmesini beklerdi. Küçükten büyüğe doğru her gelen vezir bir üstündekini bekler, o geldiği zaman selâm çavuşları tarafından karşılıklı selâmlaşırlardı. Bâbüsselâm önünde sabahın erken saatinde yapılan bu törenden sonra devlet adamları içeriye girer, çavuşbaşı ve kapıcılar kethüdâsı refakatinde divana giderlerdi. Devlet adamlarının kendi yanında çalışan memurları içeriye girmez, kapı dışında beklerdi. Osmanlı Devleti'ne gönderilen elçiler oldukça kalabalık bir maiyetle gelir, maiyetin büyük kısmı ancak Bâbüsselâm'a kadar eşlik eder ve yine bu kapı dışında birinci avluda elçinin görüşmesinin bitmesini beklerdi. Kapıdan hükümdar hariç hiç kimse atla girmezdi, dolayısıyla birinci avlu gelenlerin atlarının ve bakıcılarının da beklediği kısımdı (bk. BÂBÜSSELÂM).

İkinci kapı ile üçüncü kapı arasındaki Alay Meydanı devletin idare merkezidir. Avlu özellikle XVI. yüzyılda burada yapılan merasimlerden dolayı az ağaçlı bir meydandı. Minyatürlerden edinilen bu gözleme ve elçilerle birlikte gelenlerin anlattıklarına göre meydanda ceylan, karaca gibi hayvanlar dolaşıyordu. Bâbüsselâm'dan divanhâne, Bâbüssaâde ve matbah gibi ana kısımlara geçilen bahçede taş döşeli ince yollar vardı. Kubbealtı'na doğru vezir yolu olarak tabir edilen yoldan divana giden devlet adamları geçer, divana girmeden Bâbüssaâde tarafına dönüp gıyabında hükümdara selâm verirlerdi. Meydanın karşısındaki üçüncü anıtsal kapı, sol taraftaki Kubbealtı, sağ taraftaki mutfak revakları orta avluyu özgün bir meydana dönüştürmektedir. Bâbüssaâde'nin iki yanında sekilerin üstü halılarla döşenir, Bâbüssaâde ağası, Dârüssaâde ağası, Enderun ağaları divan günlerinde burada beklerlerdi. Çavuşbaşı ve kapıcılar kethüdâsı orta avluda en fazla görevi olan kişilerdendi. Bunlar devlet adamlarının saraya gelişinde her birini karşılar ve gideceği yere kadar refakat ederdi. Her ikisine bağlı kapıcılar ve çavuşlar sarayın ve özellikle orta avlunun asayişini temin eder, toplantı günlerinde merasimlerin teşrifata uygun yapılmasından sorumlu tutulurdu.

Bâbüsselâm'dan orta avluya girince divanhâneden önce sol taraftan aşağıya doğru inen yolun sonunda has ahırlar yer alırdı. Istabl-ı âmire diye adlandırılan bu kısımda imrahor, emin, kethüdâ, kâtip, saraçlar ve atlardan sorumlu olan seyisler, yamaklar gibi görevliler çalışırdı. Has ahırda sadece hükümdarın çok kıymetli atları bulunurdu. Atlara ait mücevher bezemeli koşum takımları buradaki raht hazinesinde muhafaza edilirdi. Padişah alay-ı hümâyun için saray dışına çıktığı zaman buradaki atların bir kısmı yedek şeklinde merasime dahil edilirdi. Ayrıca arefe merasiminde atlar orta avluya çıkarılır ve yürütülürdü.

Orta avlunun en önemli yapısı divanhânedir (Kubbealtı). Avlunun sol üst tarafındaki bu yapı sarayda devlet işlerinin görüşülüp karara bağlandığı merkezdi. Fâtih Sultan Mehmed zamanında inşa edilen yapı Kanûnî Sultan Süleyman'ın vezîriâzamı İbrâhim Paşa tarafından yenilenmiştir. Bâbüssaâde önünden sola doğru giden revakların bittiği yerde bulunan eski divanhâne bu onarım sırasında biraz daha öne çekilmiştir. Divanhânenin yukarıya doğru hemen yanında divan memurlarının çalıştığı bölüm ve defterhâne, Bâbüssaâde revaklarına doğru üst kısmında ise dış hazine binası yer almaktaydı. Divan toplantısı başlarken çavuşbaşı mühürlü kapıyı vezîriâzam ve defterdar önünde açar, günlük işler bittikten sonra aynı şekilde kilitlerdi. Divan toplantıları, elçi kabulleri, ulûfe dağıtılması sırasında devlet adamları burada bulunurdu. Haftada ortalama dört gün yapılan divan toplantıları esnasında sabah namazından hemen sonra başlayan çalışmalar haftanın iki günü matbah-ı âmireden gelen öğle yemeğinin ardından sona erer, devlet işleri sadrazam sarayına intikal ederdi. Diğer iki gün ise öğle yemeğinin ardından divan üyesi olan devlet adamları ile yeniçeri ağası padişahla Arz Odası'nda teşrifat sırasıyla görüşürdü.

Fâtih Sultan Mehmed döneminde bazan haftanın her günü, bir süre sonra

haftada dört gün toplanan divana vezîriâzam, vezirler, kazaskerler, defterdarlar, nişancı, kaptan paşa ve beylerbeyiler gibi asıl üyelerden başka gerektiğinde yeniçeri ağası ve şeyhülislâm katılırdı. Ayrıca daha kalabalık bir grup halinde başta reîsülküttâb, çavuşbaşı ve kapıcılar kethüdâsı divan kalemlerinin âmiri olan memurlar gelirdi. Bu durum Alay Meydanı'nın en az haftada dört gün devlet adamları tarafından kullanıldığını göstermektedir.

Cülûs merasimleri ve bayramlar gibi en önemli iki tören burada yapılırdı. Bu törenler esnasında Bâbüssaâde önüne taht kurularak devlet erkânı, ulemâ ve ordu temsilcilerinin katılımı ile biat, kabul ve tebrikleşme merasimi icra edilirdi. İkinci avluda yapılan törenlerden biri de elçi kabulleridir. Elçi ve maiyetinin bir kısmı orta kapıdan karşılanıp divanhâneye getirilir, elçi ve yakın maiyeti divan toplantısının yapıldığı kısma alınırdı. Genellikle askerlere maaşlarının verildiği günler olan ve bir galebe divanına denk getirilen bu günde gerek dış avluda gerekse orta avluda askerlerden meydana gelen büyük bir kalabalık toplanırdı. Elçilerin maiyetinde gelen bazı gözlemciler sarayın orta avlusunda bekleyen askerleri, divanhânenin önünde elçinin maiyetini ve sağ taraftaki mutfaktan ziyafet için taşınan yemekleri ayrıntılı biçimde anlatırlar.

Divanhânenin toplantı yapılan birinci oda-salonunun karşı duvarında bulunan kafesli pencerenin arkasında yükselen Adalet Kulesi (Adalet Kasrı), Topkapı Sarayı'nın en dikkat çekici yapılarından biridir. Fâtih Sultan Mehmed devrinde sarayla birlikte tasarlandığı anlaşılan Adalet Kulesi'nin kaidesi ilk yapıldığı yıllardan kalmış, üst bölümü zamanla tamirler esnasında değişikliğe uğramıştır. Bugünkü görüntüsü büyük ölçüde II. Mahmud dönemine aittir. Adalet Kulesi'nin yapılmasındaki en önemli etken, divan toplantılarının vezîriâzamın idaresine verilmesi ve hükümdarın istediği zaman divanı takip etmesiyle ilgilidir. Kulenin arkadan Harem tarafına açılan bir kapısı hükümdarın kimseye görünmeden buraya geçmesini sağlardı. Yapı ayrıca Osmanlı hükümdarlarının adalete verdiği önemin göstergesi kabul edilebilir.

Meydanın sağında yer alan matbah-ı âmire temelde ilk yapı ile birlikte inşa edilmişse de sarayın bügünkü resmi içindeki belirgin görüntüsü 1574 yılında ortaya çıkan yangın sonrasına aittir. Mutfaklar Mimar Sinan tarafından ana yapı korunarak tekrar inşa edilmiştir. Dışarıdan bakıldığında konik kubbeler üzerindeki bacalarıyla hemen dikkati çeken mutfakların karşısında aşçılar için koğuşlar yapılmıştır. Orta avluya açılan kapılardan girildiğinde uzun bir koridorun bir tarafında ocaklar, bir tarafında koğuşlar kendi içinde bağımsız bir alan teşkil ediyordu. Ocaklar bugün aslî şekliyle dururken aşçı koğuşlarının bir kısmı tamamen yenilenmiş, bir kısmı ortadan kalkmıştır. Bir günde 1500 ile 3000 kişilik yemek hazırlayabilen mutfak efradı divan toplantısı ve elçi kabulü günlerinde çok daha fazla yemek

çıkarabiliyordu. Mutfak dokuz ocak ve bir helvahâne kısmından meydana gelmekteydi. Ayrıca kilâr-ı âmire, tavukhâne ve saray bahçesinde sebze yetiştirilen kısımlar matbah-ı âmire ile ilişkiliydi. Hükümdara yemek pişirilen küçük mutfak ise (kuşhâne) teşkilât açısından matbah-ı âmireye bağlı olmakla beraber üçüncü avlunun sol ön kısmında yer almaktaydı (bk. MATBAH-ı ÂMİRE).

Hükümdarların katıldığı resmî devlet törenleri Bâbüssaâde'nin meydana bakan kısmının önünde yapılırdı. Bu husus Bâbüssaâde'yi sarayın önemli kısımlarından biri haline getirmişti (bk. BÂBÜSSAÂDE). Bâbüssaâde'den içeri girilince karşıda Arz Odası'nın arkasında Enderun Kütüphanesi vardır. Enderunlular'a ait koğuşların açıldığı üçüncü avluya bundan dolayı Enderun Meydanı denilmekteydi. Fâtih Sultan Mehmed devrinde yapılan Arz Odası daha sonra pek çok defa yenilenmiş olup bugün asıl kaide kısmının XV. yüzyıldan kaldığı düşünülmektedir. Divanhânenin arkasına yerleştirilen Adalet Kulesi gibi Arz Odası da Fâtih ile beraber hükümdarın devlet içindeki konumunun daha yukarıya çekilmesi, vezîriâzam ve Dîvân-ı Hümâyun'un yetkilerinin kanunlaşması ve genişlemesiyle ilgilidir. Nitekim Fâtih tarafından yazdırılan Leysîzâde Kanunnâmesi'nde Arz Odası söz konusu edilerek divanda görüşülen bazı konuların vezîriâzamın yetkisine verilmesi gerektiği belirtilmiştir.

Arz Odası'nın bir kapısı Babüssaâde'ye, hükümdara ait olan arkadaki diğer kapısı da Enderun Meydanı'na (Enderun Kütüphanesi) açılır. Yapının etrafında saçaklı çatı altında mermer sütunlu revakların bulunduğu bir gezinti yeri vardır. İç kısmında taht, bir ocak ve bir çeşme mevcuttur. Divanda her gün toplantı yapıldığı zamanlar haftada dört, dört gün toplanıldığı zamanlar haftada iki gün devlet adamları Arz Odası'nda padişahla görüşür, buna "arza girmek" denirdi. Osmanlı devlet teşrifatında belirlenen sıraya göre önce yeniçeri ağası girer, orduyla ilgili meseleleri konuşup çıkardı, ancak vezirlik pâyesi varsa Bâbüssaâde'nin sağ tarafında beklerdi. Ardından çavuşbaşı ve kapıcılar

kethüdâsı refakatinde kazaskerler arza girer, eğitim ve yargı ile ilgili meseleleri ve kararları bildirirlerdi. Divanhânede bekleyen vezîriâzamla vezirler, çavuşbaşı ve kapıcılar kethüdâsının haber vermesi üzerine onun refakatiyle Arz Odası'nda arza çıkarlardı. Defterdarlar ve nişancı vezirlik

pâyeleri varsa vezirlerle beraber görüşmeye girer, değilse girmezlerdi. Divan günlerinde yapılan arzlar dışında padişah burada istediği zaman devlet adamlarını kabul ederdi. Arefe merasiminde taht bu odanın Bâbüssaâde tarafına gelecek şekilde öne çıkarılır, hükümdar burada merasime katılmış olurdu (bk. ARZ ODASI). Arz Odası'nın arkasındaki Enderun Kütüphanesi fevkanî olarak ele alınmış, ortası kubbeli, üç eyvanlı bir plana sahiptir ve çinilerle süslenmiştir. Merdiven sahanlığı altında geniş bir çeşme yer alır. Avluda bulunan diğer bir yapı Ağalar Camii'dir. Enderunlu ağaların kullandığı caminin harem tarafına bağlanan bir kapısı daha vardır. Yapı günümüzde Topkapı Sarayı Müzesi'nin yazma eserler kütüphanesi olarak kullanılmaktadır (bk. AĞALAR CAMİİ). Üçüncü avluda yer alan Enderun'da büyüklü küçüklü odalar, doğancılar koğuşu (şahinciler), seferliler ocağı, kiler odası, hazine odası ve Has Oda (Mukaddes Emanetler Dairesi) yer almaktadır. Bâbüssaâde'den içeri girince sağ ve sol tarafta odalıların koğuşları, sağdan devam edince sağ üst tarafta Fâtih Köşkü ismiyle bilinen hazine kısmı vardı. Sol üst köşede Harem bölümüne yaslanan dört kubbeli taş yapı Has Oda idi. Burası, Yavuz Sultan Selim döneminde kutsal emanetlerin getirilmesinden sonra daha çok Hırka-i Saâdet Dairesi ismiyle anılmıştır. Fâtih Sultan Mehmed zamanında ihdas edilen Has Oda mensuplarının temel görevi bu daireyi korumaktı (bk. MUKADDES EMANETLER DAİRESİ).

Topkapı Sarayı'nda Harem ikinci ve üçüncü avluların sol tarafında (Haliç'e bakan yönde) yer alan ayrı bir mekândır. Yapılanması ve genişlemesi büyük ölçüde Kanûnî Sultan Süleyman'ın uzun saltanat yıllarına dayanır. Fâtih zamanında kalabalık ve mükemmel bir teşkilât görülmediğinden bundan pek söz edilmemektedir. Harem kısmının ilk yapılarının hangileri olduğunu kesin biçimde tesbit etmek güçtür; bununla beraber XVI. yüzyıl sonuna doğru başlayan eklemeler XIX. yüzyılın ortalarına kadar devam etmiştir. İhtiyaç zuhur ettikçe eklenen odalar ve köşkler bu kısmın plansız bir şekilde içi çe karmaşık biçimde yapılanması sonucunu doğurmuştur. Harem'in önemli kısımları Vâlide Sultan Taşlığı, III. Murad Köşkü, Şehzadeler Mektebi, Zülüflü Baltacılar Koğuşu, III. Osman Köşkü ve Yemiş Odası olarak sıralanabilir. Harem kısmının mensupları padişah annesi, padişah kızları, kız kardeşleri ve eşleriyle halalar ve kardeş çocukları gibi hânedana mensup kadın akrabalardan meydana gelirdi. Harem'deki kadınların maiyeti zaman içinde kalabalıklaşmıştır. Harem'in diğer üyeleri saraya

hediye edilen veya satın alınan câriyelerdi. Hânedana mensup olmayan kadın üyelerden ancak birkaç tanesi padişah eşi olur, diğerleri bu kısımda öğrenim ve terbiye gördükten sonra evlendirilerek saraydan çıkarılırdı. Şehir hayatına katılmayan Harem'deki kadınların eğitim, eğlence, giyim kuşam ihtiyaçları Dârüssaâde ağası tarafından karşılanır, şehirden alışverişleri Harem ağaları aracılığı ile yapılır, şehirle irtibatları ayrıca daha önce evlenip saraydan çıkan saraylılar vasıtasıyla olurdu. Harem'de yetişen kızların bir kısmı hazinedar usta, kalfa gibi hizmetli sınıfına dahil olurdu. Dairenin

en itibarlısı daima vâlide sultandı. Harem kısmının bütün hizmetlileri Dârüssaâde ağasına bağlıydı (bk. DÂRÜSSAÂDE). Baba tarafından hânedana mensup erkeklere önceleri çelebi, sonraları şehzade, kızlara sultan unvanı verilir, anne tarafından akraba olanlara beyzade ve hanım sultan denilirdi. Padişahın eşleri kadınefendi ve haseki unvanını alırdı.

Harem kısmının diğer üyeleri şehzadelerdi. XV ve XVI. yüzyıllarda yaklaşık sekiz on yaşlarında sancağa gönderildikleri için şehzadelerin kendilerine ait sarayları vardı. III. Mehmed'den sonra sancağa gönderilme usulünden vazgeçilmesiyle şehzadeler eşleri, yakınları ve hizmetlileriyle hayatlarının sonuna kadar Harem kısmındaki "şimşirlik" denilen dairede yaşarlardı. XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren şehzadelerin saray dışında kendi evlerinde oturmalarına izin verilmiştir. Topkapı Sarayı'ndan önce Beyazıt Meydanı'nın arkasında yapılan Eski Saray, Harem teşkilâtının uzantısı olarak düşünülmelidir. Babaları veya eşleri tahtta bulunmayan hükümdar yakını kadınlar Eski Saray'da ikamet ederlerdi. Sarayın nüfusunun Fâtih Sultan Mehmed dönemi kayıtlarına göre 726 kişi civarında olduğu belirlenmektedir. Müteferrikalar, bahçıvanlar, sipahiler, silâhdarlar, ulûfeciler, kapıcılar, mehterler, ekmekçiler, solaklar, sekbanlar, cebeciler, has ahırda çalışanlar, saraçlar, seyisler, arabacılar, sakalar, şahinciler, çakırcılar kayda geçmiş olan görevlilerdi. 883 (1478) tarihli bu kayıtta yer almayan Harem kısmı ve hükümdarın yakın hizmetindekilerle birlikte saray halkının 1500 kişiden fazla olduğu söylenebilir.

Enderun Meydanı'nın ardından dördüncü bir yerin ortaya çıkması buradaki binaların yapımından sonradır. Bu kısmın en önemli binaları IV. Murad'ın inşa ettirdiği Revan ve Bağdat köşkleridir. Her iki köşk de sarayın iç

kısmında olmasına rağmen burada IV. Murad zamanında devlet adamlarıyla toplantı yapıldığı bilinmektedir (bk. BAĞDAT KÖŞKÜ; REVAN KÖŞKÜ). Sultan İbrâhim kameriyesi (İftâriye Köşkü) adı verilen küçük ve etrafı açık köşk ise bu kısmın en dikkat çeken yapısıdır. XVIII. yüzyılda inşa edildiği düşünülen Sofa Köşkü, Lâle Bahçesi duvarına dayalı bir yapı olup Mustafa Paşa Köşkü de denilmekteydi. Sarayın ana kısmı içinde yer alan köşkte nâdiren elçi ve devlet adamları kabul edilmiştir. III. Selim zamanında hükümdarın dinlendiği ve yemek yediği köşklerden biriydi.

Deniz tarafına doğru genişleyen has bahçe çiçeklendirilerek dinlenme ve gezinti mahalli şeklinde ayırılmıştı. Bahçenin bir kısmında sarayın ihtiyaçlarını karşılamak için sebze yetiştirilirdi. Buradaki bostancıların koğuşları XV. yüzyıldan sonra yapılmış olmalıdır, zira bu devir kaynaklarında söz edilmemektedir. Gerek bahçe içinde gerekse bahçeyi deniz tarafından kesen surların dışına inşa edilen köşkler vardı. Sarayın yapıldığı XV. yüzyılın ortasından XIX. yüzyıla kadar inşa edilen köşklerin bir kısmı günümüzde mevcut değildir. Bu köşkler, hükümdarların dinlenmek için şiirli, müzikli meclislerin toplandığı mekânlar olmaları yanında bazan devlet adamları davet edilip özel görüşmeler de yapılırdı. Ayrıca şehzadelerin eğitime başlaması gibi törenler bahçe köşklerinden birinin önünde gerçekleştirilirdi. Bayramlarda Bâbüssaâde önünde yapılan devlet merasiminden ve bayram alayından sonra padişah içeride Enderun ve Harem mensuplarıyla bayramlaşınca bahçe köşklerinden birine geçer, burada müzikli, şiirli meclisler olur, ayrıca köşkün önünde spor gösterileri yapılırdı.

Topkapı Sarayı’nda ilk inşa edilen binalardan olan Çinili Köşk, Sırça Saray diye bilinirdi. Fâtih Sultan Mehmed tarafından surların ve bahçelerin yapımı esnasında inşasına başlandığı ve Bâb-ı Hümâyun’dan önce 1472’de tamamlandığı kitâbesinden anlaşılmaktadır. Revaklı cephesi, çinileri ve güzel mimarisiyle daima dikkati çeken köşk 1875’lerde müzeye dönüştürülmüştür. Çinili Köşk sarayın en erken yapılarından biri olduğu halde ikinci avlu düzeneği içine girmediği için kullanımından ve saray içindeki yerinden az bahsedilmiş, köşk daha çok çinileri ve mimari özellikleriyle araştırmacıların dikkatini çekmiştir. Bugüne ulaşan köşklerden biri de Alay Köşkü olup sarayın ana kapılarından Demir Kapısı ile Soğuk Çeşme Kapısı arasında Osmanlı dönemindeki sadâret binasının

karşısında yer almaktadır. II. Mahmud devrinde 1810'da (veya 1820) daha önceden ahşap olan köşkün yerine mermerden yapılmış ve saray surlarının buradaki burcu üzerine bina edilmiştir. Alay Köşkü merkez yapıdan biraz ayrı olmakla beraber padişahın sıkça kullandığı yapılardan biridir. Özellikle sadâret ve saray arasındaki yoldan geçen ordu alayı hükümdar tarafından buradan seyredildiği için Alay Köşkü adını aldığı ifade edilmektedir (bk. ALAY KÖŞKÜ).

XX. yüzyıla ulaşmayan köşklerden biri Gülhane Kasrı olup Topkapı Sarayı'nın sur dışındaki bahçe köşklerindendir. Köşkün önündeki meydanda cirit ve tomak gibi spor etkinlikleri yapılırdı. II. Mahmud döneminde yenilendiği düşünülen kasır XIX. yüzyıl ortalarında kullanılmaktaydı, 1865'te yıktırılmıştır. Kaybolan köşklerden biri de Şevkiye Kasrı'dır. III. Selim tarafından annesi için yaptırılan köşk Marmara tarafına bakan surlara dayanmaktaydı. Köşkün planını Sedat Hakkı Eldem çıkarmış ve biçimsel özelliklerini tesbit etmiştir; XIX. yüzyılın ikinci yarısında yıkılmıştır. III. Selim dönemine ait rûznâmeden köşkün hükümdar tarafından dinlenmek için kullanıldığı anlaşılmaktadır.

Topkapı Sarayı içindeki Bağdat Köşkü, Revan Köşkü, Sultan İbrâhim kameriyesi, Sofa Köşkü, has bahçe içinde yahut etrafında Yavuz Sultan Selim zamanında yapılan Mermer Köşk, III. Murad devrinde Sinan Paşa tarafından inşa edilen İncili Köşk, II. Bayezid döneminde inşa edilerek III. Murad zamanında yeniden yapılan Yalı Köşkü ve aynı kıyıda Sultan İbrâhim'in emriyle 1053'te (1643) inşa edilen Sepetçiler Kasrı müstakil yapılardı. Sarayda inşa edilen son köşk Sultan Abdülmecid'in yaptırdığı Mecidiye Köşkü'dür. Dinlenme köşkü yapılarından başka meslek sahipleri ve sanatkâr sınıfının (ehl-i hiref) çalıştığı çeşitli atölyeler vardı. Bunların büyük bir kısmı birinci avluda yer almakla birlikte Demir Kapısı civarındaki tabl ü alem mehterleri gibi bazıları farklı yerlerde bulunmaktaydı. Sarayın süslemesinde kullanılan ahşap işçiliği dışında özellikle XV. yüzyıldan başlayarak çeşitli dönemlere ait çok kıymetli çini bezemeleri daima dikkati çekmiştir. Sünnet Odası'nın cephesi, Arz Odası'nın içi ve dışı, Hırka-i Saâdet Dairesi ve Harem'in çeşitli bölümlerindeki çiniler âdeta sarayı bir çini müzesi haline getirmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Fatih'in Teşkilât Kanunnâmesi (nşr. Abdülkadir Özcan, TD, sy. 33 [1982] içinde), s. 7-51; Lutfi Paşa, Âsafnâme (nşr. Mübahat S. Kütükoğlu, Prof. Dr. Bekir Kütükoğlu'na Armağan içinde), İstanbul 1991, s. 58-99; Selânikî, Târih (İpşirli), I-II, tür.yer.; Hızır İlyas, Târîh-i Enderûn, İstanbul 1276; Halil Ethem [Eldem], Topkapı Sarayı, İstanbul 1931; Uzunçarşılı, Saray Teşkilâtı, tür.yer.; İsmail H. Baykal, Enderun Mektebi Tarihi, İstanbul 1953; Ayverdi, Osmanlı Miʻmârîsi III, s. 289-368; R. Ekrem Koçu, Topkapı Sarayı, İstanbul 1960; a.mlf., "Bâbıhümayûn", İst.A, IV, 1765-1771; a.mlf., "Enderun", a.e., IX, 5115-5120; Sedad Hakkı Eldem, Köşkler ve Kasırlar, İstanbul 1969, I, 61-357; II, 194-201; a.mlf.-Feridun Akozan, Topkapı Sarayı: Bir Mimarî Araştırma, İstanbul 1982; Aydın Taneri, Osmanlı Devleti'nin Kuruluş Döneminde Hükümdarlık Kurumunun Gelişmesi ve Saray Hayatı-Teşkilâtı, Ankara 1978, tür.yer.; Ülker Akkutay, Enderûn Mektebi, Ankara 1984; Kemal Çığ, "Fâtih Topkapı Sarayını Niçin Yaptırdı", Kemâl Çığ'a Armağan, İstanbul 1984, s. 17-35; a.mlf., "1960-1969 Seneleri Arasında Topkapı Sarayında Yapılan Restorasyonlar Esnasındaki Buluntular", TTK Bildiriler, VII (1973), II, 693-697; Mualla Anhegger-Eyüboğlu, Topkapı Sarayı'nda Padişah Evi (Harem), İstanbul 1986; Metin Sözen, Devletin Evi Saray, İstanbul 1990, s. 62-96; R. Hillenbrand, Islamic Architecture: Form, Function and Meaning, Edinburgh 1994, s. 457-462; R. Withers, Büyük Efendi'nin Sarayı (trc. Cahit Kayra), İstanbul 1996; Nadide Seçkin, Topkapı Sarayı'nın Biçimlenmesine Egemen Olan Tasarım Gelenekleri Üzerine Bir Araştırma: 1453-1755, Ankara 1998, s. 5-25, ayrıca bk. tür.yer.; Metin Sözen, Bir İmparatorluğun Doğuşu: Topkapı, İstanbul 1998; G. Goodwin, Topkapi Palace, London 1999; a.mlf., "Topḳapi Sarāyi", EI² (İng.), X, 566-569; Zeynep Tarım-Ertuğ, "Osmanlı Devletinde Resmi Törenler ve Birkaç Örnek", Osmanlı, Ankara 1999, IX, 139-142; a.mlf., "Saray Teşkilâtı ve Teşrifatı", Fatih ve Dönemi (ed. Necat Birinci), İstanbul 2004, s. 212-220; a.mlf., "Onsekizinci Yüzyıl Osmanlı Sarayı'nda Bayram Törenleri", Prof. Dr. Mübahat S. Kütükoğlu'na Armağan (ed. Zeynep Tarım-Ertuğ), İstanbul 2006, s. 573-594; a.mlf., "Osmanlı Devlet Teşrifâtında Hırka-i Şerîf Ziyareti", TED, sy. 16 (1998), s. 37-45; a.mlf., "Topkapı Palace (New Imperial Palace)", Encyclopedia of the

Ottoman Empire (ed. G. Ágoston-B. Masters), New York 2008, s. 566-568; a.mlf., “Saray”, DİA, XXXVI, 119-121; Nurhan Atasoy, Hasbahçe: Osmanlı Kültüründe Bahçe ve Çiçek, İstanbul 2002, tür.yer.; Necdet Sakaoğlu, Tarihi, Mekânları, Kitabeleri ve Anıları ile Saray-ı Hümayun: Topkapı Sarayı, İstanbul 2002; Ahmet Şimşirgil, Taşa Yazılan Tarih: Topkapı Sarayı, İstanbul 2005; İlber Ortaylı, Mekânlar ve Olaylarıyla Topkapı Sarayı, İstanbul 2007; Gülru Necipoğlu, 15. ve 16. Yüzyılda Topkapı Sarayı: Mimarî Tören ve İktidar (trc. Ruşen Sezer), İstanbul 2007; Hatice Canan Cimilli, Topkapı Sarayı Anıtsal Kapıları’nın İşlev ve Sembolizm Açısından Değerlendirilmesi (doktora tezi, 2008), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Abdurrahman Şeref, “Topkapı Saray-ı Hümâyunu”, TOEM, sy. 5 (1328), s. 265-299; sy. 6 (1329), s. 329-364; sy. 7, s. 393-421; sy. 8, s. 457-483; sy. 9, s. 521-527; sy. 10, s. 585-594; sy. 11, s. 649-657; sy. 12 (1329), s. 713-730; Mehmed Refik, “Enderûn-ı Hümâyûn Devâir-i Âliyyesinden: Arz Odası”, a.e., sy. 38 (1332), s. 110-116; Ahmed Refik, “Fatih Devrine Ait Vesikalar”, a.e., sy. 49-62 (1337), s. 1-58; Ülkü Altındağ, “Has Oda Teşkilatı”, TEt.D, sy. 14 (1974), s. 97-113; Mübahat S. Kütükoğlu, “Minyatürlerde Divân-ı Hümâyûn ve Arz Odası”, TED, sy. 16 (1998), s. 47-69; a.mlf., “Arz”, DİA, III, 438-440; Doğan Kuban, “Topkapı Sarayı”, DBİst.A, VII, 280-290; Semavi Eyice, “Arz Odası”, DİA, III, 444-445; Ahmet Mumcu, “Dîvân-ı Hümâyun”, a.e., IX, 430-432; M. Baha Tanman, “Divanhâne”, a.e., IX, 442-444; Mehmet İpşirli, “Enderun”, a.e., XI, 185-187; a.mlf., “Harem”, a.e., XVI, 135-138; Deniz Esemenli, “Harem”, a.e., XVI, 140-146.

Zeynep Tarım Ertuğ

TOPKAPI SARAYI MÜZESİ

Osmanlı Devleti'nin yönetim merkezi ve padişahların resmî ikametgâhı şeklinde yaklaşık 380 yıl kullanılan Topkapı Sarayı İstanbul'da Haliç, Boğaziçi ve Marmara'ya hâkim olan Sarayburnu'nda yer alan binalar manzumesidir. Fâtih Sultan Mehmed tarafından 1465-1478 yılları arasında inşa ettirilen saray zaman içinde ihtiyaç duyulan yapıların eklenmesiyle XIX. yüzyılın ortalarına kadar gelişerek son şeklini almıştır. Hânedan mensupları, XIX. yüzyılın ikinci yarısında Sultan Abdülmecid'in Batı mimarisi tarzında yaptırdığı Dolmabahçe Sarayı'na taşınmış, fakat Topkapı Sarayı önemini hiçbir zaman kaybetmemiştir. Cülûs ve cenaze merasimlerinin sarayda gerçekleştirilmesi âdetine saltanatın sona ermesine kadar devam edilmiştir. Ayrıca her ramazan ayının on beşinci günü gerçekleştirilen hırka-i saâdet ziyaretleri için padişahlar Topkapı Sarayı'na gelmişlerdir. 1840-1924 arasında hırka-i saâdet ve hazîne-i hümâyun hizmetlerine bakan, Enderûn-ı Hümâyun hademesi denilen kadro ile harap durumdaki Harem Dairesi'nde barınan saraylılar Topkapı Sarayı'nın son sakinleri olmuştur.

Sarayın ilk defa âdeta bir müze gibi ziyarete açılması Sultan Abdülmecid devrine rastlar. O devrin İngiliz elçisine Topkapı Sarayı gezdirilerek hazinedeki eşyalar gösterilmiş, daha sonra Topkapı Sarayı Hazinesi'ndeki eski eserlerin yabancılara ve Türk ileri gelenlerine gösterilmesi bir gelenek halini almıştır. Sultan Abdülaziz devrinde teşhir edilen eserler için empire (ampir) üslûbunda camekânlı vitrinler yaptırılmıştır. Bu vitrinler zamanımızda sarayın değişik birimlerinde kullanılmaktadır.

Sultan Mehmed Reşad, Topkapı Sarayı'nın bazı bölümlerini restore ettirmiş ve Seferli Koğuşu, Çin porselenlerinin sergilendiği bir mekân haline getirilmiştir. 1919'da İstanbul'un işgal edilmesiyle Topkapı Sarayı ziyarete kapatılmıştır. Sultan II. Abdülhamid, Topkapı Sarayı'ndan getirttiği bazı eşyaları Yıldız Sarayı'nda sergilemiştir. Müze-i Hümâyun'un çekirdeğini oluşturan Aya İrini Kilisesi, İstanbul'un fethinden itibaren bir silâh deposu işlevi gördüğünden burada gerek Osmanlı tarihi boyunca kullanılmış, gerekse savaş ganimeti olarak ele geçirilmiş askerî teçhizattan meydana

gelen önemli bir koleksiyon bulunmaktaydı. 1846’da Tophâne-i Âmire müşiri Rodosizâde Damad Fethi Ahmed Paşa, Aya İrini Kilisesi’ndeki silâhları tanzim ettirmiş, Mecma-i Esliha-i Atîka ve Mecma-i Âsâr-ı Atîka koleksiyonunu meydana getirmiştir. Bu koleksiyon İstanbul’un ve Türkiye’nin ilk müzesi sayılır. II. Abdülhamid devrinde Osman Hamdi Bey tarafından arkeolojik eserler Çinili Köşk’e taşınmış, silâhların sergilenmesi, II. Meşrutiyet’in ilânından sonra İstanbul Harbiye’deki Askerî Müze’nin kuruluşuyla gerçekleşmiştir. Topkapı Sarayı, Cumhuriyet’in ilânının ardından 3 Nisan 1924 tarihinde Mustafa Kemal’in isteği ve İcra Vekilleri Heyeti’nin kararı ile müze haline getirilmiş ve 1927’de bazı bölümleriyle, 1934’te ise tamamen halkın ziyaretine açılmıştır.

Topkapı Sarayı kara tarafından Fâtih Sultan Mehmed’in yaptırdığı Sûr-i Sultânî, deniz yönünden Bizans surları ile şehirden ayrılmıştır. Sarayın içinde ana gövdesi Fâtih Sultan Mehmed döneminden kalan Adalet Kulesi altındaki kubbeli ve revaklı Kubbealtı binası Dîvân-ı Hümâyun toplantıları için inşa edilmiştir. Bu yapının arkasındaki çok kubbeli bina devletin resmî hazinesiydi. Burada çoğunluğu üstün kalitede, kitâbeli, geometrik, bitkisel ve figüratif süslemeli 400’e yakın silâh (kılıç, topuz, şeşper, ok, yay, kalkan, miğfer, zırh, tabanca, tüfek vb.) teşhir edilmektedir. Sergilenen eserler arasında Arap, Memlük, İran ve Türk silâhları önemli yer tutmaktadır. Seksiyondaki en eski, aynı zamanda dinî bakımdan önemli eserler VII. yüzyıldan XIII. yüzyıla kadar gelen, sahâbeye ve bazı Emevî ve Abbâsî halifelerine ait kılıçlardır. Ayrıca teşhirde padişah kılıçları da bulunmaktadır. Fâtih Sultan Mehmed’e ait, 1/90 envanter numaralı merasim kılıcı Osmanlı silâh teknolojisinin başlangıcını göstermesi bakımından dikkat çekicidir.

Divan Meydanı’nı Haliç yönündeki has bahçeye padişahlara ait atların bulunduğu has ahır bağlamaktadır. Osmanlı sarayında kullanılan at koşum takımları ile saltanat arabalarının yer aldığı has ahırların yanında Baltacılar Koğuşu vardır. XVI. yüzyılın sonlarında genişletilen bu kısım bir avlu çevresinde cami, hamam, koğuş ve çubuk odası gibi birimleriyle özgün bir Osmanlı mahallesi görünümündedir. Meydanın sağ yanında bir revak arkasındaki mutfak yapıları sıralanır. Bunlar günümüzde saray arşivi olarak kullanılan yağhane ve kiler, ahşap Aşçılar Mescidi ile mutfaklardır. Arşivde en eskisi Orhan Gazi’ye ait bir ferman olmak üzere önemli belgelerle saray

içinde yapılan yazışmaların evrakları ve defterler gibi 200.000'i aşkın belge bulunmaktadır. Arşiv özel izinle araştırmacılara hizmet vermeye devam etmektedir. Tarih boyunca sarayda kullanılan Çin ve Japon seramik sanatının sınırlı sayıdaki örnekleri mutfaklarda sergilenmektedir. XIII-XIX. yüzyıllar arasına tarihlenen seramikler seledon, mavi-beyaz ve çok renkliler olarak gruplara ayrılmıştır. Mutfakların helvahane ve şerbethane bölümlerinde sarayda kullanılan madenî mutfak eşyaları, Yıldız Çini Fabrikası porselenleri ve cam eserler, hemen karşısındaki binalarda sarayın Avrupa porselenleri ve gümüş eserleri teşhir edilmektedir. II. Abdülhamid'in yirmi beşinci cülûs yıl dönümünde kendisine gelen gümüş hediyeler koleksiyonda özel bir yere sahiptir.

Enderun Avlusu'nun padişahın kullanımına sunulan yapılarından ilki Bâbüssaâde arkasındaki Arz Odası'dır. Arz Odası içinde bulunan XVI. yüzyıl sonuna ait tezhipli tahtın mücevherli örtü takımları gelen elçilerin önemine göre değiştirilirdi. Bu yapının arkasında III. Ahmed'in, Lâle Devri üslûbu ile inşa ettirip Enderun ağalarına vakfettiği Enderun Kütüphanesi vardır. Padişah yapılarının bu avludaki diğer örnekleri köşelerdeki Hazine Köşkü ve Has Oda'dır (Kutsal Emanetler Dairesi). Fâtih Sultan Mehmed'in saray inşa edilirken yaptırdığı Hazine Köşkü başlangıçtan bu yana saray hazinesi olarak kullanılmıştır. Günümüzde Osmanlı hazinesinin teşhirine ayrılan bu yapıda sergilenen eserler arasında dört adet taht, Osmanlı hükümdarlık sembolü olan askı ve sorguçlar, mücevherli kitap kapları, Topkapı hançeri ve kaşıkçı elması en ünlüleridir.

Enderun Avlusu'nda padişahlara ait en önemli oda Has Oda'dır. XV. yüzyılda dörtlü bir mekân planlamasıyla inşa edilen bu yapı padişahların saray selâmlığındaki özel

ikametgâhı idi. Tarihte olduğu gibi günümüzde de mukaddes emanetler çeşitli dönemlerin çinileriyle kaplanmış olan bu binada muhafaza edilmektedir. Yavuz Sultan Selim'in Mısır'ı fethinden sonra Mekke ve Medine'deki Hz. Muhammed'le ilk halifelere ait hâtıraları Has Oda'da ve hazinede muhafaza altına aldırdığı bilinmektedir. Bu eserler arasında Hz. Muhammed'in hırkası, iki adet kılıcı, sakal-ı şerifleri, dişi, ayak izleri, sancak-ı şerifi, su kâsesi, Hümeze, Tekâsür, Kadr ve Tebbet sûrelerinin vahiy kâtipleri tarafından deri üzerine yazılmış ilk nüshaları, Hz.

Muhammed’in çeşitli hükümdarlara gönderdiği İslâm’a davet mektupları, na’l-i şerifler, ilk halifelerin kılıçları, padişahların çeşitli dönemlerde Mekke ve Medine’ye vakfettikleri objeler yer almaktadır. Bu yapının yanındaki Has Oda (Silâhdar) Hazinesi’nde geçmiş yıllara kadar sarayda bulunan saatlerden değerli örnekler teşhir edilmekteydi. Günümüzde teşhirdeki saatler depolara kaldırılarak bu bölüm mukaddes emanetlerle uyumlu geçici sergilere ayrılmıştır. 25 Ağustos 2008’de açılışı gerçekleştirilen Osmanlı Devleti’nde Ehl-i Beyt Sevgisi adlı sergi bunların ilkini teşkil etmiştir. Ecdad, Hz. Muhammed’den bugüne intikal eden kutsal emanetlere o kadar önem vermiş ki her birini son derece kıymetli sanat eseri mahfazalar içinde saklamış, Mısır’dan İstanbul’a getirilmek üzere yola çıktığı andan itibaren asırlarca yanıbaşlarında sürekli Kur’ân-ı Kerîm okunmuştur; bu gelenek günümüzde de “hayırların fethi, belâların def‘i” niyetiyle devam ettirilmektedir.

Saray ağalarının eğitildiği ve yaşadığı avluyu çevreleyen koğuşların hiyerarşik bir düzeni vardı. Bunlar Küçük-Büyük Oda, Seferli, Kilerli, Hazine ve Has Oda koğuşlarıdır. Bunlardan günümüzde Küçük Oda Koğuşu’nun yer aldığı bölüm saray işlemeleri seksiyonu olarak açılmış, daha sonra kapatılmıştır. Bugün sarayda işlemelerin sergilendiği bir bölüm yoktur. Seferli Koğuşu padişah elbiseleri sergisine ayrılmıştır. Bu koleksiyonda padişahların tarih boyunca saklanan günlük elbiseleriyle tören elbiselerinin yanı sıra sarayda kullanılan çeşitli kumaşlar teşhir edilerek Osmanlı sarayına bağlı kumaş üretimi hakkında kronolojik bilgiler verilir. Kilerli Koğuşu ise müze idare binası halinde düzenlenmiştir. Zamanında iç hazineden sorumlu ağalara ait olan Hazine Koğuşu’nda İslâm ve Osmanlı minyatür, yazı ve hat örnekleriyle gereçleri sergilenmişse de bu bölüm günümüzde ziyarete kapalıdır. Has Oda Koğuşu XIX. yüzyılda Has Oda revakı kapatılarak oluşturulmuştur. Bu mekân padişah portreleri salonu olarak kullanılmaktadır. Fâtih Sultan Mehmed döneminden kalan Ağalar Camii Bizans, İslâm ve Osmanlı yazmaları ile ünlü saray kütüphanesi şeklinde hizmet vermekte, içerisinde yaklaşık 14.000 el yazması eser, 500 civarında minyatürlü yazma ve albüm, gayri İslâmî kitaplar, mühürler vb. barındırmaktadır.

Topkapı Sarayı’nın Sarayburnu yönündeki arka bölümünde İstanbul manzarasına açılan ve Sofa-i Hümâyun diye adlandırılan bir bahçede

havuzlu mermer teras üzerinde sultanların kişisel köşkleri yer almaktadır. XVII. yüzyılda inşa edilen bu köşklerden Sünnet Odası cephesindeki Osmanlı çini sanatının çeşitli dönemlerine ait panolarıyla ünlüdür. IV. Murad'ın Revan ve Bağdat seferlerine ithaf ettiği köşkler ise Osmanlı klasik köşk üslûbunun son örnekleridir. Hekimbaşı Kulesi ile XVIII. yüzyıl rokoko dekorasyonuna sahip Sofa Köşkü dışında Marmara yönündeki mermer teras önünde 1850'lerde inşa edilen Mecidiye Köşkü bulunmaktadır. Osmanlı padişahlarının Topkapı Sarayı'nı terkederek Boğaziçi saraylarına yerleştikten sonra dönemin Batılı saray zevkine uygun inşa ettirdikleri bu köşk, sultanların Topkapı Sarayı'na dinî ve resmî törenlere geldiklerinde kullandıkları bir kabul salonuydu. Bu köşkün yanına XIX. yüzyıl başlarında Sofa Camii yapılmıştır. Burası sarayda günümüzde ibadete açık olan tek mekândır. Dünya müzeleri arasında tarihsel yaşantısı ile bugüne ulaşabilmiş ender örneklerden olan Topkapı Sarayı bu görünümüyle Osmanlı yönetim sisteminin evrensel ölçüsüyle de paralellik arzetmektedir. Topkapı Sarayı Müzesi sergi salonları zaman zaman değişikliğe uğramakta, deprem riski, restorasyon ve personel durumuna bağlı şekilde açık veya kapalı olabilmektedir. Mekân sıkıntısı yüzünden koleksiyonlardaki eserlerin çok az bir kısmı sergilenebilmektedir. Geçici sergiler ve teşhir değişimleri mevcut eserlerin yeterli ölçüde sergilenebilmesine imkân tanımamaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Uzunçarşılı, Saray Teşkilâtı, tür.yer.; Tahsin Öz, Topkapı Sarayında Fatih Sultan Mehmet II'ye Ait Eserler, Ankara 1953; Topkapı Sarayı Müzesi: Yıllık-1, İstanbul 1986; Topkapı Sarayı, İstanbul 2000; Hilmi Aydın, Hırka-i Saadet Dairesi ve Mukaddes Emanetler, İstanbul 2004; a.mlf., Sultanların Silahları, İstanbul 2007; Ahmet Şimşirgil, Taşa Yazılan Tarih Topkapı Sarayı, İstanbul 2005; Sabahattin Türkoğlu, "Topkapı Sarayı", TA, XXXI, 307-310; Deniz Esemenli, "Topkapı Sarayı Müzesi", DBİst.A, VII, 291-293.

Hilmi Aydın

TOPKAPI SARAYI MÜZESİ KÜTÜPHANESİ

Topkapı Sarayı Müzesi'nin bugün sahip olduğu değerlerin başında kütüphanesi ve buradaki yazma kitaplar gelmektedir. Kütüphane sarayın ilk yapılarından Ağalar Camii'nde bulunmaktadır. 1924'te sarayın müze haline getirildiği sırada harap durumdaki Ağalar Camii padişahların kitap hazinesinde mevcut kitaplarla çeşitli köşk ve koğuşlardaki vakıf kitaplıkların bir araya getirilmesi amacıyla 1928'de onarılmış ve kitaplar -III. Ahmed Kütüphanesi hariç- buraya taşınarak binaya Yeni Kütüphane adı verilmiştir. III. Ahmed Kütüphanesi de 1966 yılında Yeni Kütüphane'ye alınmıştır. Kütüphanede her biri sarayda bulunduğu yerin adıyla adlandırılan on üç kitaplık

oluşturulmuş ve Osmanlı kütüphane sisteminde yapıldığı gibi çeşitli bilimlere göre tasnif edilmiştir. Kütüphanede ayrıca Güzel Yazılar bölümü adı altında Türk hattatlarına ait hat albümleri ve levhalardan meydana gelen bir bölümle bu sanata dair kamış kalemler, kalemtıraş, kubur, makta', kalemdan, yazı çekmecesi, makas gibi aletlerden ibaret cilt ve yazı araçları koleksiyonu vardır.

Kütüphanede yer alan din, tarih, edebiyat ve fen konularını içeren eserler arasında en erken tarihlileri VIII-IX. yüzyıllara ait, kûfî hatla parşömen üzerine yazılmış mushaflardır. Tarihî değerlerinin yanı sıra cilt, hat, tezhip ve minyatür bakımından da önem taşıyan bu eserler İslâm kitap sanatı konusunda değerli bilgiler vermektedir. Dünyada eşine az rastlanacak kadar zengin olan koleksiyon çoğu Arap, İran, Hint, Mağrib, Selçuklu ve Osmanlı topraklarında hazırlanmış, XIX. yüzyıla kadar tarihlenen mushaflardan meydana gelmektedir. Sarayın mushaf koleksiyonu kûfî ve mağribî kûfîsiyle yazılmış örneklerin ihtişamı, ünlü hattatlar Yâkūt el-Müsta'sımî, Abdullah-ı Sayrafî ve Argun Kâmilî gibi sanatkârların eserleri, seçkin Safevî mushafları ve Şeyh Hamdullah Efendi, Ahmed Karahisârî gibi hattatların yazdığı Osmanlı dönemi mushafları ile ayrı bir değer kazanmaktadır.

Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi ayrıca bugün İslâm dünyasının en zengin minyatür koleksiyonuna sahiptir. Şeyh Muhammed, Abdülhay Hâce, Bihzâd, Ahmed Mûsâ, Muhammedî, Rızâ-yi Abbâsî, Mehmed Siyahkalem, Nigârî, Osman, Ali, Matrakçı Nasuh, Levnî, Pîrî Reis, Hasan Nakşî, Buhârî adlı nakkaşların ve kartografların atıflı veya imzalı harita ve minyatürleri buradadır. Büyük çoğunluğu hazine kütüphanesinin içinde yer alan on binlerce minyatür, şekilli kitap ve albümler İslâm resim sanatının çok geniş bir coğrafyaya yayılan çeşitli ekol ve üslûplarının özelliklerini taşır. Selçuklu, İlhanlı, Timurlu, Özbek, Karakoyunlu ve Akkoyunlu Türkmenleri, Safevîler, Memlükler ve Osmanlı saray nakkaşlarına aittir. Yaklaşık 600 kitap ve albüm içinde yer alan minyatürler ilmî, tarihî, dinî ve edebî konular içerir. İslâm sanatının IX. yüzyıldan XX. yüzyıl başlarına kadar halkâr, zerefşan, ebru, hat, tezhip, minyatür, kalem-i siyâhî, katı‘ çalışmalarını içinde toplayan murakka‘lar koleksiyonun bir diğer önemli grubunu oluşturur. Ganimet ve elçi hediyeleri gibi çeşitli yollarla Osmanlı saray hazinesine giren Timurlu, Türkmen ve Safevî murakka‘ları İslâm dünyasının en seçkin örnekleridir.

İslâm dünyasının çeşitli coğrafyalarından seçkin el yazmalarının saray koleksiyonunda toplanmış olması Osmanlı padişahlarının kitap sanatına büyük ilgi gösterdiklerini kanıtlamaktadır. Padişahlar bir yandan saray atölyelerinde resimlerle süslü el yazmaları hazırlatmış, bir yandan da İslâm dünyasının diğer yörelerinde hazırlanan eserleri hediye, ganimet veya satın alma gibi yollarla kendi hazineleri için toplatmıştır. Hânedan mensupları ve bürokratlar padişahlara kitap hediye etmek amacıyla bu tür eserlere sahip olmaya çalışmıştır. Kitap koleksiyonunun oluşmasındaki bir diğer kaynak muhallefât yoludur. Bu sisteme göre vezirler, kazaskerler ve diğer yüksek rütbeli şahısların ölümlerinden sonra vârisleri bulunmadığı takdirde kıymetli eşyaları devlete intikal etmekte ve saraya alınmaktaydı. Bu yoldan da saray koleksiyonuna birçok minyatürlü el yazması ve albüm katılmıştır. Ayrıca azledilen, öldürülen veya yolsuzluk yapan kişilerin değerli eşyaları saraya alınmaktaydı.

Saray kütüphanesindeki III. Ahmed Kütüphanesi’ne bağlı İslâm dışı eserlerin katalogunu D. Adolf Deissmann 1933’te, Türkçe, Farsça ve Arapça yazmalarının katalogunu ise Fehmi Ethem Karatay 1961-1969

yıllarında yayımlamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Topkapı Sarayı Müzesi Rehberi, İstanbul 1933, s. 141-149; Ziya Erkins, Topkapı Sarayı, İstanbul 1959, s. 28-31; Karatay, Türkçe Yazmalar, I, s. Vl-Vlll; Filiz Çağman, "Anadolu Türk Minyatürü", Anadolu Uygarlıkları Ansiklopedisi, İstanbul 1982, V, 930-951; a.mlf., "The Topkapı Collection", Aramco World Magazine, XXXVIII/2, Houston 1987, s. 9-36; Erünsal, Türk Kütüphaneleri Tarihi II, s. 77-80; Zeynep Çelik [Atbaş], "Saray Kütüphanesi", Topkapı Sarayı, İstanbul 1999, s. 346-365; a.mlf., "Islamic Miniatures", Arts of Asia, XXXI/6, Hong Kong 2001, s. 101-113; İsmet Binark, "Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi ve Kütüphane Koleksiyonları ile İstanbul Kütüphaneleri Hakkında Yerli Yabancı Kaynaklar Bibliyografyası", VD, XIII (1981), s. 717-743.

Zeynep Atbaş

TOPRAK, İsmail Hakkı

(1872-1969)

Nakşibendî-Hâlidî şeyhi.

Sivas'ın Sarışeyh (Nalbantlarbaşı) mahallesinde doğdu. Babası adliye zabıt kâtibi Hüseyin Hüsnü Bey, annesi Medineli Ayşe Hanım'dır. Ailesinin Mısırlı olup oradan Anadolu'ya geldiği veya Mısır'dan Buhara'ya, oradan da Anadolu'ya göç eden Arap kabilelerinden olduğu tahmin edilmektedir. Kâbe örtüsünün bakımı ve değişimi görevini üstlendiği için ataları "İhramcılar" diye anılmış, kendisi de Ehrâmî, İhrâmîzâde, İhramcıoğlu, İhramcızâde gibi lakaplarla tanınmıştır. Babasının adliye başkâtipliğine tayin edildiği Sivas Zara'da başladığı eğitimini on yaşında ailesiyle Sivas'a döndükten sonra Çifte Minareli Medrese'de sürdürdü. Ardından askerî rüşdiyeye girdi. Buradaki arkadaşları arasında İsmet Bey de (İnönü) vardı. Dedesi İhramcızâde Mehmed Efendi onun subay olmasını arzu ettiğinden askerî rüşdiyeyi bitirince İstanbul'a gitmek istediyse de annesi buna rıza göstermedi. Tahsilini Şifâiye Medresesi'nde tamamlayıp Sivas Adliyesi'nde mülâzım olarak göreve başladı. Askerliğini yaptıktan sonra bir süre Tokat'ta Düyûn-i Umûmiyye ve Müskirat memurluğunda çalıştı. Görevini 1908 yılında Sivas Düyûn-i Umûmiyye memurluğuna nakletti. 1928'de Düyûn-i Umûmiyye müesseseleri kapanınca Sivas İnhisar Dairesi'ne geçti. Zara-Çarhı tuzlasına bağlı Cedid tuzlasında görev yapmakta iken 1931 yılında kendi isteğiyle emekliye ayrıldı.

Çocukluğunda Kādirî şeyhlerinden Mûr Ali Baba'nın sohbetlerine katılan İsmail Hakkı, rüşdiyede okuduğu sırada Mekkeli Rifâî şeyhi Seyyid Abdullah el-Hâşimî'ye intisap ederek beş ya da yedi yıl hizmetinde bulundu. Ardından şeyhinin izniyle Tokat'a gidip Nakşibendî-Hâlidî şeyhi Mustafa Hâkî'ye mürid oldu. Onun 1920'de vefatı üzerine yerine geçen Sivaslı Mustafa Takī'nin yanında sülûkünü tamamlayıp hilâfet aldı. İrşad faaliyetine başladığı ilk yıllarda ihvanı derleyip toparlamakta çok sıkıntı çektiği ve tek başına garip kaldığı için kendisini "garîbullah" diye niteleyen İsmail Hakkı Efendi daha sonra bunu "karîbullah" (Allah'a yakın) olarak

değiştirdi. İrşad faaliyetleri dolayısıyla çeşitli tarihlerde altı defa tutuklandı. 1938'de İskenderun üzerinden hacca gitmeye niyetlendi, sınırı geçemeyince hacca ayırdığı parayı Zara Cencin (Canova) köyüne su getirmek için kullandı. Bu sırada bir şikâyet üzerine bazı ihvanıyla birlikte otuz sekiz gün hapis yattıktan sonra serbest bırakıldı. Polis baskınlarından korunabilmek için irşad faaliyetlerini 1941'de kiraladığı Çitilin Hanı'nda komisyonculuk yaparak sürdürdü. 1950 yılından vefatına kadar faaliyetlerini Çorapçı Hanı'nın üst katında han sahibinin kendisine ayırdığı bir odada devam ettirdi, ayrıca Örtülüpınar mahallesinde iki katlı büyük bir evi tekke halinde kullandı. Şapka kanunu sebebiyle kasket giydiği için "kasketli şeyh" diye anılan İsmail Hakkı Efendi'nin Hâfız-ı Şîrâzî'nin Dîvân'ı, Sa'dî-i Şîrâzî'nin Bostân ve Gülistân'ı, Niyâzî-i Mısrî'nin Divan'ı gibi eserleri okuyup okuttuğu, özellikle Mısrî'nin Divan'ına çok değer verdiği belirtilmektedir. Ayrıca Sivas Ulucamii'nin tamiri, Sofu Yûsuf, Serçeli, Dikimevi camilerinin inşası, çeşitli köprü, sebil ve çeşmelerin inşası, Sivas İmam-Hatip Okulu'nun yapımı ve onarımı gibi hayır hizmetlerine öncülük etti. 2 Ağustos 1969 tarihinde vefat etti; cenaze namazı Sivas Paşa Camii'nde kılındıktan sonra ulucami hazîresine defnedildi.

Tarikat silsilesi Mustafa Takī Sivâsî, Mustafa Hâkî Tokadî vasıtasıyla Nakşibendî-Hâlidiyye'nin kurucusu Hâlid el-Bağdâdî'ye ulaşır. Bazı eserlerde Farsça ve Türkçe olarak kaydedilen manzum silsilenâmede kendisinden önce Hacı Ahmed Niksârî'nin adı yer almaktadır. Ancak Ahmed Niksârî, İsmail Hakkı'nın şeyhi değildir; Mustafa Hâkî Tokadî'nin de şeyhi olan Mustafa Çorûmî'nin halifelerindendir. Ahmed Niksârî'nin kendisinden sonra yerine halife bırakmadığı ve müridlerinin eğitimini İsmail Hakkı'ya havale ettiği belirtilmektedir.

İsmail Hakkı Efendi'nin kaleme aldığı tek eser olan Yâre Yâdigâr isimli mevlid, şeyhi Mustafa Takī'nin Târîh-i Nûr-i Muhammedî adlı eserinin nazma çekilmiş biçimi olup 175 beyittir. Eserde ayrıca "Muhammed" redifli sekiz beyitlik Türkçe bir kaside ve sekiz beyitlik Arapça na't bulunmaktadır. Yâre Yâdigâr, İsmail Hakkı Efendi ile ilgili hazırlanan bazı çalışmaların içinde aslı ve Latin harflerine çevirisiyle birlikte yayımlanmıştır (Lütfi Alıcı, İhramcızâde İsmail Hakkı Toprak Efendi [K.S.] Hayatı Şahsiyeti ve Eserleri, Ankara 2001, s. 26-40, 171-219; Mehmet Kâzım Toprak, Kitâb-ı Gül İhramcızâde İsmail Hakkı Toprak, Sivas 2008,

s. 129-154). İsmail Hakkı Efendi'nin on üç kıtalık "Katre İlâhisi" adlı manzumesi İsmail Hakkı Altuntaş tarafından geniş bir açıklamayla birlikte neşredilmiştir (Gavsü'l-âzam, s. 153-238). Diğer bazı şiirleri ve mektupları Lütfi Alıcı ve Mehmet Kâzım Toprak'ın yaptığı çalışmalarda yer almaktadır. 4 Ekim 2009'da Sivas Belediyesi tarafından İsmail Hakkı Efendi ile ilgili bir sempozyum düzenlenmiş, burada sunulan tebliğler yayımlanmıştır (Bir Gönül Eri İhramcızâde İsmail Hakkı, Sivas 2010).

BİBLİYOGRAFYA

A. Turan Alkan, Altıncı Şehir, İstanbul 1992, s. 101-106; İsmail Hakkı Altuntaş, Nakşibendî Şeyhi İsmail Hakkı Toprak'ın Hayat ve Menakıbı (lisans tezi, 1992), AÜ İlâhiyat Fakültesi; a.mlf., Gavsü'l-âzam İhramcızâde Hacı İsmail Hakkı Toprak Sivasî, İstanbul 2009; a.mlf., Gavsü'l-âzam İhramcızâde Hacı İsmail Hakkı Toprak: Nakşî-Hâkî Tarîkatı ve İlm-i Ledün Sırları, [baskı yeri ve tarihi yok]; Ethem Cebecioğlu, "İsmâil Hakkı Toprak", Sahabeden Günümüze Allah Dostları, İstanbul 1996, X, 159-163; Selçuk Eraydın, "İsmail Hakkı Toprak (K.S.)", Somuncu Baba ve es-Seyyid Osman Hulûsî Efendi Sempozyumu Tebliğleri, Ankara 1997, s. 145-149; Lütfi Alıcı, İhramcızâde İsmail Hakkı Toprak Efendi (K.S.): Hayatı, Şahsiyeti ve Eserleri, Ankara 2001, tür.yer.; Mehmet Kâzım Toprak, Kitâb-ı Gül: İhramcızâde İsmail Hakkı Toprak, Sivas 2008; Yavuz Altun, İhramcızâde İsmâil Hakkı Toprak'ın Hayatı, Düşüncesi ve Eserleri (lisans tezi, 2010), İÜ İlâhiyat Fakültesi; Ali Şahin Canozan, "İhramcızade'nin Vakfa Hizmetleri", Revak, sy. 2, Sivas 1991, s. 82-84.

Reşat Öngören

TOPUZ

(bk. GÜRZ).

TORNBERG, Carl Johan

(1807-1877)

İsveçli şarkiyatçı.

23 Ekim 1807 tarihinde İsveç'in Linköping şehrinde doğdu. İlk ve orta öğrenimini bu şehirde tamamladıktan sonra 1826'da kaydolduğu Uppsala Üniversitesi'nden 1833'te felsefe doktoru unvanıyla mezun oldu. Aynı üniversitede Doğu dilleri uzmanı Sjöbring'den Arapça öğrendi. 1835'te Arap dili doçentliğine yükseldi. Ertesi yıl Paris'e giderek Silvestre de Sacy, Etienne-Marc Quatremère ve Pierre-Amédée Jaubert gibi şarkiyatçıların Arapça, Farsça ve Türkçe derslerine katıldı. Société Asiatique de Paris'nin üyeliğine seçildi. 1838'de Kopenhag, Leiden, Londra, Oxford, Gotha, Leipzig ve Berlin'de İslâmî yazmalar üzerine yaptığı araştırmalarla bilgisini daha da geliştirdi. Ardından İsveç'e dönerek Uppsala Üniversitesi Kütüphanesi'nde çalışmaya başladı. 1840'ta Stockholm Kraliyet Güzel Sanatlar Akademisi, Tarih ve Arkeoloji Cemiyeti ve Uppsala Kraliyet İlimler Akademisi, 1846'da Norveç Kraliyet İlimler Akademisi ve Alman Şarkiyat Cemiyeti'nin üyesi oldu. Bu sırada İsveç üniversitelerinde Doğu dilleriyle ilgili profesörlük kadrosu bulunmadığından bilimsel araştırma ve yayımlarını bir süre babasından

kalan para ile devam ettirdi. 1847'de üniversitelerden sorumlu İsveç veliahdı Karl'ın (daha sonra İsveç Kralı XV. Karl) aracılığıyla Lund Üniversitesi'nde Doğu dilleri profesörlüğüne tayin edildi; 1850 yılında ordinaryüslüğe yükseldi. 1858-1859 ve 1861-1862 yıllarında rektörlük görevini yürüttü. Ölümüne kadar üniversitede Arapça, Farsça ve İbrânîce dersleri verdi. 6 Eylül 1877 tarihinde Lund'da öldü. İsveç'in Doğu dilleri alanında yetiştirdiği çok yönlü, önemli bilim adamlarından olan Tornberg Fransızca, Almanca, İngilizce, Latince, Arapça, Farsça, İbrânîce ve Türkçe'ye vâkıftı.

Eserleri. 1. Fragmenta quædam libri Ḥusn al-muḥādhara fī akhbār Miṣr wa-al-Qāhira (I-IV, Uppsala 1834-1835). Süyûtî'ye ait eserin ilk dört

bölümünün neşri ve Latince çevirisidir. 2. Fragmentum libri Margarita mirabilium, auctore Ibn el-Vardī (I-II, Uppsala 1835-1839). Sirâceddin İbnü'l-Verdî'nin Ḫarîdetü'l-ʿacâʾib ve ferîdetü'l-ġarâʾib adlı eserinin ilk beş bölümünün neşri ve Latince tercümesidir. 3. Ibn Khalduni Narratio de expeditionibus Francorum in terras islamismo subjectas (Uppsala 1840). İbn Haldûn'un eserlerinde yer alan, Haçlılar'ın İslâm ülkelerindeki savaşlarıyla ilgili bilgilere dair bölümlerin neşrini ve Latince çevirisini içermektedir. 4. Mirkhonds berättelse am Askaniernas konungätt i Persien (Lund 1863). Mîrhând'ın Ravżatü'ṣ-ṣafâ adlı Farsça eserinin Partlar'la (Eşkâniyân) ilgili bölümünün neşri ve İsveççe tercümesidir. 5. Primordia dominationis murabitorum e libro arabico vulgo Kartās inscripto, auctore Abū-L-Hhassano ibn Abī Zeraʿ (Uppsala 1839). İbn Ebû Zer'in el-Enîsü'l-muṭrib adlı eserinin Murâbıtlar'ın ortaya çıkışıyla ilgili bölümünün neşridir. 6. Annales regum Mauritaniæ, a condito Idrisidarum imperio ad annum fugae 726 (I-II, Uppsala 1843-1846). İbn Ebû Zer'in aynı eserinin ilk iki cildinin neşri ve Latince çevirisidir. 7. el-Kâmil fi't-târîḫ (I-XII, Leiden 1851-1871). Tornberg'in hayatının eseri diye nitelendirilebilecek olan bu çalışma İbnü'l-Esîr'in umumi tarihinin Berlin, British Museum, Paris ve Uppsala nüshalarına dayanan neşri olup Tornberg'in adını bilim dünyasında ölümsüzleştirmiştir. Tornberg eserle ilgili iki ciltlik bir indeks yayımlamış (Leiden 1874-1876), ayrıca el-Kâmil'de İspanya'nın fethine dair kısımları neşrederek İsveççe'ye tercüme etmiştir (1865). 8. Kur'ân-ı Kerîm'in İsveççe'ye tercümesi (Lund 1874). 9. Codices Arabici, persici et turcici bibliothecæ regiæ universitatis Upsaliensis (Uppsala 1849). Uppsala Üniversitesi Kütüphanesi'nde bulunan Arapça, Farsça ve Türkçe 512 yazmanın Latince tanıtımını içermektedir. 10. Codices orientales bibliothecæ regiæ universitatis Lundensis (Lundae 1850). Lund Üniversitesi Kütüphanesi'nde mevcut elli İslâmî yazmanın tanıtımıdır. 11. Codices orientales bibliothecæ regiæ universitatis Lundensis, Supplementa (Lund 1853). Önceki çalışmanın zeyli niteliğinde olan bu katalogda yirmi İslâmî yazma tanıtılmıştır.

Tornberg, İslâm nümismatiğine büyük ilgi duymuş ve İsveç'te bulunan II-V. (VIII-XI.) yüzyıllara ait İslâmî sikkeler üzerine önemli iki çalışma yapmıştır: Symbolæ ad rem numariam Muhammedanorum (I-IV, Uppsala 1846-1862), Numi cufici Regii numophylacii Holmiensis (Uppsala 1848). Tornberg'in diğer çalışmaları arasında, Ârâmî lehçeleriyle ilgili olarak Peter

David Malmquist ve Peter Reinhold Bergman ile birlikte hazırladığı De linguæ aramæ dialectis (Uppsala 1842), Süryânî ve Arap lehçelerine dair Nya eröfringar pa sprakforskningens omrade (Fray 1842), teolojiyle ilgili De principiis scripturae sacrae interpretandae, ad placita reformatorum revocatis (Uppsala 1845), İsveççe kaleme aldığı Arabernas läroaustalter under medeltiden (Ortaçağ'da Arap medreseleri) (Lund 1858), Sur l'étude des langues orientales dans les universités (1863) ve J. J. Berggren tarafından hazırlanan Guide français-arabe vulgaire'in yayımı (Uppsala 1844) zikredilebilir. Tornberg 1850-1856 yılları arasında Mîrhând'ın Ravżatü'ṣ-ṣafâ adlı Farsça umumi tarihini yayıma hazırlamışsa da yaklaşık 3700 sayfa tutan bu çalışma neşredilmemiştir (Moberg, II [1907-1908], s. 114-115).

BİBLİYOGRAFYA

G. Dugat, "J. Tornberg", L'orient, l'Algéri et les colonies françaises et étrangères, supplément, Paris 1867, II/3, s. 47-48; a.mlf., Histoire des orientalistes de l'Europe du XIIe au XVIIIe siècle, Paris 1868, I, 162-168; J. Mohl, Vingt-sept ans d'histoire des études orientales, Paris 1879-80, I, 52-53, 127-128, 211, 343, 484; II, 91, 94, 733; Svenskt Biografiskt Handlexikon (ed. H. Hofberg v.dğr.), Stockholm 1906, II, 628; L. A. Mayer, Bibliography of Muslim Numismatics, London 1954, s. 234-235; J. Fück, Die Arabischen Studien in Europa, Leipzig 1955, s. 199; Ziriklî, el-Aʿlâm, VI, 65; Necîb el-Akīkī, el-Müsteşriḳūn, Kahire 1980, III, 25-26; Abdurrahman Bedevî, Mevsûʿatü'l-müsteşriḳīn, Beyrut 1984, s. 98-100; Abdülhamîd Sâlih Hamdân, Ṭabaḳātü'l-müsteşriḳīn, Kahire, ts. (Mektebetü Medbûlî), s. 38-39; W. H. Behn, Index Islamicus 1665-1905, Millersville 1989, s. 865; a.mlf., Concise Biographical Companion to Index Islamicus: An International Who's, Who in Islamic Studies from its Beginnings Down to the Twentieth Century, Leiden-Boston 2004, III, 525; Yahyâ Murâd, Muʿcemü esmâʾi'l-müsteşriḳīn, Beyrut 1425/2004, s. 233-234; A. Moberg, "Zum hundertjährigen Geburtstag C. J. Tornbergs", MO, II (1907-1908), s. 109-121; S. Kahle, "Les études arabes en Suède", JTS, XVIII (1994), s. 121-136; Nordisk Familjebok, Stockholm 1919, XXIX, 404-406; Tehmûrs

Sâcidî, “Tornberg”, Dânişnâme-i Cihân-ı İslâm, Tahran 1383/2004, VIII, 471-473; Mecdüddin Keyvânî, “Tornbirg”, DMBİ, XVI, 354-355.

Osman Gazi Özgüdenli

TORTOSA

(bk. TURTÛŞE).

TORUMTAY CAMİİ ve TÜRBESİ

(bk. GÖKMEDRESE CAMİİ).

TORUN

Torun kelimesinin Arapça'da en bilinen karşılığı sözlükte "hizmet ve yardım etmek, hızlı davranmak" anlamındaki "ḥfd" kökünden türeyen hafîd olup torunun cinsiyeti belirtilmek istendiğinde hafîd/hafîde ayırımı yapılır. Kelime Kur'ân-ı Kerîm'de bir yerde çoğul şekliyle (hafede) geçmekte, insanın evlât ve torun sahibi olmasının Allah'ın nimetlerinden olduğu bildirilmektedir (en-Nahl 16/72). "Soy, kabile" mânasındaki sıbt kelimesi kız-erkek ayırımı yapılmadan torunu karşılamakla birlikte bazan hafîdin erkek çocuktan torunları, sıbtın kız çocuktan torunları ifade ettiği görülür. Bu anlamda Hz. Hasan ve Hüseyin için Peygamber'in sıbtları denilmiştir. Kur'an'da sıbt kelimesinin çoğulu "esbât" Hz. Ya'kūb'un çocukları ve onların neslinden gelen on iki yahudi kabilesi anlamında geçmektedir (bk. ESBÂT). Hadislerde de sıbt ve esbât genelde bu mânada kullanılmıştır (Wensinck, el-Muʿcem, "sbṭ" md.). "Nâfile" kelimesi diğer birçok anlamının yanı sıra torun anlamına da gelir; Kur'ân-ı Kerîm'de bir yerde buna işaret vardır (el-Enbiyâ 21/72). Geniş anlamıyla "veled" kelimesi çocuk ve torunları, "ibn" ve "bint" oğul ve kızları ve onların çocuklarını ifade eder. Ayrıca "ferʿ" (çoğulu fürû) kelimesi çocuk ve torunları kapsar. Âyet ve hadislerde, fıkıh literatüründe özellikle miras, mahremiyet ve aile hukuku gibi ahvâl-i şahsiyye alanında torunlarla ilgili hükümler

yer alırken çoğu yerde "ibnü'l-ibn (oğlun oğlu), bintü'l-ibn (oğlun kızı), ibnü'l-bint (kızın oğlu), bintü'l-bint (kızın kızı)" gibi tamlamaların yanı sıra oğul ve kızları kapsayan veled kelimesi kullanılarak "veledü'l-veled (çocuğun çocuğu), veledü'l-ibn (oğlun çocuğu), veledü'l-bint (kızın çocuğu)" gibi terkiplerin yer alması çocukların ve torunların cinsiyetlerine göre farklı hükümlere tâbi olması sebebiyledir.

Mahrem akraba sayılan torunla dede ve ninesi arasında dinî, ahlâkî, hukukî yükümlülükler ve haklar vardır. Torunla dede ve nineleri arasında ebedî evlilik yasağı ve örtünme konusu dahil usul-fürû arasındaki mahremiyetle ilgili hükümler geçerlidir; torunlar erkek ve kız evlât hükmündedir. Mâlikîler dışındaki çoğunluğa göre ihtiyaç durumunda torunla dede ve nine arasında nafaka yükümlülüğü doğmaktadır. Bu sebeple fakihlerin

ekseriyetine göre torunla dede ve nine birbirine zekât veremez; Mâlikîler'e göre verebilir. Miras hukuku açısından oğlun oğlu asabe grubundandır; kız kardeşleri, amca kızları ve belli durumlarda halalarıyla birlikte bulunduğunda mirası onlarla ikili birli paylaşır. Kızın oğlu zevi'l-erhâm grubuna dahildir. Doktrinde tartışma bulunsa da çoğunluğa göre bu grup karı-koca dışında belirli pay (farz) sahibidir ve asabenin yokluğu halinde mirasa hak kazanır. Oğlun kızı tek başına mirasçı olursa malın yarısını alır; birden fazla oğul kızı varsa bunlar malın üçte ikisini alır; erkek kardeşleri varsa malı ikili birli paylaşırlar; bir kızla birlikte oğlun kızları varsa kız malın yarısını, oğlun kızları altıda bir hisse alırlar; iki kız, oğlun oğlu ve oğlun kızları varsa iki kızın alacağı üçte ikiden artakalanını ikili birli paylaşırlar; ancak bu son durumda oğlun oğlu yoksa oğlun kızları miras alamaz.

İslâm miras hukukunda geçerli olan ve yakın akrabanın uzak akrabanın mirastan pay almasını engellemesini ifade eden "hacb" kuralı sonucu fakihlerin büyük çoğunluğuna göre oğul varken torun mirastan pay alamaz. Meselâ üç oğlu bulunan mûrisin bir oğlu kendisinden önce ölmüşse onun çocuğu veya çocukları mirasçı olamaz; zira sağ olan amcaları dedelerine daha yakındır, diğerlerinin miras hakkını önler. Her ne kadar İslâm hukukuna göre hayattaki amcalar velâyet hak ve sorumlulukları gereği yeğenlerinin hukukunu gözetmek ve sorumluluklarını üstlenmek durumunda iseler de "dede yetimi'' adıyla bilinen bu meselede dede mirasından mahrumiyetin muhtemel sakıncalarını bertaraf etmek üzere bazı İslâm ülkelerinde çıkarılan kanunlarda -mirasçı sayılmayan yakınlara vasiyetin zorunlu (vâcip) olduğunu savunanların da görüşünden yararlanılarak-bu durumdaki torun veya torunların babalarına halef olacağı, yani kendileri lehine onun payı kadar vasiyette bulunulmuş gibi işlem yapılacağı hükmü benimsenmiştir. Mirastan pay alamayan akrabaya vasiyeti emreden âyetteki (en-Nisâ 4/8) emir sîgası büyük çoğunluğa göre nedb, bazı sahâbî ve tâbiîlerle İbn Hazm'a göre vücûb ifade etmektedir. Ancak bu âlimler vasiyet edilecek miktarı belirlememiş ve bunu ilgilinin takdirine bırakmıştır. Günümüzde İslâm ülkelerinin bir kısmında, terekenin üçte birini aşmamak şartıyla babasının hayatta olması durumunda alacağı miktarı dede yetiminin vâcip vasiyet yoluyla alacağı hükmü benimsenmiştir. Şâfiîler dışındaki ekseriyete göre belli durumlarda oğlun oğlu ninesi üzerinde velâyet hakkına sahiptir. Büyük çoğunluğa göre

torunla dede ve ninenin birbirleri lehine şahitliği geçersizdir. Süt emme yoluyla torun sayılanlar evlilik yasağı ve mahremiyet açısından neseben torunlarla aynı hükümde, miras ve nafaka hükümleri açısından ise yabancı hükmündedir.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Esîr, en-Nihâye, II, 334; Lisânü'l-ʿArab, "ḫfd", sbṭ", "nfl" md.leri; Fîrûzâbâdî, el-Ḳāmûsü'l-muḥîṭ, "ḫfd", sbṭ", "nfl" md.leri; Sahnûn, el-Müdevvene, I, 298; İbn Hazm, el-Muḥallâ, IX, 310-311; Ebû İshak eş-Şîrâzî, el-Mühez̠z̠eb, Beyrut, ts. (Dârü'l-fikr), II, 29; Serahsî, el-Mebsûṭ, tür.yer.; Kâsânî, Bedâʾiʿ, tür.yer.; Mutarrizî, el-Muġrib fî tertîbi'l-Muʿrib (nşr. Mahmûd Fâhûrî-Abdülhamîd Muhtâr), Halep 1399/1979, I, 212; Muvaffakuddin İbn Kudâme, el-Muġnî (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî-Abdülfettâh M. el-Hulv), Kahire 1406/1986, IV, 98-99; Kurtubî, el-Câmiʿ, X, 144, 305; Osman b. Ali ez-Zeylaî, Tebyînü'l-ḥaḳāʾiḳ, Bulak 1315, VI, 230; Ahmed b. Muhammed el-Feyyûmî, el-Miṣbâḥu'l-münîr, Bulak 1324/1906, s. 171, 313, 757; Seyyid Şerîf el-Cürcânî, Şerḥu's-Sirâciyye, Kahire, ts. (Matbaatü Ferecullah Zekî el-Kürdî), s. 36, 140, 152; Hattâb, Mevâhibü'l-celîl, Beyrut 1398, VI, 30; Şirbînî, Muġni'l-muḥtâc, III, 151; Buhûtî, Keşşâfü'l-ḳınâʿ, V, 69; Kalyûbî, Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi Minhâci'ṭ-ṭâlibîn, Beyrut, ts. (Dârü'l-fikr), III, 104, 139, 242; Muhammed b. Ahmed ed-Desûkī, Ḥâşiye ʿale'ş-Şerḥi'l-kebîr, Beyrut, ts. (Dârü'l-fikr), I, 298; IV, 459-462, 466; Mustafa es-Süyûtî, Meṭâlibü üli'n-nühâ fî şerḥi Ġāyeti'l-müntehâ, Dımaşk 1380/1961, IV, 345, 362; Şevkânî, Fetḥu'l-ḳadîr, Beyrut, ts. (Dârü'l-maʻrife), I, 428-429; İbn Âbidîn, Reddü'l-muḥtâr (Kahire), tür.yer.; İbn Âbidînzâde, Ḳurretü ʿuyûni'l-aḫyâr, Kahire 1386/1966, VII, 131; Hüseyin Hâmid Hassân, Aḥkâmü'l-vaṣiyye, Kahire 1973, s. 221-232; "İbnü'l-ibn", Mv.F, I, 185; "İbnü'l-bint", a.e., I, 188-189; "Bintü'l-ibn", a.e., VIII, 215-216; "Ḥafîd", a.e., XVII, 327-328.

Mehmet Boynukalın

TOSKANA

İtalya’nın orta kesiminde tarihî bölge.

Batıda Tiren denizi, doğuda Apenin dağlarıyla çevrilmiş olan bölgenin yüzölçümü 23.000 km2, merkezi Floransa’dır (Firenze). Orta İtalya’nın en önemli kültürel ve turizm bölgesi özelliği taşımaktadır. Floransa, Pisa ve Siena şehirleri, Ortaçağ ve Yeniçağ’dan kalma eserlerle ün yapmıştır. Toskana günümüzde de İtalya’nın önemli bir tarım, ticaret ve turizm bölgesidir. Başlıca akarsuyu Arno nehridir. Kıyıya yakın olan Elbe adası Toskana bölgesine aittir.

Tarihin eski çağlarında Etrüskler’in yerleştiği bu bölge daha sonra Romalılar’ın idaresine girdi. Batı Roma İmparatorluğu’nun yıkılmasından sonra bölgedeki şehirler kendi yönetimlerini kurdu. Pisa şehri limanı sayesinde güçlendi. Bölgenin İslâm dünyasıyla ilk münasebeti 871’de Salerno’nun Kuzey Afrika’dan gelen müslüman orduların hücumuna mâruz kalmasıyla gerçekleşti. Pisalılar 1011’de Papa IV. Sergio tarafından düzenlenen Haçlı seferine katıldılar ve İslâm ordularına karşı savaştılar. 1118’de Sicilya adasına ve onun merkezi Palermo şehrine yapılan saldırı askerî yönden başarılı olmadı, fakat maddî gücü geliştirdi. Ortadoğu ve Kuzey Afrika’daki müslümanlarla ilişkiler ticaretin hareketlenmesini sağladı. Bu askerî ve siyasî yayılma teşebbüsleri diğer şehirlerin de canlanmasına yol açtı. Floransa, Lucca ve Siena kendi ölçülerinde gelişti. Floransa 1175 ile 1293 yılları arasında Toskana bölgesinin en güçlü şehriydi. Bütün İtalya’yı sarsan, Guelfo ve Ghibellino diye adlandırılan partiler arasındaki çekişmeler zamanla ilim, kültür ve ekonomi alanlarında olumlu yönde etki yaptı. Ancak yabancı hâkimiyetinin ağırlığı siyasal alanda hissedildi. Fransa, II. Charles d’Anjou devrinde hissedilir bir baskı kurdu (1267-1285). Medici ailesinin iktidara gelmesiyle birlikte ekonomik bakımdan büyük gelişme yaşandı. Bu yeni girişim sermaye ile beraber güçlü bir denizcilik faaliyetinin doğmasını sağladı. 1422 yılı bir dönüm noktası teşkil etti. Livorno Limanı yeni rejime bağlandı, artık liman olmayan Pisa’nın deniz geleneğinin yenilenmesi, dönemin güçlü ticaret merkezleri durumundaki Cenova ile Venedik cumhuriyetlerine yeni bir

alternatif oluşturdu. Medici ailesi 1434’te Cosimo adlı üyesinin çabaları sonucunda tam bir egemenliğe kavuştu. Devlet sistemi içinde oligarşik seçim usulleri getirildi,

böylece Roma devri geleneği canlandırıldı. Ülke tarihi içinde “beylikten krallığa” (Dalla signoria al principato) diye adlandırılan dönem başladı; merkez durumundaki Floransa güçlendi ve bu durumunu koruyup ilerledi. Yeni iş imkânları açıldı, bunların idaresi için Arte denilen esnaf loncaları kuruldu ve her biri için özel yönetmelikler hazırlandı. Başta ipekli olmak üzere kumaş ticareti önce Bizans, ardından Osmanlı Devleti’ne yönelik olarak sürdürüldü. Osmanlılar’ın İstanbul’u ve Bizans’ı hedef almalarının meydana getirdiği buhran sırasında Floransa’da Katolik ve Ortodoks mezheplerinin birliğini sağlamak için 1439’da geniş kapsamlı bir konsil toplandı. Floransa devleti, İstanbul’un muhasarası esnasında tarafsız göründü, bu sayede Fâtih Sultan Mehmed’in, dolayısıyla Türkler’in dostluğunu kazandı ve bir ahidnâme elde etti. İstanbul’un fethi haberi ulaştıktan sonra İtalya yarımadasındaki devletler 4 Nisan 1454 tarihinde Lodi şehrinde bir anlaşma zemini aradıkları zaman her biri belirli alanlara sahip olurken Medici ailesi tam bir egemenlik kurup kırk yıl sürecek müreffeh bir dönem başlattı. 1478’de Pazzi ailesinin yapmak istediği hükümet darbesi önlendi, baş suçlu firar edip Galata’ya sığındı, ancak Fâtih Sultan Mehmed onun ülkesine iadesini emretti; böylece devletlerarası hukuk tarihinin en eski örneklerinden sayılan “iâde-i mücrimîn” (estradizione) usulü uygulanmış oldu. Cem Sultan saltanat mücadelesini kaybedip Avrupa’ya iltica ettiğinde Floransalı casuslar onunla ilgili haberleri İstanbul’a ulaştırdılar. XVI. yüzyılın başında Siena şehrinde bulunan merkez kilise (katedral) süslemeleri içinde Papa II. Pius için yapılan resimde Cem Sultan’a yer verilmesi ilginçtir. Toskana tarihi kadar İtalya için kötü hâtıra bırakan bir olay Fransa Kralı VIII. Charles’ın 1494’te yaptığı İtalya seferidir. 17 Kasım’da Floransa hiçbir direniş gösteremeden teslim oldu. Medici ailesi 1494-1512 yılları arasında ülkeden çıkarıldıktan sonra cumhuriyet idaresi kuruldu, fakat uzun süre devam edemedi.

Medici ailesi 1512 yılında tekrar iktidara sahip oldu, bununla beraber İspanya egemenliğinden kendini kurtaramadı. I. Cosimo (1537-1574), Papa V. Pio tarafından verilen destek sayesinde “granduca” (büyük duka) unvanını elde etti. Denizcilik alanında ilerlemek için Cavalieri di Santo

Stefano adını verdiği deniz tarikatını kurup Kuzey Afrika’da kuvvetlenen Türk denizcilerine karşı mücadeleye girişti. Bu kuruluş, Osmanlı Devleti ile ilişkilerinde sorunlar ortaya çıkarmasına rağmen siyasî bir krize sebep olmadı, ticaret devam ettirildi. I. Francesco (1574-1587) ve I. Ferdinando (1587-1609) ülkeyi İspanya egemenliğinden ayırıp Fransa ile münasebetleri sıkılaştırdılar. Daha sonra başa geçenler makamlarına ve ülkelerine yeni bir katkı sağlayamadılar.

XVII ve XVIII. yüzyıllarda Akdeniz havzasını sarsan büyük ekonomik gelişme Toskana bölgesini de etkisi altına aldı. Toskana yöneticileri Osmanlılar’la yeni ahidnâmeler yapıp başta ipek olmak üzere ticareti geliştirmelerine rağmen bölge yine yabancı boyunduruğuna girmekten kurtulamadı. Lorraine (Lorena) adlı sülâle 1737-1859 yılları arasında iktidarda kaldı. Toskana’yı temsil konusunda Avusturya ve Fransa arasında süren çekişme Osmanlı Devleti ile olan ilişkilere de yansıdı, 1851 yılında İstanbul’daki temsilci yetkisini Avusturya’ya, belgeleri de Floransa arşivine devretti. İtalyan birliği kurulunca Floransa 1865-1870 yıllarında yeni devletin merkezi yapıldı, fakat Roma geleneği üstün geldi. Toskana’nın bu aşamadaki en büyük zaferi Floransa lehçesinin resmî dil olarak kabul edilmesidir. Floransa ve çevresinde bulunan Siena, Lucca, Perugia şehirleri küçük yerleşim birimleri halinde varlıklarını korudular.

Floransa’nın üstünlüğü sırasında özellikle XV. yüzyılda Osmanlı Devleti ile başlatılan ticaret önem kazandı. Kuzey Afrika’da güçlenen Garp ocaklarıyla da ilişkiler arttı. Doğrudan ticaret ve bilhassa esir satışı XIX. yüzyıla kadar sürdürüldü; fakat hukukî sorumluluk Osmanlı divanında olduğu için her bir ahidnâme titizlikle hazırlandı. XVI. yüzyılın ortalarında kurulan San Stefano adlı tarikat gemicileri aracılığıyla huzursuzluklara yol açtı. 1599’da Sakız adasına saldırdıkları gibi XVII. yüzyıl başlarında Antalya ve yöresinde tahribata sebep oldular. Tarikat mensupları İnebahtı Deniz Savaşı’na ve daha sonra Mora civarında yapılan saldırılara da katıldılar. Floransa’da Arap harfleriyle bir matbaanın kurulması İslâm dünyasıyla ilişkilerin niteliği bakımından önemlidir. Önce Arap dilinde İncil ve bir dizi dua kitabı basıldı, ardından İbn Sînâ’nın eserleri yayımlandı. Bunların Osmanlı Devleti sınırları içinde satılması için istenen fermanın bir sûreti Kanun adlı esere konuldu. Tipografia Medicea adlı bu matbaa iflâs edince yayın faaliyeti Roma’da Vatikan tarafından sürdürüldü.

XVII. yüzyılda iki devlet arasında kısa süren bir mesele Lübnan'da isyan etmeye kalkışan, fakat ağır bir yenilgiye uğratılan Ma'noğlu Fahreddin'in İtalya'ya geçmesi ve bir süre için himaye görmesidir. Onun kendisini eski Toskana dukalarına mensup biri gibi takdim etmesi büyük yankı yaptı. Osmanlı Devleti XVIII. yüzyılda Avrupa siyasetine açıldığı zaman Toskana ile olan siyasal ve diplomatik ilişkileri yeniden başlattı. Biraz geç gibi görünen bu temaslar her iki tarafa da fayda getirdi. Ticaret hacmi XVI. yüzyıldaki seviyesine çıkmadıysa da bugün Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nde Toskana Ahkâm Defterleri diye tanınan seride ticarî münasebetlerle ilgili önemli kayıtlar mevcuttur. İtalya Birliği'nin kurulmasından kısa bir süre sonra Floransa'da şarkiyat çalışmalarında araştırmacı Michele Amari'nin desteğiyle bir hareketlilik oldu; Arap harfli kitaplar bastırıldı, şarkiyatçılar toplantısı yapıldı. Fakat bu gelenek sürdürülemedi, filoloji alanında sınırlı sayıda uzman görev aldı. 2000'li yıllarda bazı üniversitelerde Türkçe dersi kabul edildi. Floransalılar kültür, sanat ve özellikle resim akımında Doğu dünyasına yer verdiler. Çeşitli zamanlarda ele alınan konular içinde Doğu görüntüleri de mevcut olup bazı ileri gelen kimseler kendilerini Şark kıyafetiyle resmettirdiler. Yazma eser bakımından Toskana bölgesinde Arapça olanlar ilk sırada yer alır. Türk âlemiyle alâkalı eser azdır. Türk dili yâdigârları arasında özel bir yeri bulunan Codex Cumanicus'un ikinci bir nüshası Floransa Kütüphanesi'nde muhafaza edilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

G. Müller, Documenti sulle relazioni delle città toscane coll'Oriente cristiano e coi Turchi fino all'anno MDXXXI, Firenze 1879; P. Carali, Fakhr ad-Din II. Principe del Libano e la Corte di Toscana 1605-1635, Roma 1936; G. Guarnieri, I Cavalieri di Santo Stefano nella storia della marina italiana (1562-1859), Pisa 1960, s. 98-114, 205-221, 234-264; J. Wansbrough, "A Mamlûk Commercial Treaty Concluded with the Republic of Florence, 894/1489", Documents from Islamic Chanceries (ed. S. M. Stern-R. Walzer), Oxford 1965, s. 39-79; Y. Renouard, Histoire de Florence,

Paris 1974; M. Grignaschi, “Una raccolta inedita di ‘Münşeât’: il Ms. Veliyüddin Ef. 1970 della Biblioteca Beyazit Umumi di Istanbul e gli ‘Ahdnâme’ concessi dalla Sublime Porta a Chio (muharrem 927 h), a Firenze (muharrem 934) e ad Antivari (ramadan 983)”, Studi preottomani e ottomani. Atti del Convegno di Napoli (24-26 Settembre 1974), Napoli 1976, s. 106-115, 119-126; B. Dini, “Aspetti del commercio di esportazione dei panni di lana e dei drappi di seta fiorentini in Costantinopoli, negli anni 1522-1531”, Studi in memoria di Federico Melis, Pisa 1978, VI, 31-54; A. Michele Piemontese, “I fondi dei manoscritti arabi, persiani e turchi in Italia”, Gli Arabi in Italia: Cultura, contatti e tradizioni, Milano 1979, s. 661-688; A. Bausani, “Le coste

toscane nel Kitab-ı Bahriye di Piri Reis”, Studia Turcologica Memoriae Alexii Bombaci Dicata, Napoli 1982, s. 29-40; I turchi da Lepanto a Vienna e oltre (Biblioteca Nazionale Centrale Firenze), Firenze 1983 (sergi katalogu); M. Luzzatti, “Firenze e l’area toscana”, Comuni e signorie nell’Italia nordorientale e centrale, Torino 1987, I, 561-828; F. Diaz v.dğr., Il Granducato di Toscana. I Lorena dalla reggenza agli anni rivoluzionari, Torino 1987; Şerafettin Turan, Türkiye-İtalya İlişkileri I, İstanbul 1990, s. 25-27, 66; Halil İnalcık, Essays in Ottoman History, İstanbul 1998, s. 353-355; a.mlf., “Bursa I.: XV. Asır Sanayi ve Ticaret Tarihine Dair Vesikalar”, TTK Belleten, XXIV/93 (1960), s. 45-66; E. Lo Sardo, Tra Greci e Turchi: Fonti diplomatiche italiane sul Settecento ottomano, Roma 1999, s. 69-71, 165-193; Medicilerden Savoylara: Floransa Saraylarında Osmanlı Görkemi, İstanbul 2004; Zeki Sönmez, Türk-İtalyan Siyaset ve Sanat İlişkileri, İstanbul 2006, s. 96-108; A. Orlandi, “Oro e monete da Costantinopoli a Firenze in alcuni documenti toscani (secoli XV-XVI)”, Relazioni economiche tra Europa e mondo islamico, secc. XIII-XVIII, Grassina 2007, II, 981-1004; S. Camerini, “Contributo alla storia dei trattati commerciali fra la Toscana e i Turchi”, Archivio Storico Italiano, 11/disp., Firenze 1939, s. 83-101; A. Bombaci, “Diplomi turchi del R. Archivio di Stato di Firenze. Lettere da Tunisi a Granduchi di Toscana (1626-1703)”, RSO, XVIII (1939), s. 199-217; Fr. Babinger, “Fatih Sultan Mehmet ve İtalya” (trc. Bekir Sıtkı Baykal), TTK Belleten, XVII/65 (1953), s. 41-82; a.mlf., “Lorenzo de’ Medici e la Corte Ottomana”, Archivio Storico Italiano, CXXI/439 (disp. III, 1963), s. 305-361; Semavi Eyice, “Sultan Cem’in Portreleri Hakkında”, TTK Belleten, XXXVII/145 (1973), s. 33-37; A.

Gallotta, “Diplomi turchi dell’Archivio di Stato di Firenze. Lettere da Algeri ai Granduchi di Toscana (XVII secolo)”, Studi Magrebini, XI, Napoli 1979, s. 167-205, ek XII tablo; H. Hoshino-F. Mazzaoui, “Ottoman Markets for Florentine Woolen Clothe in the Late Fifteenth Century”, IJTS, III (1985-86), s. 17-31; F. Cardini, “La Toscana medievale e l’Oriente musulmano”, OM, XXIV/2-3 (2005), s. 363-365; Mahmut H. Şakiroğlu, “Floransalılar”, DBİst.A, III, 323-324.

Mahmut H. Şakiroğlu

TOSUNZÂDE ABDULLAH EFENDİ

(bk. ABDULLAH EFENDİ, Tosunzâde).

TOSYA

Kastamonu iline bağlı ilçe merkezi, tarihî bir kasaba.

Karadeniz bölgesinin Batı Karadeniz bölümünde yer alır. Şehrin nüvesi, Ilgaz dağlarından çıkarak Devrez çayına ulaşan Kuruçay'ın vadisi ve iki yamacı üzerinde deniz seviyesinden 820 m. yükseklikte kurulmuş, zamanla güneye doğru genişleyip bugünkü devlet karayolu boyuna kadar yayılmıştır. Kuzey Anadolu fay hattında bulunmasından dolayı tarihî dönemlerde şu andaki yerinde olmayacağı var sayılmakta ve birkaç defa yer değiştirdiği düşünülmektedir. Tosya'nın kuruluşu hakkında kesin bilgi bulunmamakla beraber tarihî kalıntılar çok eski devirlere kadar inen bir yerleşim yerine işaret eder. Tosya isminin Bizans döneminden kaldığı ve daha önce Zoaka adını taşıdığı belirtilmektedir. Yine Bizans döneminde görülen Doceia'nın Tosya'da yaşayan yerli bir ailenin adı olduğu ve bunların Kastamonu'daki Komnenler'le ilişkilerinin bulunduğu zikredilir.

Tosya yöresinde ilk Türk idaresi, Emîr Dânişmend'e bağlı kumandanlardan Emîr Karategin'in (Karatigin) 475'teki (1082-83) fetihleriyle başlar. 1132 yılı sonlarında Bizans İmparatoru Ioannes Komnenos bölgeye gelerek Kızılırmak kenarına kadar uzanan sahayı yağmalattı. Ardından burası Selçuklular'ın doğrudan idaresi altına girdi. Tosya ve çevresi, Türkler'in Anadolu'ya geldiği erken dönemlerden itibaren yoğun bir Türk iskânına sahne oldu. Tosya'nın da için yer aldığı Batı Karadeniz bölümünde Çobanoğulları Beyliği'nin hâkimiyeti başladı. Burası, 1291 yılında bölgeye hâkim olan Şemseddin Yaman Candar'ın Kastamonu'yu alması ile Candaroğulları'na geçti. Candaroğulları'nın Sinop kolunda hüküm süren İsfendiyar Bey, Osmanlılar'a karşı direnemeyeceğini anlayınca elçi göndererek affedilmesini ve Sinop'un kendisine bırakılmasını talep etti. Yapılan görüşme neticesinde Sinop İsfendiyar Bey'e bırakılırken Tosya, Kastamonu, Çankırı ve Kalecik Osmanlılar'a verildi. 1402'de Timur, Ankara Savaşı'ndan sonra bölgeyi İsfendiyar Bey'e iade etti. Fetret devri yıllarında Osmanlı Devleti'nin eski gücüne kavuşması için yoğun çaba gösteren Çelebi Mehmed'e karşı İsfendiyar ve Îsâ beyler Çankırı, Kastamonu, Tosya, Kalecik ve Canik askerlerinden meydana gelen bir ordu

ile Ankara'ya başarısız bir sefer yaptılar. Çelebi Mehmed'in baskısıyla İsfendiyar Bey, anlaşmazlığa düştüğü oğlu Kasım Bey'e Ilgaz dağı sınır kabul edilerek Tosya ve Kargı dahil Çankırı ve Kalecik'i vermek zorunda kaldı. Kasım Bey, Osmanlı himayesine girdiğinden buralarda da Osmanlı etkisi arttı.

Candaroğlu Beyliği'nin kesin biçimde Osmanlı hâkimiyetine girmesi Fâtih Sultan Mehmed zamanında gerçekleşti (1461); Sinop ve Kastamonu ile birlikte Tosya da Osmanlı egemenliğine girdi. Osmanlı idaresi altında Tosya, Bursa-Tebriz İpek yolu üzerinde ticarî ve kültürel yönden önemli bir kasaba olma özelliğini sürdürdü. Burası hem bir derbent hem doğuya, İran'a yapılan seferlerde bir menzil noktası durumundaydı. Kasaba Ilgaz dağlarının kollarından bir dere içinde kurulduğundan mahalleleri her iki yamaç arasında yer alıyordu.

XVI. yüzyılda Çankırı sancağına bağlı kaza merkezi olan kasabaya ait en erken tarihli tahrir kayıtları burada mahalle bölünmesinden söz etmez. 927 (1521) tarihli Tahrir Defteri'ne göre sancakta toplam 594 hâne mevcuttur. Bunun 576'sı müslüman, on sekizi gayri müslimlerden müteşekkildir. Toplam nüfus 3000'i geçiyordu. 987 (1579) tarihli Tahrir Defteri'nde Tosya'nın yirmi dört mahallesi kaydedilmişti. Bunlar Hacı Ali, Câmi-i Şerif, Hoca Fakih, Celâl Efendi, Kargılı, Şeyh, Çifterli, Hacı Kemal, Dere, Hoca İmâd, Hacı Sinan, Ak Mescid, Ahî Mustafa, Emîr Mahmud, Pınarbaşı, Hacı Pîrî, Mescidi Hoca Mehmed (Caka Hacı), Yeni, Mescidi Abdi Çelebi, Ahî Sinan, Sevim, Kazancılar, İlyas Bey ve Zimmiyân idi. Sonuncu mahallede gayri müslimler oturuyordu ve altmış sekiz hâne, otuz üç bekâr erkek nüfusa sahipti (yaklaşık 400 kişi). Müslümanlar ise 719 hâne, 139 bekârdan ibaretti (yaklaşık 3600 kişi). Kasabanın toplam nüfusu tahminen 4000'e ulaşmıştı. Bu durum aradan geçen kırk yıla yakın bir sürede nüfusun %34 nisbetinde arttığını gösterir.

1521'de Tosya'ya bağlı köy sayısı otuz dört, 1579'da kırk üçtür. Arazinin dağlık ve ormanlarla kaplı olması sebebiyle köy yerleşim alanları nisbeten seyrekti. Toplam köy nüfusu 1521'de 9000, 1579'da 13.500 dolayındaydı. 1769'da şehrin nüfusunun 10.000'e ulaştığı sicil kayıtlarından anlaşılır. 1869'da Çankırı sancağından ayrılarak Kastamonu'ya bağlanan Tosya'nın nüfusu 1869'da 7889 müslüman, 650 gayri müslimden ibaretti. 1879'da

12.000 müslüman, 152 gayri müslim toplam 12.152, 1903'te 25.455 müslüman ve 650 gayri müslim 26.005 idi. Tanzimat döneminde âyanlık müessesesindeki birtakım olumsuzluklar Tosya'da da etkisini gösterdi. Özellikle halka zulmettiği için sadrazamın emriyle görevine son verilen âyanlardan Çolakoğlu Mustafa dikkati çekmektedir. Millî Mücadele döneminde Kastamonu ve Tosya işgal edilmemekle birlikte bölge halkı Kuvâ-yi Milliye'yi desteklemek amacıyla kurulan cemiyetlerle irtibata geçerek burada öncü rolü oynadı.

Tosya'da mevcut kalenin XV. yüzyılda harap durumda olduğu anlaşılmaktadır.

Burası tarihî eserler bakımından zengindir. Bunların içerisinde en önemlisi Tosya Camii'dir. Câmi-i Şerif adlı mahalleye adını veren bu cami yüksek vakıf gelirlerine sahipti. Bir diğer cami Abdurrahman Paşa Camii (Yenicami) olup III. Murad döneminde inşa edilmiştir (bk. ABDURRAHMAN PAŞA CAMİİ). Kazada ayrıca yirmi iki mescid, altı zâviye, iki türbe, üç hamam, bir kervansaray (Mehmed Paşa Kervansarayı), medrese, muallimhâne ve mektepler de bulunmaktadır. Tosya'daki bir medrese Akça Mescid yanında yer almaktaydı.

Önemli bir yol üzerinde bulunan Tosya ticarî bakımdan hareketli bir yerdi. Arşiv kaynaklarından anlaşıldığı üzere Tosya merkezinde vakıf ve mülk 1521'de 162 dükkân mevcuttu. 1579'da bu sayının 178'e ulaştığı görülmektedir. Bu rakam, XVI-XVIII. yüzyılların sonuna kadar idarî bakımdan bağlı kaldığı Çankırı'dan daha fazladır. Vergi oranlarının diğer komşu kazalara göre çok olması da ticarî canlılığa işaret eder. Tekstil sektörünün vazgeçilmez unsurlarından boyahane en önemli işletmeler arasında yer alır. Bu işletmenin kapasitesinin yüksekliği dikkati çeker. Bunların yanında tabakhâne, bozahâne, şem'hâne, bezirhâne, selhhâne (mezbahane), başhâne (sakatatçı) ve atla çekilen palamut değirmeninin bulunması ticarî gelişmişliğin bir diğer göstergesidir. Türk kumaş ve kadifeciliği imalâtının yapıldığı yerler arasında Tosya en önemli merkezlerden biridir. Tiftik keçisinin yetiştirildiği bölgeye yakınlığı dolayısıyla tiftikten imal edilen sof veya muhayyer adı da verilen dokuma yaygındır. Şehir Ankara'dan sonra tiftik ve mâmulleri üretiminde ön sıralardadır. Özellikle Tosya muhayyeri, Tosya ham sof çakşırı, karacalar

kuşağı vb. ünlüdür. Ayrıca ipek, ipekli ve pamuklu dokuma da önemli bir yer tutmaktadır. Bu mâmuller, Anadolu'nun Kırım'a açılan penceresi konumundaki Sinop'a ve oradan kuzey ülkelerine, Kefe'ye ihraç edilmekteydi. Sof ve tiftiğin yanı sıra pamuk ve pamuk ürünleri de ihraç edilen mâmuller arasında yer almaktaydı. XVI. yüzyılda Tosya çevresindeki ziraî faaliyetlerin başında buğday ve arpa gelirken çeltik üretimi hakkında bir bilgiye rastlanmamakta, bununla beraber XVII. yüzyıldan itibaren önemli çeltik üretim yerleri arasında kaydedilmektedir. Tosya üzüm ve pekmeziyle de meşhurdur. Kasabanın ticarî hareketliliği XVIII. yüzyıl sonlarına kadar devam etti. Tosya'dan geçen yol eski canlılığını kaybedince esnaf ve zanaat erbabı olumsuz etkilendi. Buna rağmen Tosya iç pazar ihtiyacını karşılayacak ekonomik potansiyelini korudu.

Tosya, ticarî hayatın yanında Osmanlı Devleti'nde önemli mevkilerde görev yapmış ilim ve devlet adamları yetiştirmiş, güzel sanatlarda da oldukça şöhret bulmuştur. İstanbul'dan sonra en çok hattat yetişen yerler arasında Tosya da vardır. Bunların en meşhuru Hattat Sâlih Çelebi'dir. Öte yandan Koca Nişancı diye şöhret bulan Celâlzâde Mustafa ve kardeşi Sâlih çelebiler Tosyalı olup Kadı Celâleddin adında bir zatın oğullarıdır. Burada başka âlim, şair ve müderrisler de yetişmiştir. İsmâil Rûmî (müderris), şair Ahmed Hicrî Efendi, şair Derviş Ahmed, Mustafa Tûsî Çelebi, müderris Ali Efendi, Baba Kadı Celâleddin Efendi, müderris Mustafa Efendi, Kādirî şeyhlerinden İsmâil Rûmî, Şeyh Nasuh Efendi, müderris Osman Efendi, müderris Hayreddin Evhad Efendi, müderris Mehmed Efendi, müderris İsmâil Zühdü Efendi, reîsülküttâb Ebûbekir Râtib Efendi, Kazasker Mustafa İzzet Efendi, müderris Tosyavîzâde Mehmed Efendi, Şerifzâde Mehmed Bahâeddin Efendi bunlardandır.

1914 ve 1916 yıllarında geçirdiği yangın, 1943'te deprem felâketlerinden etkilenen Tosya, Cumhuriyet'in kurulmasıyla birlikte idarî teşkilâtlanmadaki birtakım düzenlemelerle Kastamonu vilâyetine bağlı bir kazanın merkezi oldu. Cumhuriyet'in ilk nüfus sayımında (1927) nüfusu 10.000'i bulmazken (9676 nüfus) ikinci sayımda 10.000'i geçti (1935'te 10.048 nüfus), bir sonraki sayımda 10.784'e ulaştı. Ardından sürekli artış göstererek 1985'te 21.172, 2010'da 27.777'ye çıktı. Şehirde el sanatları olarak peştamal ve kese imalâtı ün yapmıştır. Bunun dışında çeltik

fabrikaları vardır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, TD, nr. 100, s.1, 336-346, 352; nr. 291, s. 110, 114, 180-199, 202; nr. 438, s. 718-719, 731, 734, 736; nr. 578, vr. 50a-53b, 74b, 78a, 113a-122b; Kâtib Çelebi, Cihannümâ, s. 645-646; Uzunçarşılı, Anadolu Beylikleri, s. 129-130, 135; Yaşar Yücel, XIII-XIV. Yüzyıllar KuzeyBatı Anadolu Tarihi: Çoban-oğulları Candaroğulları Beylikleri, Ankara 1980, s. 90, 92, 95; Osman Turan, Selçuklular Zamanında Türkiye, İstanbul 1983, s. 67 vd.; İsmail Ergi, Tosya Evliyaları ve Türbelerimiz, Ankara 1986, s. 7-28; Faruk Sümer, Oğuzlar (Türkmenler) Tarihleri, Boy Teşkilâtı, Destanları, İstanbul 1992, s. 306, 307, 311, 314, 317, 326; Suraiya Faroqhi, "Krizler ve Değişim: 1590-1699", Osmanlı İmparatorluğu'nun Ekonomik ve Sosyal Tarihi: 1600-1914 (trc. Ayşe Berktay v.dğr.), İstanbul 2004, II, 568; Selahattin Sürel, H. 1211-1217 (M. 1796-1802) Tarihli Şer'iyye Siciline Göre Tosya'nın SosyoEkonomik ve İdari Yapısı (yüksek lisans tezi, 2001), Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Ahmet Kankal, Türkmenin Kaidesi Kastamonu (XV-XVIII. Yüzyıllar Arası Şehir Hayatı), Ankara 2004, s. 87, 157, 224, 237; a.mlf., XVI. Yüzyılda Çankırı, Çankırı 2009, tür.yer.; Barış Taş, Tosya İlçesinde Araziden Yararlanma ve Planlamaya Yönelik Öneriler (doktora tezi, 2006), AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Yusuf Halaçoğlu, Anadolu'da Aşiretler, Cemaatler, Oymaklar (1453-1650), Ankara 2009, s. 254, 257, 529; Hüseyin Sıdkı Köker, "Vakıflar Tarihinde Tosya", VD, sy. 5 (1962), s. 257-274; Cl. Cahen, "Ibn Sa'id sur l'Asie mineure seldjuqide", TAD, VI/10-11 (1968), s. 42-44, 48.

Mehmet Taştemir

TOSYAVÎZÂDE RİFAT OSMAN

(bk. RİFAT OSMAN).

TOUAREG

(bk. TEVÂRİK).

TOY

Türk hükümdarlarının ve beylerin çeşitli vesilelerle maiyetlerine ve halka verdikleri büyük ziyafet.

Eski Türkçe'de "ordu karargâhı" demek olan toy kelimesi "ziyafet, düğün" anlamında kullanılır. Türk tarihinin İslâmî dönem kaynaklarında toy bazan Moğolca şölen

(şilân), bazan da Farsça hân-ı yağmâ (yağma sofrası) sözüyle ifade edilmiştir. Ziyafete katılanların ziyafetten sonra hükümdarın veya beyin sofra takımını yağmalamaları bir gelenekti. Bundan dolayı toylara hân-ı yağmâ denilmiş olması muhtemeldir. Yağma ile biten bu ziyafetler bazı Kuzey Amerika ve Hint topluluklarında da görülmektedir. Oğuz boylarına ait ongunların av kuşları olması av törenleriyle toyların dinî veya totemik bir kaynaktan geldiğini göstermektedir. Toylar zamanla dinî mahiyetini kaybedip içtimaî, askerî ve hukukî bir gelenek halinde asırlarca devam etmiştir.

Toy, Türk beylerinin iktidarı ve hâkimiyeti tek elden yürütebilmek için icat edip uyguladıkları bir faaliyetti. Dolayısıyla bütün Türk tarihi boyunca hükmetme ve hükümdarlık göstergelerinden biri sayılmıştır. Ancak Türk hükümdarları toyu sosyal yönü ağır basan bir âdet haline getirmiştir. Genellikle çocuk isteme, bey çocuklarının doğumu, veliaht tayini, tahta çıkış, bey çocuklarının ilk avlarından dönüşü, akınların ve seferlerin zaferle sonuçlanması, kahramanlık gösterenlere ad verme, esirlikten kurtulma, evlenme ve bayram gibi vesilelerle toy törenleri düzenlenmiştir. Türk hükümdarlarının verdikleri geleneksel toylar da (ulu toy) vardı. Nitekim Oğuz Han ulu toyunu dünya fethini tamamlayıp yurduna dönünce düzenlemişti. Oğuzlar'ın büyük hükümdarı Bayındır Han yılda bir defa, Kazan Bey üç defa ulu toy verir, Oğuz beylerini ve boylarını ağırlardı. Bu toylarda herkesin oturacağı yer (orun = mevki) ve önüne getirilecek et (ülüg/ülüş = pay) önceden belliydi. Destana göre Oğuz boylarının ve beylerinin toylarda, kurultaylarda oturacakları yeri ve önlerine getirilecek yemekleri belirleyen kişi Oğuz Han'ın ve oğullarının bilge danışmanı Irkıl

Hoca idi.

Türk hükümdarları, kendilerine destek veren beyler ve halk için ne kadar büyük fedakârlık yapabileceklerini ulu toylar vasıtasıyla kanıtlamış oluyordu. Bu toylara herkesin ve özellikle beylerin mutlaka katılması gerekirdi. Zira toya katılma iktidarın tanınması ve devlet otoritesine itaat anlamına gelmekteydi, aksi itaatsizlik ve isyan demekti. Bu sebeple hükümdarlar toylarına ve kurultaylarına katılmayan beylerini, vasallarını üzerlerine ordu göndermek suretiyle cezalandırırdı. Ulu toyların hem devletin hem milletin temellerini sağlamlaştırması bakımından son derece önemli rolü vardı. Yönetenlerle yönetilenler bu toylar sayesinde bir araya gelmekte, birbirlerine karşı görev ve sorumluluklarını hatırlamakta, fert ile millet ve fert ile devlet arasında kuvvetli bağlar kurulmakta, devletle milletin bütünleşmesi sağlanmaktaydı. Türk toplulukları, hükümdarların toylarını ihmal etmelerini veya bu toylara davet edilmemelerini hiçbir zaman hoş karşılamamış, hatta bu yüzden isyan dahi çıkarmıştır. Büyük Selçuklu Sultanı Melikşah, Mâverâünnehir seferlerinde toy vermeyi ihmal edince başta Çiğiller olmak üzere bölgedeki Türkler ayaklanmıştı. Büyük Oğuz beylerinden Kazan ulu toyuna Dış Oğuz kolunu davet etmemiş, bu yüzden Dış Oğuz beyleri Kazan Bey'i düşman ilân ederek onunla savaşmıştır.

Toylara dair ilk bilgiler Hunlar'a kadar gitmektedir. Çin yıllıklarındaki kayıtlara göre Hunlar yılın birinci, beşinci ve dokuzuncu aylarında büyük toplantılar yapmaktaydı. Bunlardan ilki dinî nitelikteydi; bu toplantıda Tanrı'ya kurban sunulmakta ve topluca yemek yenilmekteydi. İkincisi daha çok bayram ve şenlik türünden bir toplantı olup toydan sonra yarışmalar ve eğlenceler düzenlenmekteydi. Asıl büyük toplantı ise Şansi bölgesindeki Tailin denilen yerde yapılmaktaydı. Buradaki toplantıya başta Hun hükümdarı ve hatun olmak üzere bütün şehzadeler (tiginler), yüksek dereceli memurlar, ordu kumandanları, beyleriyle birlikte tâbi boylar ve topluluklar katılmaktaydı. Toplantının başında Hun hükümdarı tarafından büyük bir toy verilmekteydi. Ardından ordu teftiş edilmekte, insan ve hayvan sayımı yapılmakta, ülke meseleleri görüşülmekte, devlet politikaları karara bağlanmakta, idareye geniş yetkiler verilmekte ve hükümdarın meşruiyeti onaylanmaktaydı. Göktürkler ve Uygurlar'da da benzer toplantılar düzenlenmekteydi. Göktürk kağanları toplantılarını Hun

hükümdarları gibi beşinci ayda ecdat mağarasında, Uygur kağanları ise üçüncü ayda devletin merkezi Beşbalık'taki hükümdarlık sarayında veya avlusunda yapmaktaydı. Bütün bunlardan geleneksel dinî törenlerin, bayram ve şenliklerin, kurultayların hep toylarla birlikte gerçekleştiği anlaşılmaktadır. Esasen Türkler'de yemeksiz toplantı hiçbir zaman olmamıştır. Bundan dolayı devlet meclislerine (kengeş, térnek, kurultay) toy denilmiştir.

Bu gelenek İslâmî dönemde Tolunoğulları, Karahanlılar, Büyük Selçuklular, Anadolu Selçukluları, Atabeglikler, Anadolu beylikleri, Memlükler, Akkoyunlular, Karakoyunlular, Osmanlılar ve Özbekler (Şeybânîler) tarafından devam ettirilmiştir. Kâşgarlı Mahmud'a göre Türk beyleri bayramlarda ve düğünlerde minareler gibi sofralar kurduruyor, halkı yedirip içirdikten sonra sofra takımlarını yağmalatıyordu (Dîvânü lugāti't-Türk Tercümesi, III, 438). Bu yağmalı toylara XI. yüzyılda "kençliyü" denilmekteydi. Nizâmülmülk'e göre Karahanlı hükümdarları gibi Büyük Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey de ordusuyla gezintiye ve ava çıktığı zaman muhteşem sofralar kurdururdu. Toya katılanlar bu sofraların ihtişamı karşısında hayretler içinde kalıyordu. Sultanlar cömert olmak zorundaydı; aksi takdirde babalık görevini ihmal etmiş ve millî hukuka karşı çıkmış sayılırdı.

Müslüman Türk hükümdarları ve beyleri toy geleneğini sürdürmüşlerdir. Tuğrul Bey, Abbâsî halifesinin kızıyla evlenirken büyük bir toy vermiş, toydan sonra sultanın sofra takımı yemeğe katılanlar tarafından yağma edilmiştir. Nikâhın ardından hem saltanat çadırının hem tahtın önünde Türkler'in saçı âdeti icra edilmiştir. Diğer taraftan Abbâsî halifesinin sarayında düzenlenen düğün eğlencesinde başta Tuğrul Bey olmak üzere bütün Selçuklu beyleri ve kumandanları topluca oyunlar oynamışlar, Türkçe ezgiler söylemişlerdir. Sultan Muhammed Tapar 511 yılı kurban bayramında (4-6 Nisan 1118) büyük bir ziyafet düzenlemiş ve sonunda sofrasını ve sarayını yağmalatmıştı (Özaydın, s. 149). İbn Bîbî, Anadolu Selçuklu sultanlarının halka verdiği ziyafetlerden sık sık bahseder ve yemekten sonra kıymetli eşyaların yağmalandığını belirtir. Yağmanın gerçekleştiği ziyafetlerden birinin I. Keykâvus'un düğün töreninde, diğerinin Muînüddin Süleyman Pervâne'nin verdiği, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin de hazır bulunduğu bir ziyafet sırasında meydana geldiği

bilinmektedir (Turan, Türkiye Selçukluları Hakkında Resmî Vesikalar, s. 31). İbn Battûta’nın verdiği bilgilerden Anadolu beyliklerinde de bu geleneğin devam ettiği anlaşılmaktadır (Seyahatnâme, I, 352). Aksarâyî de Muînüddin Pervâne zamanında cuma sabahı umumi ziyafetler düzenlendiğini belirtir (Müsâmeretü’l-aḫbâr, s. 90).

BİBLİYOGRAFYA

Dîvânü lugāti’t-Türk Tercümesi, III, 438; Nizâmülmülk, Siyâsetnâme (Köymen), s. 163; Sıbt İbnü’l-Cevzî, Mirʾâtü’z-zamân (nşr. Ali Sevim), Ankara 1968, s. 99; İbn Bîbî, el-Evâmirü’l-ʿAlâʾiyye, s. 40, 64, 140, 162, 168, 171, 265, 572; Ebü’l-Ferec, Târih, II, 315; Reşîdüddin Fazlullāh-ı Hemedânî, Câmiʿu’t-tevârîḫ: Histoire des mongols de la Perse (nşr. ve trc. E. M. Quatremère), Amsterdam 1968, s. 139-140; Aksarâyî, Müsâmeretü’l-aḫbâr, s. 90; İbn Battûta, Seyahatnâme, I, 352;

Dedem Korkudun Kitabı (haz. Orhan Şaik Gökyay), İstanbul 1973, s. 4, 145-152, CCCXIII; J. J. M. de Groot, Die Hunnen der vorchristlichen Zeit, Berlin-Leipzig 1921, s. 59; Köprülü, Edebiyat Araştırmaları I, s. 85 vd.; a.mlf., Bizans Müesseselerinin Osmanlı Müesseselerine Tesiri (nşr. Orhan F. Köprülü), İstanbul 1981, s. 181 vd.; a.mlf., “Türk Edebiyatının Menşei”, MTM, IV (1331), s. 27-34; Abdülkadir İnan, Makaleler ve İncelemeler, Ankara 1968, s. 241-254, 646; a.mlf., “Orun ve Ülüş Meselesi”, THİTM, I (1931), s. 121, 133; Osman Turan, Türk Cihân Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi, İstanbul 1969, I, 102-110; a.mlf., Türkiye Selçukluları Hakkında Resmî Vesikalar, Ankara 1988, s. 30-31; Zeki Velidî Togan, Oğuz Destanı: Reşideddin Oğuznamesi, Tercüme ve Tahlili, İstanbul 1972, s. 47, 49 vd.; Mehmet Altay Köymen, Tuğrul Bey ve Zamanı, İstanbul 1976, s. 119 vd.; İbrahim Kafesoğlu, “Eski Türklerde Devlet Meclisi (Toy)”, Birinci Millî Türkoloji Kongresi: 6-9 Şubat 1978, Tebliğler, İstanbul 1980, s. 205; a.mlf., Türk Millî Kültürü, İstanbul 2002, s. 261 vd.; Bahaeddin Ögel, Türklerde Devlet Anlayışı, Ankara 1982, s. 78 vd., 96 vd.; Abdülkerim Özaydın, Sultan Muhammed Tapar Devri Selçuklu Tarihi (498-511/1105-1118), Ankara 1990, s. 149; Salim Koca, Türk Kültürünün Temelleri, Ankara

2003, II, 78 vd., 115 vd.; Ziya Gökalp, Kitaplar 1 (haz. Şevket Beysanoğlu v.dğr.), İstanbul 2007, I, 474 vd.; Tuncer Baykara, “Türklerde Şenlikler, Kutlamalar, Toylar ve Eğlenceler”, Erdem, XII/36, Ankara 2000, s. 867-898; Altan Çetin, “Memlûk Sultanlarının İhsan ve İn’amlarına Dair”, EKEV Akademi Dergisi, X/26, Erzurum 2006, s. 101-114.

Salim Koca

TOYNBEE, Arnold J.

(1889-1975)

İngiliz tarihçi ve tarih felsefecisi.

14 Nisan 1889'da Londra'da doğdu. Ünlü İngiliz iktisat tarihçisi Arnold Toynbee'nin yeğenidir. Annesi İngiltere'de üniversite diplomasına sahip ilk kadınlardandır. İngiltere'nin köklü eğitim kurumları Winchester College (Hampshire) ve Balliol College'da (Oxford) Yunan ve Latin klasiklerine dayanan bir eğitim aldı. 1911-1912 yıllarında Atina'da British Archeological School'da öğrenim gördükten sonra üç yıl Balliol College'da ders verdi. Yunanistan hükümetinin maddî desteğiyle Londra Üniversitesi'ne bağlı King's College London bünyesinde açılan Korais Kürsüsü'nde Bizans ve modern Yunan dili, edebiyatı ve tarihi kurucu profesörü olarak görev yaptı (1919-1924). Aynı üniversitede milletlerarası tarih profesörlüğü görevinde bulundu (1925-1955), emekli olduktan sonra da ders vermeye devam etti. 1925-1955 yılları arasında Londra'da Kraliyet Milletlerarası İlişkiler Enstitüsü'nde (The Royal Institute of International Affairs/Chatam House) araştırma müdürlüğü görevi yaptı. A Study of History adlı on iki ciltlik temel eserinin ilk on cildini bu görevi sırasında yayımladı.

I. Dünya Savaşı yıllarında İngiliz Dışişleri Bakanlığı'na bağlı Savaş ve Propaganda Bürosu'nda çalıştı. Bu görevi kapsamında Lord James Bryce ile birlikte "Mavi Kitap" adıyla da bilinen The Treatment of Armenians in the Ottoman Empire, 1915-1916 (London 1916) adlı propaganda amaçlı derlemeyi hazırladı (trc. Ahmet Güner-Attila Tuygan-Jülide Değirmenciler, Osmanlı İmparatorluğu'nda Ermenilere Yönelik Muamele, 1915-1916, İstanbul 2005). Ayrıca Savaş ve Propaganda Bürosu'nun her yıl çıkardığı Survey of International Affairs'in editörlüğünü yaptı (1925-1946).

1919 ve 1946 Paris Barış konferanslarında İngiliz delegasyonunda görev aldı. 1943-1946 yıllarında İngiliz Dışişleri Bakanlığı Araştırma Bölümü'nde araştırma müdürlüğü yaptı. Manchester Guardian gazetesinin

muhabiri sıfatıyla 1921'de Anadolu'ya gidip Türk-Yunan savaşını izledi. Burada geçirdiği dokuz aylık süreçte daha önce Yunanistan'a duyduğu sempati zamanla yerini Yunan hükümetine karşı sert eleştirilere bıraktı. Gazetede Yunan ordularının tutumunu kınayan yazılar yayımlayarak İngiliz kamuoyuna işgalci Yunan ordusunun Anadolu'da halka uyguladığı vahşeti anlattı. İngiltere dönüşü, Yunanistan'ın yenilgiye uğramasının hemen öncesinde yayımlanan The Western Question in Greece and Turkey. A Study in the Contact of Civilisations adlı kitabını (London 1922; trc. Kadri Mustafa Orağlı, Türkiye'de ve Yunanistan'da Batı Meselesi. Medeniyetlerin Temas Noktasında Bir Çalışma, İstanbul 2007) hazırlamaya koyuldu. Yunanistan'a karşı takındığı eleştirel tavır, Korais Kürsüsü'nü maddî bakımdan destekleyen Yunan hükümetinin ve kürsünün diğer bağışçılarının tepkisini çekince 1924'te bu kürsüdeki görevinden ayrılmak zorunda kaldı. Oxford, Cambridge, Birmingham, Birmingham (Alabama), Princeton, New Jersey, Columbia ve New York üniversitelerinden fahrî doktora unvanı aldı, Fransa Enstitüsü üyeliğine seçildi. 1937'de British Academy'de öğretim üyesi olarak bulundu. 22 Ekim 1975'te öldü.

Toynbee'nin uzun akademik hayatının seyrinde iki dünya savaşı belirleyici rol oynamıştır. I. Dünya Savaşı sırasında medeniyet kavramının, II. Dünya Savaşı sırasında dinî inançların önemini keşfetmiş ve bu iki tema ekseninde birçok eser vermiştir. 1914 sonrası dönemde Batı medeniyetinin tehdit altında bulunduğu tesbitini yapan Toynbee kendine niçin bazı medeniyetler gelişirken diğerlerinin çöktüğü sorusunu sorar. Onun zihninde bu soru 1920'de, Alman filozofu Oswald Spengler'in Der Untergang des Abendlandes adlı eserini (Münih 1920-1922) okumasıyla belirir. Kültürlerin de dört mevsimi bulunduğunu söyleyen Spengler'den etkilenen Toynbee, XIX. yüzyıla damgasını vuran ilerlemeci tarih anlayışına karşı döngüsel tarih anlayışını savunur. Fakat medeniyetlerin kaderlerinin yıkılmak olduğu şeklindeki determinist anlayışına karşı çıkarak Spengler'in "medeniyetler insanlar veya yaşayan başka organizmalar gibi çocukluk, gençlik, olgunluk ve yaşlılık süreçlerinden geçer" şeklinde ifade ettiği organizmacı yaklaşımını reddeder. Toynbee, II. Dünya Savaşı'ndan sonra dinî bakış açısıyla tarihin ilâhî bir gerçeklik tarafından biçimlendirildiği tezini savunur. Ona göre tarih Tanrı'nın kendisini içtenlikle izleyenlere açan hareket halindeki görünümüdür. Netice itibariyle Toynbee'nin tarih görüşü Anglikan dindarlığı ile Spengler'in sisteminin sentezinden meydana

gelmektedir.

Yeryüzünde bugüne kadar ortaya çıkan otuzun üzerinde medeniyet sayan Toynbee’nin geliştirdiği medeniyet teorisine göre bir medeniyet meydan okuma ve karşılık verme mekanizması sayesinde doğar ve gelişir. Toplumların mâruz kaldığı meydan okuma coğrafî, iklimsel, askerî veya politik olabilir. Bir meydan okumanın eyleme yol açabilmesi için ne çok sert ne de çok zayıf olması gerekir. Etkili bir meydan okuma insanı yaratıcılığa teşvik eder, fakat mevcut uyumu da bozar. Dolayısıyla başta kötülük şeklinde görülebilir. Bir toplum meydan okumalarla karşılaşınca yaratıcı azınlığı ile bunlara başarılı cevaplar vererek kendi ihtiyaçlarını giderir. Her zaman hareket halinde bulunan toplum böylece medeniyet aşamasına ulaşır.

Toynbee medeniyet diye adlandırılan gelişmenin teknolojide, bilimde ve gücün kişisel olmayan biçimde kullanılışındaki gelişmeyle meydana geldiğini, dürüstlükle ve ahlâkî gelişmeyle ilişkisi bulunmadığını ileri sürer. Ayrıca ona göre bir medeniyetin büyümesinde toplumun coğrafî genişlemesi kesin bir ölçü değildir. Medeniyetin büyümesi yalnızca teknolojik ilerlemeden ve toplumun fizikî çevre üzerinde gitgide artan egemenliğinden de ileri gelmemektedir. Çünkü teknik ilerlediği halde duraklamış toplumlar bulunmaktadır. Medeniyet, içinde bütün insanlığın herkesi kapsayan tek bir ailenin üyeleri gibi tam bir uyum halinde yaşayabileceği bir toplum durumu teşkil etme çabasıdır. Bu süreçte dinin hayatî bir önemi vardır. Bir medeniyetin varlığını sürdürebilmesi dinle ilişkisinin zayıflamamasına bağlıdır. Toynbee insanların din diye inandıkları şeylerin hayal değil gerçek olduğu kanısındadır. Onun ifadesiyle yüksek/evrensel dinlerin ortaya çıkışı insanlık tarihinde öyle önemli hadiselerdir ki medeniyetlerin çöküşü ya da yükselişiyle doğdukları söylenemez. Evrensel dinler, ölen medeniyetler üzerine konan asalaklar değildir ve yeni uygarlıklara beşik de olmamıştır. Yüksek dinlerin çoğu, kendilerine beşik olan uygarlıkların sınırlayıcı kalıplarından kurtulma başarısını göstermiştir.

Civilization on Trial adlı eserinde Toynbee, Batı medeniyetinin Greko-Romen medeniyetin temsilcisi sayıldığını ifade etse de Batı medeniyetini sadece Helen medeniyetinin bir sonucu diye görmenin yanlışlığını vurgular.

Zira Batı medeniyetinin Hıristiyanlık aracılığıyla Helen medeniyeti kadar Suriye medeniyetiyle de ilişkisi vardır. Bu sebeple Hıristiyanlık günümüz Batı medeniyetiyle Helen medeniyeti arasında bir köprüdür. Batı medeniyeti tarihinde biri dış, diğeri iç kaynaklı iki büyük değişim yaşanmıştır. Devrim niteliğindeki bu değişimlerden birincisi Batı'nın Hıristiyanlığı kabul etmesiyle ortaya çıkmış ve kültürel bir kesintiye yol açmıştır. Hıristiyanlığın yerini üç yeni "din"e bırakmasıyla meydana gelen ikinci değişimde ise dış etkinin bir rolü yoktur. Toynbee'ye göre Hıristiyanlığın yerini alan Batı kaynaklı bu inançlar bilim, milliyetçilik ve komünizmdir. Dünyada Batılı kurumların, düşüncelerin ve ideallerin yayılması, Batılı olmayan halkların kendi din ve felsefî geleneklerine (Rusya'da Hıristiyanlığın Doğu Ortodoks mezhebi, Çin'de Konfüçyüsçülük, Türkiye'de İslâmiyet gibi) bağlılıklarının azalmasına yol açmıştır.

Toynbee insanlık tarihine iki farklı gözle bakar. Aldığı klasik eğitim ve hazırlanması yıllar süren A Study of History adlı eseri geçmişe olan derin ilgisinin göstergesidir. Royal Institute of International Affairs'de çalıştığı yıllarda uluslararası ilişkiler hakkında yazdığı raporlar ise yaşadığı zamanla kurduğu sıkı bağı ortaya koyar. Geçmişle ve bugünle olan ilişkisini Toynbee şöyle ifade eder: "Bir ayağım her zaman bugünde, bir ayağım geçmişte olmuştur." Onun bir ayağını yaşadığı zamanda bulundurmaya özen göstermesi Batı medeniyetinin karşı karşıya bulunduğu tehlikeler konusundaki hassasiyetini gösterir. Toynbee'ye göre intihara eğilimli Batı medeniyetini tehdit eden başlıca unsurlar nükleer savaş, teknoloji, uzay keşifleri, aşırı tüketim, hırs, aşırı nüfus artışı, çevre kirliliği, kaos, ahlâkî çöküntü ve benmerkezciliktir (egosantrizm). Medeniyetlerin doğuşlarından çöküşlerine kadar geçen süreçler birbirine benzemektedir. 1. Gelişme çağı. Bu evrede medeniyetler fizikî çevreleri üzerinde hâkimiyet kurar. 2. Kargaşa zamanı. Bu evrede bozulma sel, kıtlık, istilâ neticesinde değil toplumların kendi kendilerini yok eden eylemleri sonucu gerçekleşmektedir. 3. Evrensel devlet süreci. Bu aşamada yükselme nihayete erer, kargaşaya son vermek için büyük bir çaba gösterilir. Muhafazakâr bir nitelik arzeden bu evrede medeniyet donmuş haldedir. 4. Hükümdarsız -ara/fetret-dönem neticesinde gelen parçalanma ve yok olma.

Eserleri. Medeniyet tarihinden felsefeye, din ve ahlâktan seyahat kitaplarına

kadar çok geniş bir alanda eser veren Toynbee'nin çalışmalarını şu başlıklar altında gruplandırmak mümkündür: I. Dünya Savaşı sırasında İngiliz istihbaratı için yaptığı çalışmalar, A Study of History, Greko-Romen araştırmaları, The Royal Institute of International Affairs bünyesinde gerçekleştirdiği yayınlar, din meselesi ekseninde kaleme aldığı eserler, gezi kitapları, otobiyografik ve biyografik eserler, yaşadığı dönemin güncel siyasal tartışmalarıyla ilgili yayınları. 1. A Study of History. Eserin ilk hazırlıklarını I. Dünya Savaşı yıllarında yapmış, 1921'de yazmaya başlamış ve 1934-1961 yılları arasında on iki cilt halinde yayımlamıştır (I-III, London 1934; IV-VI, London 1939; VII-X, London 1954; XI, London 1956; XII, London 1961). Birçok dile çevrilen ve özellikle Amerika'da büyük yankı uyandıran bu çalışmanın ilk altı cildi D. C. Somervell tarafından özetlenerek tek cilt halinde neşredilmiştir (London 1946). Toynbee de eserini Jane Caplan ile gözden geçirip kısaltarak bir cilt halinde yeniden yayımlamış (London 1972), bu eser Tarih Bilinci başlığıyla Türkçe'ye çevrilmiştir (trc. Murat Belge, İstanbul 1975). Kitabın iki cilt halinde basılmış bir çevirisi daha vardır (İstanbul 1978). 2. The World and the West (London 1953). Kendine geçmiş-bugün-gelecek arasında ahlâkçı-tarihçi bir rol biçen ve düşüncelerini 1952'de İngiliz radyosunda yaptığı konuşmalarda geniş kitlelere ulaştıran Toynbee geçmişteki saldırganlıkların en büyük sorumlusu olarak Batı medeniyetini gösterir. Sovyet Sosyalist Cumhuriyetleri Birliği'nin, Batı'dan ödünç aldığı "sapkın" bir inanç olan komünizmi Batılı liberal değerlere karşı bir silâh şeklinde kullanmasının Batı medeniyeti için büyük bir tehlike yarattığını ileri sürer. Eser bu radyo konuşmalarından meydana gelmiştir (trc. Abdullah Zerrar, Dünya, Batı ve İslam, İstanbul 2002). 3. America and the World Revolution (New York 1962). Müellif bu çalışmasında Amerika Birleşik Devletleri'nin

birden zenginleşen sonradan görme bir ülke olduğunu ifade eder. Ona göre Amerika artık dünya devriminin ilham kaynağı ve öncüsü değil evrensel karşı-devrim hareketinin lideridir ve kendi çıkarlarının savunuculuğunu yapmaktadır. Amerika eskiden Roma'nın temsil ettiği şeyi temsil etmekte, bolluğun cezasını çekmekte ve giderek dünyanın geri kalan kısmından kopmaktadır.

Toynbee'nin diğer başlıca eserleri şunlardır: Turkey (Kenneth P. Kirkwood ile, Londra, Benn 1926; Türkiye. Bir Devletin Yeniden Doğuşu, trc. Kasım

Yargıcı, İstanbul 1971; Kasım Yargıcı-M. Ali Yalman, Türkiye ve Avrupa, İstanbul 2002; Hülya Karaca, Türkiye. İmparatorluktan Cumhuriyete Geçiş Serüveni, İstanbul 2003). Survey of International Affairs, Royal Institute of International Affairs, yıllık, 1925-1946; Civilization on Trial (London 1948; trc. Ufuk Uyan, Medeniyet Yargılanıyor, İstanbul 1980; Kasım Yargıcı-M. Ali Yalman, Uygarlık Yargılanıyor, İstanbul 2004); Greek Historical Thought from Homer to the Age of Heraclius (London-Toronto 1950); An Historian's Approach to the Religion (London 1956; Fransızca'dan trc. İbrahim Canan, Tarihçi Açısından Din, İstanbul 1978); Christianity Among the Religions of the World (NewYork 1957; trc. Mehmet Aydın, Hıristiyanlık ve Dünya Dinleri, Konya 2000); Hellenism: The History of a Civilization (New York 1959); Change and Habit. The Challenge of our Time (London 1966); Acquaintances (London 1967; trc. Deniz Öktem, Hatıralar: Tanıdıklarım, İstanbul 2005); Some Problems of Greek History (London-New York-Oxford 1969); Experiences (Oxford 1969).

BİBLİYOGRAFYA

P. Geyl, Debates with Historians, London 1955, s. 91-178; A. Hourani, A Vision of History: Near Eastern and Other Essays, Beirut 1961, s. 1-34; K. Winetrout, "Toynbee, Arnold", Thinkers of the 20th Century (ed. E. Devine v.dğr.), New Delhi 1987, s. 574-576; "Toynbee, Arnold Joseph", The Blackwell Dictionary of Historians (ed. J. Cannon), Oxford 1988, s. 416-417; Kemalettin Parlak, Arnold J. Toynbee ve Batı Medeniyeti Karşısında Osmanlı İmparatorluğu (yüksek lisans tezi, 1993), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Türkkaya Ataöv, "History and Prof. Toynbee. A Critique of Western Interpretation", Milletlerarası Münasebetler Türk Yıllığı, IX, Ankara 1968, s. 40-63; R. Clogg, "Politics and the Academy: Arnold Toynbee and the Koraes Chair", MES, XXI/4 (1985), s. vix, 1-117; Kubilay Aysevener, "Arnold J. Toynbee'nin Tarih Görüşü", Felsefe Dünyası, sy. 6, Ankara 1992, s. 55-66; "Toynbee'nin Gözünde Türkler" (trc. Azmi Özcan), İzlenim, sy. 11, İstanbul 1993, s. 60-64.

Enes Kabakcı

TOYRÂNÎ

(ö. 1897)

Osmanlı âlimi, şair ve edip.

1850’de babasının görev sebebiyle bulunduğu Kahire’de doğdu. Adı Hasan Hüsnü, babasının adı Hüseyin Ârif, dedesinin Hasan Sührâb’dır. Osmanlı Müellifleri’nde Toyrânî Sührâbzâde Hocaoğlu şeklinde geçer (II, 151). Toyrânî nisbesi, Makedonya’nın güneydoğusundaki Toyran (Doyran) gölü sahilinde Yunanistan sınırına yakın bir yerde bulunan Toyran kasabasından gelir. Ailesinin Türk asıllı olduğu ve atalarının Makedonya’da uzun süre kumandanlık yapan Büyük Ali Paşa’ya dayandığı kaydedilir (M. Abdülganî Hasan, s. 83). Muhtemelen Kahire’de öğrenim görmüştür. Kaleme aldığı eserler özellikle Arap edebiyatına ilgi duyup kendini yetiştirdiğini kanıtlamaktadır (Osmanlı Müellifleri, II, 151). Tahsilini tamamladıktan sonra bazı Afrika, Asya ve Rumeli ülkelerini ziyaret etti. Bir kısım kaynaklarda Toyran’da yaşayan amcasının oğlu Ali Bey Atâullah ile yazıştığı zikredilmektedir (M. Abdülganî Hasan, s. 94). Otuz yaşına geldiğinde özellikle şiir ve edebiyat alanında adı duyulmaya başladı. Mısır’daki memuriyetlerinin yanı sıra bazı gazetelerde yazılar yazdı. İstanbul’daki Cem‘iyyet-i Rusûmiyye üyeliğine tayin edildi (Osmanlı Müellifleri, II, 151). 1880’de İstanbul’a yerleşen Toyrânî 1884’te el-İnsân adlı Arapça bir dergi yayımladı; kısa bir zaman sonra dergi günlük gazeteye dönüştü. Yine İstanbul’da İrtikā ve Zaman gibi Türkçe, el-İ῾tidâl ve es-Selâm gibi Arapça gazetelerin çıkarılmasında öncülük etti. Uzun süre İstanbul’daki gazetelerde yazıları neşredildi. Daha sonra Kahire’ye gidip yerleşti. en-Nîl gazetesi, eş-Şems, ez-Zirâ῾a, el-Ma῾ârif gibi dergilerin kuruluşunda önayak oldu ve çeşitli yazılar yayımladı. Hayatının son yıllarında tekrar İstanbul’a dönen Toyrânî vefatında Şeyh Hasîb Efendi Dergâhı hazîresinde defnedildi. Toyrânî şiire, edebî nesre ve gazeteciliğe önem vermiş, bilhassa Arap dünyasında Osmanlı aleyhtarlığına yönelik yazılara reddiyeler kaleme almıştır. Kullandığı edebî dil ve samimi üslûp onun Osmanlı Devleti’ne olan bağlılığının işaretidir. Toyrânî, bir taraftan Batı dünyasını anlamaya çalışırken diğer taraftan İslâm medeniyetinin

üstünlüğünü dile getirmiş, dönemindeki ayrılıkçı milliyetçi akımlara karşı din faktörünü öne çıkararak Osmanlı hâkimiyeti altında birlik çağrısında bulunmuştur.

Eserleri. Toyrânî'nin yazdığı eserlerin çoğu küçük risâleler halindedir. Altmış civarında Arapça ve on civarında Türkçe eseri yayımlanmıştır. Bu eserler arasında şunlar zikredilebilir: 1. S̱emerâtü'l-ḥayât (Kahire 1300). Arapça şiirlerini içeren divanıdır. Abdülganî el-Arîsî'nin yaptığı seçmeler el-Muḫtâr min S̱emerâti'l-ḥayât adıyla neşredilmiştir (Kahire 1325). 2. Hülâsa-i Medeniyyet-i İslâmiyye (İstanbul 1304). İslâm medeniyetinin Batı medeniyeti karşısında üstünlüğüne değinilen kırk sekiz sayfalık Türkçe bir risâledir. 3. en-Neşrü'z-zührî fî resâʾili'n-neşri'd-dehrî (İstanbul 1306). Bazı konulara yönelik felsefî ve siyasî yorumlardan ibarettir. 4. el-Mebâdiʾü'l-Ḥüseyniyye fî uṣûli'l-ḥikmeti'd-dîniyye (Kahire 1309). Eserde usûlü'd-dîn kitaplarından iktibas edilmiş elli kaide zikredilip yorumları yapılmıştır. 5. el-Ḥaḳḳu rûḥu'l-fażîle (Kahire, ts.). Risâle halindeki eser felsefeyle ilgilidir. 6. Maḳāle fî icmâli'l-kelâm ʿalâ mesʾeleti'l-ḫilâfe beyne ehli'l-İslâm (Kahire 1309). 7. Ḫaṭṭü'l-işârât (Kahire 1310). Arapça harflerdeki nokta vb. işaretlere dair bir risâledir. 8. el-Ḳavlü'l-faṣl (Kahire 1313). Ebü'l-Hüdâ es-Sayyâdî hakkında kaleme alınan bir risâledir. Toyrânî'nin bunlardan başka gazete ve dergilerde yayımlanıp, başta Süleymaniye olmak üzere çeşitli kütüphanelerde kayıtlı olan eserleri bulunmaktadır (Osmanlı Müellifleri, II, 151-152; Serkîs, II, 1253; Yûsuf Es'ad Dâgır, II, 563-564).

BİBLİYOGRAFYA

Osmanlı Müellifleri, II, 151-152; Filib di Tarrâzî, Târîḫu'ṣ-ṣıḥâfeti'l-ʿArabiyye, Beyrut 1913, II, 224; L. Şeyho, el-Âdâbü'l-ʿArabiyye fi'l-ḳarni't-tâsiʿ ʿaşer, Beyrut 1926, II, 102-103; Serkîs, Muʿcem, II, 1253; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 303; Ziriklî, el-Aʿlâm, II, 201; C. Zeydân, Târîḫu âdâbi'l-luġati'l-ʿArabiyye, Kahire, ts. (Dârü'l-hilâl), IV, 251; M. Abdülganî Hasan, Aʿlâm mine'ş-şarḳ ve'l-ġarb, Beyrut, ts. (Dârü'l-fikri'l-Arabî), s. 82-94; Yûsuf Es'ad Dâgır, Meṣâdirü'd-dirâsâti'l-edebiyye, Beyrut 1983, II,

563-564; Kāmûsü’l-a‘lâm, IV, 3028; Atanasije Uroševic, “Dojran”, Enciklopedija Jugoslavije, Zagreb 1968, III, 35-36.

Muhammed Aruçi

TÖHMET

(التهمة)

Bir kimse hakkında zanna dayalı olarak hüküm verme, suç isnadında bulunma anlamında fıkıh terimi.

Sözlükte “bir şeyi düşünürken aklı başka yere kaymak; kuruntu içine düşmek” anlamlarındaki vehm kökünden türeyen ve “zan, şüphe; suç, kabahat; zan altına

sokma, suçlama” gibi mânalara gelen töhmet (tühme) fıkıhta “bir özelliğine, başkalarıyla olan menfaat, akrabalık gibi ilişkilerine veya eylemlerine bakarak bir kimse hakkında zanna dayalı kanaat belirtme ve bu sebeplerden ötürü ona suç isnat etme” şeklinde tanımlanabilir. Aynı kökten türeyen ithâm “töhmet altında tutmak, suçlamak”, ittihâm “töhmet altında olmak” anlamındadır. İtham altında olan kişiye müttehem denir. Töhmetin ispata ihtiyaç duyulmayacak derecede açık olanına “zâhir töhmet”, böyle olmayana “zayıf töhmet”, haksız olanına “bâtıl töhmet” denir.

Kur’ân-ı Kerîm’de töhmet kelimesi geçmemekle birlikte birçok âyette insanlara haksız yere isnat ve iftirada bulunulması kesin biçimde yasaklanmış, bir kimse hakkında kati bir delile veya bilgiye dayanmadan sadece tahmin ve ihtimallere göre hüküm verilmesi kınanmıştır (Yûnus 10/36; el-Hucurât 49/12; en-Necm 53/23, 28). Hadislerde de suizandan kaçınılması istenmiş ve hüsnüzanda bulunulması teşvik edilmiştir (Müslim, “Birr”, 32; Ebû Dâvûd, “Edeb”, 81). Hz. Peygamber, Allah’a ve âhiret gününe iman eden kişilerin suçlama/suçlanma ve kınanmaya sebep olacak davranışlar içinde olmamasını, bunların yapıldığı yerlerde durmamasını tavsiye etmiştir (Buhârî, “İʿtikâf”,11; Müslim, “Selâm”, 24). Hz. Ali de, “İnsanların yadırgayacağı yerlerden uzak durun” sözüyle müslümanların hoş karşılanmayacak, yanlış anlamalara ve haksız ithamlara sebep olabilecek davranışlardan kaçınmaları gerektiğini vurgulamıştır (Serahsî, III, 58). Öte yandan Resûlullah, yargılama hukukuyla ilgili hadislerinde tek taraflı iddialara binaen hüküm verilmesinin hak ihlâllerine yol açacağını

belirtmiş (Nesâî, “Âdâbü’l-ḳuḍât”, 36) ve şüphe durumunda had cezalarının düşürülmesini istemiştir (İbn Mâce, “Ḥudûd”, 5). Mecelle’de, “Şek ile yakīn zâil olmaz” (md. 4) biçiminde ifade edilen küllî kaide, töhmet durumlarının değerlendirilmesi sırasında fakihlerin öncelikle yararlandığı bir ilke olmuştur.

İbâdât, muâmelât ve ukūbât alanlarında sözlük anlamıyla sıkça kullanılan töhmet kavramının fıkıh literatüründe kuşatıcı bir tanımına rastlanmamıştır (Bender b. Fehd, s. 22). Davaları töhmet davaları ve bu nitelikte olmayanlar şeklinde ikiye ayıran İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye töhmet davasını “bir kimsenin adam öldürme, yol kesme, hırsızlık gibi genelde ispat edilmesi güç olan ve ispat edildiğinde cezalandırmayı gerektiren haram bir fiili işlediğini iddia etme” şeklinde sadece ceza hukukundaki kullanımı dikkate alarak tanımlamıştır (eṭ-Ṭuruḳu’l-ḥükmiyye, s. 93-94). Töhmet Osmanlı hukuk literatüründe “birine isnat olunan suç, kabahat; suçlama/suç isnadı” anlamlarında kullanılmıştır. Öte yandan İzzeddin b. Abdüsselâm ve Şehâbeddin el-Karâfî gibi fakihler, töhmetin terim anlamıyla ilgili bir tanım vermeden kadı ve şahitler hakkında ileri sürülebilecek töhmetleri kuvvetli ve zayıf kısımlarına ayırıp bunları örneklerle açıklamıştır (Ḳavâʿidü’l-aḥkâm, II, 29-30; el-Furûḳ, IV, 43, 70). Töhmet kavramını bazı çağdaş İslâm hukukçularının “suç isnadı” şeklinde dar anlamıyla ele alıp bu çerçevede sanık hakları (hukūku’l-müttehem) konusunu inceledikleri görülmektedir.

İbadetler alanında töhmet, bazı eylemlerine bakarak bir kimse hakkında olumsuz bir hükme varmayı belirtmek üzere kullanılmıştır. Hasta veya yolcu olduğundan ramazan ayında oruç tutmama ruhsatını kullanan bir müslümanın bu durumu bilmeyenlerin yahut yanlış anlayacak kimselerin huzurunda açıktan yiyip içmesi töhmet kelimesinin bu alandaki kullanımına örnek gösterilebilir (Bilmen, Büyük İslâm İlmihali, s. 284; namaz konusunda bir örnek için bk. Mehmed Zihni Efendi, II, 488). Bu tür örneklerde müslümanların başkalarının yanlış anlamalarına, suizanda bulunup yadırgamalarına veya kınamalarına sebep olacak hal ve davranışlardan kaçınmaları gerektiğine dikkat çekilmek istenmiştir.

Muâmelât alanında töhmet kelimesi, “herhangi bir tasarrufu hukuken aranan şart ve niteliklerine uygun biçimde yapan bir kişinin bunu

birilerinden mal kaçırma vb. amaçlarla yaptığını iddia etme” anlamında kullanılır. Meselâ borca batmış bir kişinin veya ölüm halindeki bir hastanın borç ikrarında bulunması yahut karısını boşaması durumunda bu iddia gündeme gelir. Zira fıkıh âlimleri, hâkim tarafından borç veya iflâs sebebiyle hacr altına alınmış (kısıtlı) bir kişinin, alacaklılarından veya mirasçılarından mal kaçırma maksadıyla yaptığı anlaşılan borç ikrarlarının ve şüpheli tasarruflarının geçersiz olduğunu ifade etmiştir. Hatta Mâlikîler ile Hanbelîler’den İbn Teymiyye ve İbn Kayyim’e göre müflis borçlunun hâkim tarafından iflâsına karar verilmeden önce yaptığı bu tür tasarrufları bâtıldır (İbn Kayyim el-Cevziyye, İʿlâmü’l-muvaḳḳıʿîn, IV, 8-9). Fakihlerin büyük çoğunluğu, ölümcül bir hastalığa yakalanan kimsenin karısını mirastan mahrum etme düşüncesiyle boşamış olacağını ileri sürerek böyle bir boşamanın geçersiz olduğu görüşündedir (Serahsî, VI, 154-156).

Yargılama hukukunda töhmet kelimesi, daha ziyade hâkimin davada tarafsız kalamayacağının kesin olduğu durumları veya tarafsızlığından şüpheye düşülebilecek hal ve davranışlar içinde bulunmasını, şahidin de davada doğru şahitlik yapamayacağının ortaya çıktığı yahut doğruluğunda şüphe edilmesine yol açan durumları belirtmek üzere kullanılır. Mahkemede kâtip, mübâşir, kāsım, müzekkî, tercüman gibi sıfatlarla yargılama faaliyetine katılan kimselerin töhmete yol açacak durum ve davranışlardan kaçınması gerekli görülmekle birlikte mahkeme heyetinin başı olan kadının konumu bu açıdan merkezî bir önem taşır. Bu sebeple fıkıh kitaplarında hâkimin taraflara eşit ve âdil davranmakla yükümlü olduğu sık sık vurgulandığı gibi günlük yaşayışında ve görevi başında işgal ettiği makamın yüceliğiyle bağdaşmayan ve mânevî nüfuzunu kaybetmesine sebebiyet verecek hal ve davranışlardan, özellikle tarafların hediyesini kabul etme, davetlerine katılma, taraflardan birine nasihat etme, yol gösterme, görüşünü beyan etme, taraflardan biriyle tek başına görüşme, yargılama sırasında taraflardan birine el, göz, başla işaret etme yahut gizli söz söyleme gibi töhmet ve suizanna sebep olabilecek hal ve hareketlerden kaçınması gerektiği ifade edilmiştir (Mâverdî, s. 58; Bilmen, Kamus2, VIII, 220-221; Mecelle, md. 1796-1799, 1808). İlgili literatürde duruşmaların alenî şekilde halka açık yerlerde yapılması ve hâkimin yargılama esnasında güvenilir kişileri yanında şahit olarak bulundurması üzerinde ısrarla durulduğu görülür. Bazı fakihler de hâkimin sırf şahsî bilgisine dayanarak hüküm vermesinin töhmete yol açabileceğini belirtip kesin delillerden hareketle hüküm

vermesi gerektiğini söylemiştir (Vehbe ez-Zühaylî, VI, 490-492). Bu tavsiye ve görüşler hâkimin tarafsızlıktan uzaklaştığının uluorta ileri sürülmesine, böylece mânevî nüfuzunu kaybetmesine fırsat verilmemesi amacını taşımaktadır.

Yine fıkıh eserlerinde hâkimin davaya bakarken tarafsız olması gerektiği, taraflardan biriyle veya davanın içeriğiyle yakın ilgisi varsa duygularının etkisinden tamamen kurtulamayıp tarafsızlığını yitirebileceği vurgulanmış, tarafsız kalamayacağının kesinleştiği veya bu hususta ciddi şüphelerin bulunduğu hallerde davaya bakamayacağı kabul edilmiştir. Fıkıh âlimlerinin büyük çoğunluğu, hâkimin özellikle kendisinin ve lehine şahitlik yapamayacağı

kimselerin lehine hükmedemeyeceğini, aksi takdirde bu hükmünün töhmet sebebiyle geçerli sayılmayıp bozulacağını söylemiştir (Şehâbeddin el-Karâfî, IV, 43; Abdülkerîm Zeydân, s. 271-272; Vehbe ez-Zühaylî, VI, 496). Hanefîler'e göre hâkim töhmet sebebiyle kendisi, üst soyundan ve alt soyundan biri, eşi, vekili, özel işçisi, -dava konusu malda ortaklığı varsa- ortağı ve maddî yardımıyla geçinen kişinin davasına bakamaz, onlar lehine hükmedemez (Mecelle, md. 1808); fakat lehine tanıklık edebileceği yakınlarının davalarına bakıp lehlerine hükmedebilir. Bu mezhepteki bir görüşe göre hâkim kendisiyle aralarında düşmanlık bulunan kimselerin davalarına bakıp onlar aleyhine de hükmedemez; diğer bir görüşe göre ise âdil olan bir hâkimin böyle bir hükmü nâfiz olur (İbn Âbidîn, V, 357; Bilmen, Kamus2, VIII, 224).

Töhmet kavramı muhakeme hukukunda büyük önem taşıyan şahitlik konusuyla da yakından ilgilidir. Fakihler, hakkında töhmet bulunan kişinin şahitliğinin delil olarak kabul edilmeyeceği hususunda görüş birliği içindedir (Abdülkerîm Zeydân, s. 181; Vehbe ez-Zühaylî, VI, 568, 780). Ancak bazı âlimler konuyu ele alırken töhmetin derecelerini ayırt etmişlerdir. Meselâ Mâlikî fakihlerinden Karâfî töhmet kuvvetli ise şahitliğin reddinde dikkate alınacağı, zayıf ise alınmayacağı hususunda icmâ bulunduğunu, kuvvetli veya zayıf diye nitelenmesi ihtilâfa açıksa dikkate alınıp alınmayacağı hakkında farklı görüşler ileri sürüldüğünü kaydeder (el-Furûķ, IV, 70-71). Hanefîler'e göre şahitliğin kabul edilebilmesi için şahidin âdil olması, kendi davasında şahitlik etmemesi,

aleyhine şahitlik yaptığı kişi ile aralarında bir düşmanlığın ve lehine şahitlik ettiği kişi ile aralarında bir menfaat ilişkisinin bulunmaması gerekir. Meselâ usul ve fürûun, karı ile kocanın birbirleri lehine şahitliği kabul edilmez, diğer yakınların birbiri lehine şahitliği kabul edilir. Yine bir kimsenin geçimini sağladığı insanlar veya özel işçisi konumundakiler lehine, ortakların şirket malıyla ilgili olarak birbirleri lehine, kefilin kefalet konusu meblağın asil tarafından ödendiğine dair şahitliği geçerli sayılmaz; birbirinin mallarında harcama yapacak kadar samimi olmayan dostların birbiri lehine şehâdeti ise kabul edilir (Mecelle, md. 1701-1702; Bilmen, Kamus2, VIII, 129-130). Mâlikîler, şahitle lehine şahitlik yaptığı kişi arasında kan bağının ve evlilikten doğan bir yakınlığın bulunmaması gerektiğini, usul ve fürûun birbiri lehine şahitliği makbul sayılmadığı gibi bir kimsenin üvey annesi, üvey babası, üvey oğlu, kayınpederi, kayınvâlidesi gibi kimselerin lehine şehâdetinin de kabul edilemeyeceğini söylemişlerdir. Şâfiîler'e göre karı koca birbiri lehine şahitlik yapabilir. Zâhirî fakihi İbn Hazm, "Ey iman edenler! Adaleti titizlikle ayakta tutun. Kendiniz, anne babanız ve akrabanız aleyhine de olsa Allah için şahitlik eden kimselerden olun" âyetini (en-Nisâ 4/135) ve konuya ilişkin hadisleri delil göstererek bir hakkın ortaya çıkması için âdilâne bir şekilde şahitlik yapmanın -bu şahitlik bir yakının lehine veya bir düşmanının aleyhine bile olsa-dinî bir vecîbe olduğunu, dolayısıyla akrabalık, dostluk, işçilik, ortaklık, kefalet, vasiyet gibi ilişkilerin şahitliğin kabulüne engel teşkil etmediğini ileri sürmüştür (el-Muḥallâ, VIII, 505-510).

Ceza muhakemesinde töhmet yargı önünde zan ve şüpheye dayalı olarak birisine suç isnadında bulunmayı ifade eder. Böyle bir isnat halinde suçlayan "müddeî" (davacı) ve suçlanan "müddeâ aleyh" (davalı) konumunda kabul edilir. Ayrıca hakkında ithamda bulunulan kişi için müttehem, maznun (sanık) tabirleri de kullanılır. İslâm hukukçuları, suç isnadının yargı makamları tarafından dinlenip hükme bağlanabilmesi için isnat edilen şuç, ithamda bulunan ve itham edilen kişilerle ilgili bazı şartların varlığını gerekli görürler. Şikâyet/dava konusu şuçun belli ve bilinir olması ve ispat edildiğinde ilgiliye belli bir ceza verilecek mahiyette bulunmasının yanı sıra şarap içme, sarhoşluk, zina gibi haddi gerektiren suçlarda işlendiği iddia edilen suçun üzerinden belli bir sürenin geçmemiş olması gerekir. Zira üzerinden belli bir süre geçen bu tür suçların resmî makamlara intikal ettirilmesinde geç kalınması suçun ispatını zorlaştıracağı

gibi böyle bir suç isnadının husumetten kaynaklandığı şüphesi de gündeme gelir. İthamda bulunan kişinin temyiz kudretine sahip, ad ve adresinin belli ve bilinir olması, sırf kul hakları konusunda suç isnadının hak sahibi olarak veya vekil, nâib gibi temsilcisi sıfatıyla yapılması, hatta bazı fakihlere göre ergenlik çağına ulaşmış olması şarttır. Zira yargı makamları davacısı bilinen davaları işleme koyabilir, sırf kul haklarının ihlâline ilişkin ceza davalarını da hak sahibinin veya temsilcisinin talep ve takibine bağlı olarak dinleyebilir. Allah hakkının galip geldiği ceza davaları toplumun ortak düzen ve yararının ihlâlini önlemeye yönelik kamu davası mahiyetinde olduğu için bu tür davalarda sadece ihlâlden zarar gören kimselerin değil başta yöneticiler o toplumda yaşayan herkesin söz hakkı bulunduğu kabul edilir. Bu yetki, bir toplumda iyiliği hâkim kılıp kötülüğü önleme yönündeki ortak görev ve sorumluluğun bir parçasını teşkil eder. Bu tür kamu davalarına bu işin sırf Allah rızası/kamu yararı için yapıldığını belirtmek amacıyla "hisbe davası, hisbe şahitliği" adı da verilir.

Hakkında suç isnat edilen kişinin özellikle o suçu işleyebilecek güçte ve durumda olması, ad ve adresinin bilinmesi şartları da aranır. İbn Ferhûn ve İbn Kayyim el-Cevziyye gibi fıkıh âlimleri, haklarında töhmet söz konusu olan kişileri üç kısma ayırarak yargı makamlarınca bunlarla ilgili hangi kuralların uygulanması gerektiğini şöyle açıklamışlardır: a) "Berâet-i zimmet (aksi ispat edilinceye kadar kişinin suçsuz ve borçsuz kabul edilmesi) asıldır" ilkesi gereğince geçmiş töhmeti bulunmayan, toplumda itibar sahibi olan kişileri yıpratmak amacıyla yapılan yersiz ve tutarsız ithamlara itibar edilmez, onlara karşı herhangi bir işlem yapılmaz. b) Önceden suçu sabit olup ceza almış kimselere karşı yapılan ithamlar dikkate alınarak cezaî kovuşturma başlatılır. Soruşturma süresince bu kişiler hakkında -gözetim altında tutma gibi-bazı idarî ve ihtiyatî tedbirler alınabilir. Nitekim bir kısım kaynaklarda Hz. Peygamber'in kendilerine suç isnat edilen kişileri kısa süreli olarak ihtiyaten hapsettiği nakledilmektedir (Ebû Dâvûd, "Aḳżıye", 29). c) Hakkında suç isnadında bulunulan, ancak suç işleme açısından geçmiş durumu hakkında bilgi edinilemeyen kişiler de soruşturma süresince ihtiyatî tedbir mahiyetinde hapsedilebilir; bunlar, tutuksuz yargılanmak üzere isnat edilen suçun mahiyetine göre kefaletle veya kefaletsiz serbest bırakılabilir. Töhmet sebebiyle uygulanabilecek âzami hapis süresi tartışmalıdır.

Konuyla ilgili hadislerde belirtildiği üzere tek taraflı iddia ve beyanlara dayanılarak hüküm verilemez (Buhârî, “Tefsîr”, 3/2; Müslim, “Aḳżıye”, 1; İbn Mâce, “Aḥkâm”, 7). Bir kimseye isnat edilen suçun kesin delillerle ispat edilmesi gerekir (Tirmizî, “Aḥkâm”, 12). İkrar, şahitlik ve karîne-i kātia bu deliller arasındadır. Ceza hukukunda yemin deliline istisnaî olarak başvurulur. Mâlikîler bu tür yemine töhmet yemini adını verirler. Meselâ vekil, mudârib, vedî gibi emin kabul edilen kimselerin ellerinde emaneten bulunan malların

zayi olmasında bunların kasıt ve kusurlarının bulunduğundan şüphe edilmesi halinde bunlara bir kasıt ve kusurlarının olmadığına dair yemin verdirilir. İspat yükü iddia sahibine aittir. Fakihlerin çoğunluğuna göre mütteheme suçunu itiraf etmesi için baskı ve işkence yapılamaz. İslâm hukukunda şüphenin bulunması halinde bundan sanığın yararlanması esastır. Hz. Peygamber’in, “Şüpheli durumlarda had cezalarını kaldırın” (İbn Mâce, “Ḥudûd”, 5; Şevkânî, VII, 117-118); “Elinizden geldiği kadar müslümanlardan had cezalarını düşürün; onun için bir çıkış yolu varsa bırakın gitsin. Zira devlet başkanının afta hata etmesi cezada hata etmesinden hayırlıdır” (Müsned, V, 160; Tirmizî, “Ḥudûd”, 2) hadisleri hükmünce kesin olarak ispat edilemeyen had ve cinayet suçlarına sadece zan, tahmin ve itham üzerine had ve kısas cezası uygulanamaz. Ancak şüphe ile had ve kısas cezasının düşmesi halinde sanık berâet edebileceği gibi ta‘zir nevinden bir cezaya da mahkûm edilebilir.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü’l-ʿArab, “vhm”, “ẓnn”, “ryb” md.leri; Tâcü’l-ʿarûs, “vhm”, “ẓnn”, “ryb” md.leri; Kāmûs Tercümesi, “vhm”, “ẓnn”, “şkk” md.leri; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “ẓnn”, “şhd”, “ḥkm”, “ʿadl” md.leri; Wensinck, el-Muʿcem, “vhm”, “şbh” md.leri; Müsned, V, 160; Mâverdî, el-Aḥkâmü’s-sulṭâniyye, Kahire 1909, s. 55, 58, 70-71, 192-195; İbn Hazm, el-Muḥallâ, VIII, 505-510; Serahsî, el-Mebsûṭ, III, 58; VI, 154-156; XVI, 64-78, 121-137; İbn Rüşd, Bidâyetü’l-müctehid, II, 534-536, 544-545; Kâsânî, Bedâʾiʿ, VII, 9-14, 46; İbn Kudâme, el-Muġnî (Herrâs), IX, 54-56, 81-83, 190-198;

İzzeddin İbn Abdüsselâm, Ḳavâʿidü'l-aḥkâm, Beyrut, ts. (Dârü'l-maʻrife), I-II, tür.yer.; Şehâbeddin el-Karâfî, el-Furûḳ, Beyrut, ts. (Dârü'l-maʻrife), IV, 43-44, 70-71, 172; Takıyyüddin İbn Teymiyye, el-Fetâva'l-kübrâ, Beyrut 1408/1987, tür.yer.; Osman b. Ali ez-Zeylaî, Tebyînü'l-ḥaḳāʾiḳ, Bulak 1314, IV, 178, 219-221; İbn Kayyim el-Cevziyye, eṭ-Ṭuruḳu'l-ḥükmiyye, Kahire 1317, s. 93-94, 100-105; a.mlf., İʿlâmü'l-muvaḳḳıʿîn (nşr. Tâhâ Abdürraûf Saʻd), Beyrut 1973, IV, 8-9; Burhâneddin İbn Ferhûn, Tebṣıratü'l-ḥükkâm (nşr. Tâhâ Abdürraûf Saʻd), Kahire 1406/1986, I, 92, 257-270; II, 156-162; Alâeddin et-Trablusî, Muʿînü'l-ḥükkâm, Kahire 1310, s. 39, 217-218; İbnü'l-Hümâm, Fetḥu'l-ḳadîr (Bulak), V, 465-470; VI, 26-33; Şirbînî, Muġni'l-muḥtâc, IV, 385, 391-393, 398-400, 433-437; Muhammed b. Abdullah el-Haraşî, Şerḥu Muḫtaṣarı Ḫalîl, Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), VII, 162-164, 179-180; Şevkânî, Neylü'l-evṭâr, VII, 117-118; İbn Âbidîn, Reddü'l-muḥtâr (Kahire), V, 357, 478-479; Mehmed Zihni Efendi, Nimet-i İslâm, İstanbul 1313, II, 488; Ali Haydar, Dürerü'l-hükkâm, İstanbul 1330, tür.yer.; Elmalılı, Hak Dini, VI, 4472; Bilmen, Kamus2, VIII, 46, 68, 129-130, 135-136, 219-221, 224-225; a.mlf., Büyük İslâm İlmihali, İstanbul 1986, s. 284; M. Re'fet Saîd, el-Müttehem ve ḥuḳūḳuhû fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye: Taʿvîżü'l-müttehem, Zerkā/Ürdün 1403/1983, s. 9-62; Abdülkerîm Zeydân, Niẓâmü'l-ḳażâʾ fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye, Bağdad 1984, s. 181, 271-272; Vehbe ez-Zühaylî, el-Fıḳhü'l-İslâmî ve edilletüh, Dımaşk 1405/1985, VI, 490-492, 496, 568, 780; Tâhâ Câbir el-Alvânî, "Ḥuḳūḳu'l-müttehem fî merḥaleti't-taḥḳīḳ", el-Müttehem ve ḥuḳūḳuhû fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye, Riyad 1406/1986, I, 15-53; Bender b. Fehd es-Süveylim, el-Müttehem muʿâmeletühû ve ḥuḳūḳuhû fi'l-fıḳhi'l-İslâmî, Riyad 1408/1987, s. 19-140; Fahrettin Atar, İslâm İcrâ ve İflâs Hukuku, İstanbul 1990, s. 249, 414; a.mlf., İslâm Adliye Teşkilâtı, Ankara 1991, s. 120-121; "Tuhmet", Mv.F, XIV, 92-95.

Fahrettin Atar

TÖHMETÜ’r-RÂVÎ

(تهمة الراوي)

Dinin kesin esaslarına aykırı bir hadisin rivayetinde tek kalan veya insanlar arasında yalan söylediği tesbit edilen bir râviye şüpheyle yaklaşma anlamında terim

(bk. KİZB).

TÖKÖLİ, İmre

(ö. 1705)

Osmanlılar'a bağlı Orta Macar kralı ve Erdel prensi.

Bugünkü Slovakya'da Késmárk'ta 25 Eylül 1657'de doğdu. Macar kaynaklarında Késmárk Kontu Imre Thököly (Késmárki gróf) olarak anılır. Dedesi at ve sığır tüccarı iken hizmetleri karşılığında 1598'de kont unvanı alan Nagyszombatlı Sebestyén Thököly'dir. Babası István Thököly, Erdel Prensi Gábor Bethlen'in erkek kardeşi István Bethlen'in yeğeniyle evlenmiş, Nádor (Nâib) Ferenc Wesselényi'nin öncülüğünü yaptığı, Habsburg Devleti aleyhine oluşturulan ve Macaristan'ın Osmanlı himayesine girmesini amaçlayan organizasyonda 1664'ten itibaren yer almış, Aralık 1670'te I. Ferenc Rákóczi tarafından Habsburglar'a karşı Yukarı Macaristan'da başlatılan ayaklanma sırasında Arva Kalesi'nde hayatını kaybetmiştir.

Arva kuşatmasında babasının yanında bulunan İmre Tököli kalenin düşmesi üzerine Erdel'e kaçtı. 27 Kasım 1677'de Erdel Prensi Mihály Apafi'nin izniyle Pél Wesselényi'nin yönettiği Habsburg karşıtı ayaklanmaya katıldı. Erdel ordularıyla beraber Macar Krallığı topraklarına girdi. Bu sırada Yukarı Macaristan'ın zengin maden şehirlerini ele geçirdi. Onun kendi başına yaptığı faaliyetler önceleri Osmanlılar tarafından olumlu karşılanmadı. Osmanlı tarihçisi Silâhdar Fındıklılı Mehmed Ağa, İmre Tököli'nin 1672'de Kuzey Macaristan'da Osmanlı Devleti'ne bağlı yeni bir vasal devletin kurulmasına yönelik talepte bulunduğunu belirtirse de bu doğru değildir. Tököli, 1678 sonbaharından itibaren Macaristan'daki hareketini hem askerî hem politik yönden Erdel'den bağımsız bir yapıya kavuşturmaya gayret etti. Haziran 1679'da Mihály Apafi, Tököli'yi Mihály Teleki'nin vekili olarak Kuruz (Kurucok, Macarca'da "âsi" anlamına gelen kelime Osmanlı kaynaklarında Kurs olarak geçer) askerlerinin başına geçirdi; 8 Ocak 1680'de Hajdúszoboszló'da generalliğe yükseltildi. 1680'deki seferde kazanılan başarı dolayısıyla İmparator I. Leopold ile yapılan ateşkes karşılığında Habsburg hükümeti, Kuzeydoğu Macaristan'a

bağlı üç nahiyenin Kuruz askerlerinin kışı geçirmeleri için İmre Tököli'ye devredilmesini kabul etti.

Aynı zamanda Macaristan kralı unvanını taşıyan İmparator I. Leopold ve Nâib Pál Esterházi, davete icâbet etmemeleri sebebiyle Kuruzlar olmadan meclisi 28 Nisan 1681'de Sopron'da topladı. Ağustos'ta Macar Krallığı'na karşı Osmanlı, Erdel ve Kuruz birleşik kuvvetleri harekete geçti. Osmanlı planına göre ele geçirilen bölgede imparatorun yönetimine son verilecek ve bölge Mihály Apafi idaresi altında sultanın himayesine girecekti. Mihály Apafi'ye de İstanbul'dan ahidnâme gönderildi. Fakat sefer başarısızlıkla sonuçlanınca bunun sebebini Erdel prensine bağlayan Osmanlılar ahidnâmeyi geri aldı. İmre Tököli ise 1682 başında Osmanlı başşehrine Kuruz elçilerini gönderdi, mayıs başında Budin beylerbeyi ile görüştü. Artık Tököli yönetiminde yeni bir Osmanlı vasal Macar devleti fikri belirmeye başlamıştı. Daha 1682 Nisanından itibaren Egri beylerbeyinin Tököli'den Orta Macaristan'ın seçilmiş kralı diye bahsetmesi Osmanlı Devleti'nin politik amacını ortaya koyar. Budin Beylerbeyi İbrâhim Paşa 16 Eylül'de Fülek

Kalesi önünde İmre Tököli'ye prenslik alâmetlerini verdi; IV. Mehmed'den de berat alınmıştı. Buna göre Orta Macar adıyla yeni bir devlet kuruluyor, bunun başına Orta Macar hâkimi unvanıyla Tököli getiriliyordu. Aynı zamanda ona Macar soylularına hitaben on dört maddelik bir ahidnâme verilmişti. Burada Tököli'nin ölmesi durumunda bütün Katolikler mirasın dışında bırakılıyor, vergi miktarı 40.000 kara kuruş olarak belirleniyor ve 1664 Vasvár Antlaşması'nın Macarlar'la ilişkili noktaları geçerli kabul ediliyordu. II. Viyana Kuşatması sırasında birkaç Macar aristokratın dışında herkes Tököli'yi ve bu çerçevede Osmanlılar'ı destekledi. İmre Tököli, Vezir Merzifonlu Kara Mustafa Paşa ile Eszék'te (Osijek, bugünkü Hırvatistan) buluştu; kendisine Leh Kralı Jan Sobieski'nin ordusunun Viyana'ya yardıma gitmesini önleme görevi verildi. Fakat bunu gerçekleştiremedi ve 26 Ağustos 1683'te Moravya'da yenilgiye uğradı.

Kutsal İttifak'ın gücüne güvenen Erdel Prensi Mihály Apafi, I. Leopold ile gizli antlaşma imzaladığı gibi İmre Tököli aleyhinde hıyanet davası açtı ve Erdel'deki topraklarına el konuldu. Osmanlılar da onu savaşa ve yenilgiye yol açanlar arasında görüyordu. 15 Ekim 1685'te Serdar Şeytan İbrâhim

Paşa'nın emriyle Varat (Várad) Beylerbeyi Ahmed Paşa kendisine yardım için gelen İmre Tököli'yi yakalattı. Osmanlılar, onun Habsburg İmparatorluğu'na teslim edilmesiyle daha kabul edilebilir barış şartlarını içeren bir antlaşmanın yapılabileceğini düşünüyordu, ancak bu mümkün olmadı. Esir alındığı haberinin ulaşmasıyla beraber İmre Tököli'nin eşi Ilona Zrínyi'nin savunduğu Munkács (Munkacevo, bugünkü Ukrayna) Kalesi'nin dışında bütün kale ve şehirler teslim oldu, Kuruzlar'ın çoğunluğu Habsburg ordusunda Macaristan'ın Osmanlılar'dan geri alınması için savaşmaya başladı. İmre Tököli 2 Ocak 1686'da Belgrad'da serbest bırakıldığında Orta Macar Krallığı artık ortadan kalkmıştı. Bundan sonra Osmanlı ordusunun Macaristan'da giriştiği bazı askerî harekâtlarda bulundu. Kendisine sadık kalan Kuruz askerleriyle birlikte 1689'da Osmanlılar'a karşı Vidin'de ayaklanan Bulgar isyanını bastırdı.

15 Nisan 1690'da Erdel Prensi Mihály Apafi'nin ölümü üzerine II. Süleyman, Tököli'yi onun yerine tayin ettirdi (8-17 Haziran). Hemen ardından 15.000 kişilik Osmanlı, Eflak ve Kuruz askerleriyle 21 Ağustos'ta Erdelli Habsburg ordularına arkadan saldırarak Zernyest (Zârneşti, bugünkü Romanya) savaşında onları yenilgiye uğrattı. Ludwig von Baden'in ordularının yaklaştığı haber alınınca ekimin sonlarına doğru Eflak'a çekildi. Haziran 1697'de II. Mustafa'nın Macaristan'a yönelik başlattığı yeni sefer sırasında Yukarı Tisza topraklarında Habsburglar'a karşı isyan çıkarmakla görevlendirildi. Fakat Hegyalja'daki Kuruz ayaklanması kanlı bir şekilde bastırıldı. Tököli, Elmas Mehmed Paşa'nın hayatını kaybettiği 11 Eylül 1697 tarihli Zenta yenilgisinde Osmanlı ordusunda yer aldı. Zenta mağlûbiyetinden sonra İstanbul'a geldi, kendisine Haliç'te Fener tarafında bir konak tahsis edildi. Karlofça Antlaşması'nın ardından İzmit'e Çiçekli çayıra nakledildi (1701). 13 Eylül 1705'te burada öldü ve bir Ermeni mezarlığına defnedildi. 1906'da kemikleri vasiyeti gereği Késmárk'ta anavatanının yeni Evangelik kilisesine gömüldü. Ölümünün 300. yıl dönümünde adı İzmit'teki bir sokağa verildi.

BİBLİYOGRAFYA

BA, Nâme-i Hümâyun Defteri, nr. 5, s. 101-104, 347-352; Defterdar Sarı Mehmed Paşa, Zübde-i Vekayiât (nşr. Abdülkadir Özcan), Ankara 1995, s. 124-126, 134-135, 141, 151, 381-384, 423, 720; Silâhdar, Târih, I, 741-743; II, 525, 540, 549; G. Pray, Epistolae Procerum Regni Hungariae, Posonii 1806, III, 476-479; D. Angyal, Késmárki Thököly Imre (1657-1705), Budapest 1888-89, I-II; Ahmed Refik [Altınay], Türk Hizmetinde Kıral Tököli İmre (1683-1705), İstanbul 1932; L. Benczédi (Szerk.), A Thököly-felkelés és kora, Budapest 1983; S. Papp, “Ottoman Accounts of the Hungarian Movements against the Habsburgs at the Turn of the 17th and the 18th Centuries”, Frontiers of Ottoman Studies (ed. C. Imber v.dğr.), London 2005, II, 37-48; I. Seres, Thököly Imre és Törökország: Imre Thököly ve Türkiye, Budapest 2006, s. 278-289; J. János Varga, Válaszúton: Thököly Imre és Magyarország 1682-1684-ben, Budapest 2007; Halil Edhem [Eldem], “Kara Mustafa Paşa’nın Şopron Şehri Ahâlisine Beyânnâmesi”, TOEM, III/15 (1328), s. 925-926; Z. Veselá-Prenosilová, “Quelques chartes turques concernant la correspondance de la porte sublime avec Imre Thököly”, Ar.O, XXIX (1961), s. 546-574; R. Várkonyi Ágnes, “Thököly politikája és Magyarország esélyei a hatalmi átrendezõdés korában”, Hadtörténelmi Közlemények, CXVIII/5, Budapest 2005, s. 363-399.

Sandor Papp

TÖRE, Abdülkadir

(1873-1946)

Türk mûsikisi nazariyatçısı, hoca ve bestekâr.

Doğu Türkistan'da Kâşgar'da doğdu. Babası, Kâşgar Emîri Muhammed Yâkub Han'ın yeğeni ilim ve siyaset adamı Yâkub Han'dır. Babasının elçi olarak İstanbul'da bulunduğu sırada dünyaya geldi. Beş yaşlarında iken annesiyle birlikte gittikleri İstanbul'da bir süre Cerrahpaşa Camii sokağında oturduktan sonra tekrar Kâşgar'a döndüler. Kâşgar'ın Çinliler tarafından işgal edilmesi üzerine ailesi Keşmir'de Srinagar'a geçti. Burada aldığı özel derslerle öğrenimine başlayan Abdülkadir bu ülkenin iklim şartlarına uyum sağlayamadığı için dört yıl sonra annesiyle birlikte İstanbul'a dönerek eski evlerinde ikamete devam ettiler. Aksaray'da ilk öğrenimini tamamlamasının ardından Yusuf Paşa Rüşdiyesi ve Dâvud Paşa İdâdîsi'nden mezun oldu. Ünlü tarihçi Abdurrahman Şeref Bey'in müdürlüğü zamanında Mektebi Mülkiyye-i Şâhâne'de iki yıl okuduysa da mektebi bitiremedi. 1891 ve 1894 yıllarında babasının kabrini ziyaret için Hindistan'a gitti. Abdülkadir'in Dahiliye Nezâreti Mektûbî Kalemi'nde başlayan memuriyeti Hariciye Nezâreti Müracaat ve Tahrîriyyât-ı Hâriciyye Kalemi'ndeki mümeyyizlik göreviyle devam etti ve bu görevden emekliye ayrıldı. 27 Ağustos

1946'da Cerrahpaşa'daki evinde vefat etti, Eyüpsultan sırtlarındaki aile kabristanında annesinin ve kardeşinin yanına defnedildi.

Türk mûsikisi nazariyatı konusunda yaptığı çalışmaların yanı sıra yetiştirdiği talebeler ve bestelediği eserlerle tanınan Abdülkadir Töre ilk mûsiki derslerine on iki yaşlarında başlamış, Kanûnî Hüseyin Hâlid Bey'den kanun ve usul dersleri almış, 1899'da Kemânî Tatyos Efendi ve 1908'e kadar Kemânî Kirkor Efendi'den keman dersleri görmüştür. Bu arada neyzen Kirkor'dan ney ve Albert Braun'dan Batı tarzı keman öğrenmiş, sonuçta keman sazında karar kılarak bundan sonraki mûsiki çalışmalarını kendi başına sürdürmüştür. Ayrıca Seyyid Nizam Dergâhı

zâkirbaşısı ve Hekimoğlu Ali Paşa Camii müezzini Cerrah Fehmi Efendi'den yetmiş kadar durak ve 200 kadar ilâhinin yanı sıra usul ve makam; Durakçı Hacı Nâfiz Bey'den pek çok durak ve ilâhi; Hacı Kirâmî Efendi'den fasıllar meşkederek zâkirlik ve hânendelik sahasında da kendini yetiştirmiştir. Hâlidiyye tarikatı şeyhi Küçük Hüseyin Efendi'ye intisap eden, aynı zamanda Şâbâniyye muhibbi olan Abdülkadir Töre, Nakşibendî ve Bektaşî tekkelerine devam ederek tasavvufî sahada söz sahibi olmuştur.

1914'te açılan Dârülbedâyi'in Şark Mûsikisi Bölümü'nün ilmî heyetinde yer almış, mûsiki nazariyatı hocalığı yapmış ve Tanbûrî Cemil'in vefatı üzerine (1916) aynı kurumda sersâzende görevine getirilmiştir. İstanbul'da bir konservatuvarın açılmasının gerekliliğini dile getiren ilk sanat adamlarındandır. Böyle bir okulun açılması için 1916 yılı başlarında Maarif Nezâreti'ne yazdığı lâyihanın bir süre sonra gündeme gelmesi üzerine Dârülelhan'ın açılmasına karar verilmiş, teşkil edilen ilmî heyette kendisi de yer almış, bu kurumda nazariyat hocası ve kemanî olarak görev yapmıştır. 1918-1927 yılları arasında Cerrahpaşa'daki evinde Gülşen-i Mûsiki Mektebi adıyla açtığı okulda pek çok talebe yetiştirmiş, çoğunluğu hayır cemiyetleri yararına otuz kişilik toplulukla verilen konserler büyük ilgi uyandırmıştır. Hüseyin Sadeddin Arel'in arzusuyla İstanbul Belediye Konservatuvarı tarafından 20 Haziran 1946'da yapılan jübilesinden sonra orta dereceli okulların mûsiki müfettişliği görevinde de bulunan Abdülkadir Töre'nin son resmî görevi Dârüşşafaka Lisesi'ndeki mûsiki hocalığıdır.

Sanat hayatının büyük bir bölümünü mûsiki nazariyatı çalışmalarına ayıran Töre, Usûl-i Ta'lîm-i Kemân adıyla bir keman metodu yayımlamıştır (İstanbul 1329, 1339). Talebesi M. Ekrem Hulûsi Karadeniz'le birlikte hazırlamaya başladığı "Esâsât-ı Mûsikiyye ve Türk Mûsikisinde Terakkî ve Tekâmül" adlı eseri ise neşredilememiştir. Türk mûsikisinin fizik ve matematik esasları ve kırk bir aralıklı dizi esasına dayanan ve usuller ve makamlar hakkında geniş bilgilerin yer aldığı eser, kendisinin vefatından sonra onun planına uygun olarak Ekrem Karadeniz tarafından 1965 yılında tamamlanmışsa da ancak 1983'te Türk Mûsikisinin Nazariye ve Esasları adıyla Ankara'da yayımlanabilmiştir. Karadeniz, Abdülkadir Töre'ye ithaf ettiği bu çalışmanın önsözünde eseri hocasının kitabından edindiği bilgilerle hazırladığını ve özünün de ona ait olduğunu belirtmektedir. Abdülkadir Töre ayrıca uzun mûsiki çalışmaları süresince oldukça zengin bir nota

koleksiyonu meydana getirmiştir. Türk mûsikisinin dinî, din dışı ve klasik formlarında pek çok eserinin bulunduğu bu koleksiyon M. Ekrem Karadeniz'e intikal etmiş, onun da vefatından sonra ailesi tarafından Süleymaniye Kütüphanesi'ne bağışlanmıştır. Koleksiyondaki dinî eserlerin bir kısmı Ali Rıza Şengel'in koleksiyonuyla birleştirilerek dokuz cilt halinde Kubbealtı Akademisi Kültür ve Sanat Vakfı tarafından yayımlanmıştır (Türk Mûsikisi Klâsikleri İlâhîler, nşr. Yusuf Ömürlü, V-IX, İstanbul 1984-1996). Bu yayında kendi bestelerinden yirmi ilâhinin notası da yer almaktadır.

Mehmed Âkif Ersoy'un yazdığı İstiklâl Marşı'nı besteleyenler arasında yer alan Töre, ilâhi, durak, peşrev, saz semâisi, beste, semâi, oyun havası, ninni ve şarkı formlarında 200'den fazla eser bestelemişse de bu çalışmaları Türk mûsikisi repertuvarında pek yaygınlık kazanmamıştır (102 eserinin listesi için bk. Öztuna, II, 401-403). Onun şevkutarab faslı son derece başarılı bulunmuş, fasıldaki şarkıları bu formun en güzel örnekleri arasında gösterilmiştir. Abdülkadir Töre yetiştirdiği talebelerle de ün kazanmış, talebelerinin kısa zamanda ve kolayca öğrenmelerini sağlamak amacıyla kendine ait pratik metotlar geliştirmiştir. Eser öğreniminde usul vurmanın vazgeçilmez olduğu üzerinde büyük hassasiyet göstermiş, fasıllarda pest akordu değil daima şah ve mansur akortları tercih etmiştir. Tarih boyunca herhangi bir usule bağlı kalmadan serbest şekilde icra edilen durakların son zamanlardaki bazı nota neşriyatında usullere sokularak yayımlanmasına üzüldüğünü, tanıdığı üstatların hiçbirinde böyle bir tavrı görmediğini ifade etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

İbnülemin, Hoş Sadâ, s. 27-29; Mustafa Rona, 20. Yüzyıl Türk Mûsikisi, İstanbul 1970, s. 171-174; M. Ekrem Karadeniz, Türk Mûsikîsinin Nazariye ve Esasları, Ankara, ts. (Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları), s. XIII-XIV; Töre, İlâhîler, Mustafa Tahralı ve Yusuf Ömürlü'nün takdimi, V, 3-5; Özalp, Türk Mûsikîsi Tarihi, II, 119-122; Hüsnü Tüzüner, "Abdülkadir Töre Gülşen-i Musiki Mektebi ve Hatıralarım", TMD, sy. 19 (1949), s. 7, 22; sy.

20, s. 6; Şevki Muhiddin Çanga, “Gülşen-i Musiki Mektebi Hatıraları”, MM, sy. 411 (1985), s. 10-13; Necdet Revi, “Seyyid Abdülkadir Töre ve Birkaç Hatıram”, a.e., sy. 429 (1990), s. 9-11; Öztuna, BTMA, II, 401-403; Nuri Özcan, “Karadeniz, M. Ekrem Hulûsi”, DİA, XXIV, 390-391.

Nuri Özcan

TÖVBE

(التوبة)

Günahtan dönüp Allah’a yönelme anlamında terim.

Arapça’da tevbe (tevb, metâb) “geri dönmek, rücû etmek, dönüş yapmak” anlamındadır ve “dinde yerilmiş şeyleri terkedip övgüye lâyık olanlara yönelme” biçiminde tanımlanır. Tövbe kavramı Allah’a nisbet edildiğinde “kulun tövbesini kabul edip lutuf ve ihsanıyla ona yönelmesi” mânasına gelir (Zeccâc, s. 61-62; Kuşeyrî, et-Taḥbîr, s. 84). Kişilerin birbirine karşı yaptıkları hatalı davranışlardan dönmesi için avf (af) ve i‘tizâr (özür dileme) kelimeleri kullanılır (krş. et-Tevbe 9/94; en-Nûr 24/22).

Kur’ân-ı Kerîm’de tövbe kavramı seksen sekiz yerde geçmekte, otuz beş yerde Allah’a, diğerlerinde insanlara nisbet edilmektedir (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “tvb” md.). Naslarda tövbenin ve anlam yakınlığı içinde bulunduğu “rücû, inâbe, evbe, gufrân” ve af kavramlarının kullanılışı göz önünde bulundurulduğunda

tövbenin bezm-i elestte Allah ile kul arasında yapılan ahdin tazelenmesini veya her insanın fıtrat cizgisine dönmesini ve onu korumasını ifade ettiği anlaşılır. Çünkü kul selim fıtratında mevcut ahid şuurundan zaman zaman uzaklaşmakta veya bunu tamamen unutmaktadır. Ahid ilişkisi Kur’ân-ı Kerîm’e göre güven, sevgi ve dostluk esasına dayanmaktadır (el-Bakara 2/30, 257; el-Mâide 5/54; el-Enfâl 8/34). Kişinin işlediği kötülükler Allah Teâlâ ile iman arasındaki bu bağı zedelemekte, her zaman vaadini ve ahdini yerine getiren yüce yaratıcıdan onu uzaklaştırmaktadır. Tövbe de bu uzaklaşmaya son verme çabasıdır. Dolayısıyla tövbe ruhun Allah’a açılışını ve yücelişini hedefleyen duaya benzemektedir. Esasen Kur’an’da ve hadislerde yer alan tövbe ve istiğfar ifadelerinin çoğu dua ve niyaz üslûbundadır. Kur’ân-ı Kerîm’de Hz. Âdem’in, İbrâhim’in, Mûsâ’nın ve Hz. Muhammed’in tövbelerinden söz edilmekte (el-Bakara 2/37, 128; el-A‘râf 7/143; et-Tevbe 9/117; Hûd 11/112), birçok âyette peygamberlerin mağfiret talebinde bulunduğu haber verilmekte ve bizzat Resûlullah’a

Allah’tan mağfiret dilemesi emredilmektedir (en-Nisâ 4/106; Muhammed 47/19; en-Nasr 110/3; bk. M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “ġfr” md.). Peygamberlerin günah işlemekten korunduğu bilinmektedir. Bununla onların tövbe ve istiğfarda bulunması hususu nasıl bağdaştırılabilir? Resûl-i Ekrem bir hadisinde şöyle demektedir: “Bazan kalbimi bir perde bürür de günde 100 defa tövbe ettiğim olur” (Müslim, “Ẕikir”, 41-42; Ebû Dâvûd, “Vitir”, 26). Mecdüddin İbnü’l-Esîr bu hadisin izahında Resûl-i Ekrem’in Allah ile daima irtibat halinde bulunduğunu, ümmetinin dünya işleriyle ilgilenmekten ibaret olabilecek meşgalesinin bu irtibatı kesintiye uğratabileceğini söyler (en-Nihâye, s. 675). Bu yorum, sûfî Ebû Saîd el-Harrâz’ın, “İtaatkâr kulların sevap doğuran bazı amelleri Allah’ın has kulları için günah sayılabilir” sözünü (Aclûnî, I, 406) hatırlatmakta ve Hz. Peygamber’in çokça tövbe edişinin sebebine ışık tutmaktadır. Kur’ân-ı Kerîm’de tövbe kavramıyla anlam yakınlığı içinde bulunan kelimelerden biri rücû olup şirk ve küfürden dönüşü ifade eder (meselâ bk. el-Bakara 2/18; el-Aʿrâf 7/168, 174; es-Secde 32/21). “Tekrar tekrar gelmek” mânasındaki “nevb” (nevbet) kökünden türeyen inâbeyi Râgıb el-İsfahânî “pişmanlık duyup Allah’a dönme ve samimiyet duyguları içinde iyi davranışlarda bulunma” şeklinde açıklar. Kur’an’da on sekiz yerde geçen inâbe Hz. İbrâhim’e, Süleyman, Dâvûd, Şuayb ve Hz. Muhammed’e nisbet edilmiştir. “Evb” de (evbe, iyâb, meâb) tövbe anlamında kullanılmış, Hz. Dâvûd, Süleyman ve Eyyûb’a izâfe edilmiştir (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “nvb”, “evb” md.leri). Bu kavramların hepsi hadis rivayetlerinde de yer almaktadır (Wensinck, el-Muʿcem, “tvb”, “rcʿ”, “nvb”, “evb” md.leri).

Tövbe kavramı Wensinck’in el-Muʿcem’inde beş sütunluk bir yer kaplamış, naslarda tövbe yerine kullanılan veya onunla birlikte zikredilen “istiğfar” kelimesi de yedi sütunluk bir hacme ulaşmıştır. Bu zengin içerikli rivayetlerde insanın yaratıcısına karşı işleyebileceği en büyük günah olan şirk ve inkârdan başlayarak en küçük hataya kadar bezm-i elestte yapılan ahidden, dolayısıyla Allah’tan uzaklaştıracak bütün davranışların terkedilmesi çeşitli ifadelerle tavsiye edilmektedir. Kur’ân-ı Kerîm’de âlemlere rahmet olarak gönderildiği belirtilen Resûlullah kendisini tövbe ve merhamet peygamberi diye nitelendirmiş (Müsned, IV, 395, 404; Müslim, “Feżâʾil”, 126), birçok hadiste ilâhî af ve mağfiretin enginliğini değişik beyanlarla dile getirmiştir. Sahâbîlerin, onun huzurunda iken duydukları

dinî hassasiyeti yanından ayrıldıktan sonra kaybetmelerinden yakınmaları üzerine Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Benim yanımdan ayrıldıktan sonra eski halinizi koruyabilseydiniz melekler ziyaretinize gelirdi. Siz günah işlemeyen kimseler olsanız Allah bu fiili işleyen başka bir topluluk yaratır ve onların günahlarını bağışlardı" (Müsned, I, 289; II, 304-305; Müslim, "Tevbe", 9-11). Resûl-i Ekrem'in bu sözleri bir taraftan Cenâb-ı Hakk'ın gafûr, gaffâr, tevvâb gibi sıfatlarına işaret ederken diğer taraftan insanların günah işleyebileceğini, fakat pişman olup tövbe ettikleri takdirde bağışlanacaklarını vurgulamaktadır. Resûlullah'ın, "Şunu iyi bilin ki Allah kuluna annenin evlâdına karşı beslediği şefkatten daha çok merhametlidir" şeklindeki sözü de (Buhârî, "Edeb", 18; Müslim, "Tevbe", 22) aynı mahiyettedir. İlâhî rahmetin genişliğini ifade eden birçok rivayet, tövbenin Allah ile mümin arasındaki dostluğun devamını sağlayan bir vasıta olduğunu gösterir. Ebû Hüreyre ve Abdullah b. Mes'ûd'dan nakledilen bu nitelikteki hadislerden biri şöyledir: "Azîz ve celîl olan Allah buyurur ki: 'Ben merhamet ve şefkat açısından kulum beni nasıl düşünüp algılıyorsa öyleyim. O beni nerede hatırlayıp anarsa ben oradayım. Bana bir karış yaklaşana ben bir arşın yaklaşırım, bir arşın yaklaşana bir kulaç yaklaşırım. Kul bana yürüyerek gelirse ben ona koşarak giderim.'" Hadisin diğer bir rivayetinde Hz. Peygamber şöyle demiştir: "Allah Teâlâ'nın mümin kulunun tövbesinden duyduğu sevinç tasvir edeceğim şu kişinin sevincinden çok daha fazladır: Adam tek başına tehlikeli bir yolda yiyeceğini ve içeceğini taşıyan bineğiyle yolculuk yapmaktadır. Bir yerde durup dinlenirken kısa bir süre uyur. Uyanınca bineğinin ortadan kaybolduğunu görür. Uzun zaman ararsa da bulamaz. Bu sırada aşırı derecede bunalmış ve susamıştır. Nihayet, 'Dinlendiğim yere gideyim de orada öleyim' der. Bu yerde kısa bir ara uykuya dalıp uyanınca bineğini karşısında görür. O kadar sevinir ki, 'Allahım! Sen benim rabbim, ben de senin kulunum' diyecek yerde, 'Sen benim kulum, ben de senin rabbinim!' der" (Müsned, I, 383; II, 534-535; Buhârî, "Daʿavât", 4; Müslim, "Tevbe", 1-8).

Tövbenin Mahiyeti. Bütün ilâhî dinlere göre insan hem iyilik hem kötülük yapma temayülüne sahip bir varlıktır. Hz. Âdem hata etmiş, fakat tövbe ile rahîm olan Allah'ın affına mazhar olmuştur. Günah işleyen kimse tövbe ettiği takdirde âdemiyet nesebini, aksi halde şeytaniyet vasfını tescil ettirmiş olur (Gazzâlî, IV, 234-235). Gazzâlî insan için hatadan

korunmuşluğu imkânsız kabul ederken hatadan dönmemeyi insanlıkla bağdaştıramaz (a.g.e., IV, 242-243). Onun bu düşüncesinin, “Her insan günah işleyebilir, günah işleyenlerin en hayırlısı tövbe edendir” meâlindeki hadisten (Müsned, III, 198; İbn Mâce, “Zühd”, 30) kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Aslında tövbe imanın bir tezahürüdür; bezm-i elestte Allah’a verilen sözün hatırlanması ve yapılan ahdin tazelenmesidir; Kur’an’da işaret edildiği gibi (eş-Şems 91/9-10) nefsini kirlerden arındırma çabasıdır. İnancın kaynağı olan kalp hadislerde bir aynaya benzetilir. Ebû Hüreyre’den gelen bir rivayette Hz. Peygamber bu konuda şöyle buyurmuştur: “Mümin kul günah işlediğinde kalbinde siyah bir nokta belirir. Eğer pişman olarak bağışlanmasını dilerse nokta silinip kalbi cilâlanır. Günah işlemeye devam ederse siyahlık kalbini sarar. Cenâb-ı Hakk’ın, ‘Onların işlemekte oldukları kötülükler kalplerini kirletmiştir’ şeklindeki beyanında (el-Mutaffifîn 83/14) yer alan kir ve pas bundan ibarettir” (Müsned, II, 297; Tirmizî, “Tefsîr”, 83/1). Diğer bir hadiste bu tür bir kalp, içine konulan şeyi tutmayan devrik testiye benzetilmiştir (Müslim, “Îmân”, 231). Mümin, işlediği küçük bir günahı bile tepesinde dikilip üzerine düşeceğinden korktuğu bir dağ gibi görür.

Buna karşılık günahı kanıksamış kimse onu burnunun üzerinden geçen sinek gibi kabul eder (Buhârî, “Daʿavât”, 4). Aslında küçük günahlar büyük günahlar için birer basamaktır. Resûlullah Hz. Âişe’ye hitaben şöyle demiştir: “Küçümsenen yanlış davranışlardan uzak durmaya bak, zira Allah bu tür davranışların da hesabını soracaktır” (Müsned, V, 331; İbn Mâce, “Zühd”, 29). Küçük günahlar âmir konumda bulunan veya başkalarına örnek olacak bir mevkide yer alan kimselerce işlendiği takdirde büyük günah durumuna geçer. Öte yandan bir hadiste de vurgulandığı üzere (Buhârî, “Edeb”, 60; Müslim, “Zühd”, 52) günahın açıkça işlenmesi bağışlanmasının önünde ayrı bir engel teşkil eder.

İslâm âlimleri günah işleyip tövbe eden kimse ile hiç günah işlememiş kimseler üzerinde durmuş, bunlardan hangisinin daha makbul sayıldığını irdelemeye çalışmıştır. Aslında peygamberler hariç günah işlemeyen hiçbir insan yoktur. Bununla birlikte farzları yerine getirmemek, yasaklardan kaçınmamak gibi belirgin maddî günahlardan uzak duran kişiler cennete gireceklerini sanıyor ve diğer insanları küçümsüyorsa Allah’a muhtaç olmadıkları zannına kapılabilirler. Buna karşılık günah işleyen, fakat

pişmanlık duyarak tövbe eden, Cenâb-ı Hakk'ın lutuf ve bağışlamasına daima ihtiyaç duyan insanlar O'na diğerlerinden daha yakındır. Hz. Ömer'in, "Günahlarından tövbe edenlerle beraber bulunun, çünkü onlar hassas yürekli olur" dediği nakledilmiştir (İbn Ebü'd-Dünyâ, s. 117). İşlenen günahın kul hakkını ilgilendiren yönü bir tarafa, tövbe kul ile Allah arasında cereyan eden mânevî bir haldir. Kul zihnî ve kalbî fonksiyonlarına, pişmanlığına ve tövbeden sonraki durumuna göre günah işlemeyen kimsenin mânevî açıdan çok gerisinde, yanında veya ilerisinde bulunabilir (İbn Kayyim el-Cevziyye, s. 15, 121-134). Günahlar ayrıca Allah'a ve insanlara karşı doğurdukları sonuçlar bakımından çeşitli tasniflere tâbi tutulabilir. Gazzâlî insan psikolojisini tahrip etmeleri bakımından günahları üçe ayırır. İlki rubûbiyyet sıfatlarına cürettir. Bunun kibir, övünme, övülmeye düşkün olma, şeref ve zenginlik peşinde koşma gibi yansımaları görülür. İkincisi haset, zulüm, hile, nifak vb. şeytanî davranışlardır. Üçüncüsünü ise yeme içme, gazap, kin, dövüp sövme ve gasp türünden hayvanî davranışlar teşkil eder. Bu fiillerin müminin dinî hayatına olan tahribatı sıralanışlarına göre çoktan aza doğru seyreder (İḥyâʾ, IV, 251-252).

Şartları ve Hükümleri. Kur'ân-ı Kerîm'de tövbe etme hakkının tövbeyle, ilâhî affa mazhar olabilme imkânının bilerek ve inatla değil de cehalet yüzünden kötülük yapan kimseye verildiğine işaret edilir (en-Nisâ 4/17; el-En'âm 6/54; en-Nahl 16/119). Buradaki cehalet "bilgisizlik" anlamına geldiği gibi "beşerî hislerin baskısı altında bulunan kalbin duyarsızlığı" mânasına da alınabilir. Allah'ı rab, Muhammed'i peygamber ve İslâm'ı din olarak kabul eden kimsenin bu gafleti uzun sürmez, pişmanlık duyarak tövbe eder; Nisâ sûresindeki âyetin devamı da buna işaret etmektedir. Şu halde tövbenin ilk şartı nedâmettir, Resûlullah'ın ifadesiyle, "Pişmanlık duymak tövbenin kendisidir" (Müsned, I, 422-423, 433; İbn Mâce, "Zühd", 30). Nedâmet halinde bulunan kişi tövbeye konu olan günahı terkeder ve bir daha işlememeye karar verir. Âlimler tövbenin Allah nezdinde kabul edilmesinin bu üç şartına (nedâmet, terk, tekrar işlememe) bir dördüncüsünü eklemiştir; o da iyi amel işlemek suretiyle geçmişteki hataların telâfi edilmesidir. Bu dört şartın üçüncüsünü oluşturan günahı tekrar işlememe hususu Allah'ın mağfiretine kavuşmak için Kur'an'da şart koşulmuştur (Âl-i İmrân 3/135). Nefsânî arzularına kapılabilen insan için zor bir sınav olan bu noktada tövbe teşebbüsünde öncelik verilmesi gereken

şey bir daha yapmamaya kesin karar vermektir. Bununla birlikte günahın tekrar işlenmesi durumunda yine pişmanlık duyup bir daha yapmamaya azmetmek gerekir. Nitekim bir hadiste Allah'tan sürekli bağışlanmasını dileyen kimsenin günahında ısrar etmiş sayılmayacağı ifade edilmiştir (Ebû Dâvûd, "Vitir", 26; Tirmizî, "Daʿavât", 106).

Tövbenin makbul olması için öngörülen amel-i sâlih şartı çeşitli âyetlerde yer almaktadır. Günahtan dolayı pişmanlık duyularak yapılan tövbeler için bazı âyetlerde amel-i sâlih, bazılarında halini düzeltme (ıslah) şartı zikredilir (meselâ bk. el-Mâide 5/39; Tâhâ 20/82; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "tâbe", "tâbû" md.leri). Bununla birlikte tövbenin kabul edilmesinin ilâhî iradeye bağlı olduğu ifade edilmiştir (et-Tevbe 9/15, 27; el-Ahzâb 33/24). Hicretin 8. (630) yılında Hz. Peygamber'in Tebük'e düzenlediği sefere katılmayanların ileri sürdükleri mazeretler kabul edildiği halde Kâ'b b. Mâlik ile iki arkadaşının tövbesi kabul edilmemiş, bunlar sosyal boykotla cezalandırılırken elli gün sonra ilâhî affa mazhar kılınmıştır (et-Tevbe 9/117-118; Müsned, VI, 387-390; Buhârî, "Meġāzî", 80). Kâ'b b. Mâlik ve arkadaşlarının karşılaştığı muamelenin bir yorumu bu olayın sonraki nesiller için ibret teşkil etmesi ise diğeri, Allah'ın af ve rızasını kazanmanın dünyaya özgü bir borç-alacak tasfiyesine benzemediği, kulun gerçekten affedilmeye lâyık bir duruma gelmesi gerektiğinin vurgulanması olmalıdır. Bu noktada kabule şayan tövbe "tevbe-i nasûh"tur. "Hâlis ve samimi tövbe" anlamına gelen bu terkip İmam Mâtürîdî tarafından "kişinin yaptığı kötülüğe kalben pişman olması, bir daha işlememeye azmetmesi, elini günahtan çekmesi, diliyle Allah'tan bağışlanma talep etmesi, daha önce günahla zevk kazandırdığı bedenini bu zevkten uzaklaşma yolunda kullanması" şeklinde açıklanmıştır (Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân, V, 181). Amel-i sâlihin bir âyette günahları giderdiği ifade edilirken (Hûd 11/114) diğer bir âyette kötülükleri iyiliklere çevirdiği belirtilmiştir (el-Furkān 25/70). Müfessirler, ilk âyetin müslümanın bir gün içinde işlediği küçük günahların -kul hakkı dışında-affedilebileceğini haber verdiğini kabul etmiştir (Taberî, XII, 171-174; Mâtürîdî, VII, 250-252). İkinci âyette ise küfür veya şirkten dönerek iman eden ve sâlih amel işleyen kimseler kastedilmektedir. Bunların seyyiatının hasenata tebdil edilmesine "kötülüklerden ibaret olan davranışlarının bu yeni dönemde iyiliklere dönüştürülmesi" biçiminde mâna vermek mümkündür (Taberî, XIX, 58-61).

Tövbe gerektiren günahların en büyüğünün inkâr ve şirk olduğu konusunda ittifak vardır. Gazzâlî bunun aşağısında kalan günahların büyükten küçüğe doğru derecelendirilmesini ve en küçük günahın belirlenmesini imkânsız görmektedir (İḥyâʾ, IV, 255-256). Bununla birlikte Gazzâlî ilâhî dinlerin ortaklaşa hedeflediği Allah'a yakın olma, can ve mal güvenliğini sağlama ilkelerinin ihlâl edilmesinin büyük günah sayıldığını belirtmekte ve hadiste yer alan yedi büyük günahın bu çerçeveye girdiğini söylemektedir (a.g.e., IV, 256-258). Onun işaret ettiği hadisin meâli şöyledir: "İnsanı mahvolmaya sürükleyen şu yedi şeyden kaçının: Allah'a ortak koşma, büyü yapma, Allah'ın dokunulmaz kıldığı cana haklı bir gerekçe olmadan kıyma, ribâ yeme, yetimin malını yeme, savaştan kaçma, kötülüklerden habersiz iffetli mümin kadınlara zina isnadında bulunma" (Buhârî, "Veṣâyâ", 23, "Ḥudûd", 44; Müslim, "Îmân", 145).

Âlimler, işlenen günahların tövbeden sonra amel defterinden silinmesi için tövbekârın bazı telâfilere girişmesinin gerektiğini belirtir. Günahlar kul hakkıyla ilgili

olmayıp sadece ilâhî haktan ibaretse ve bunların içinde kazâsı mümkün farz ibadetler varsa bunlar kazâ edilmelidir. Daha çok zâhir âlimlerinin benimsediği görüşe göre kasten terkedilen namazların kazâsının bulunmadığı söylenirse de büyük çoğunluk bunların da kazâ edilebileceğini belirtir (İbn Kayyim el-Cevziyye, s. 204-215). Kul hakkına yönelik günahlara gelince bu konuda aslolan Hz. Peygamber'in şu tâlimatıdır: "Müslüman kardeşinin malına veya şeref ve namusuna yönelik günah işleyen kimse altın ve gümüşün bulunmadığı gün gelmeden önce ondan helâllik dilesin. O gün, dünyada kötülük yapan kimsenin sevapları varsa haksızlığı kadar alınıp mağdura verilir, yoksa onun günahından alınıp berikine yüklenir" (Müsned, II, 435, 506; Buhârî, "Riḳāḳ", 48, "Meẓâlim", 10). Yapılan kötülükler helâllik sırasında hak sahibine haber verilir, rızasını alacak biçimde helâllik dilenir. Maddî veya mânevî bir zarara yol açılmışsa o tazmin edilir. İşlenen kötülük kişinin haysiyet ve şerefine yönelik olup kendisinin haberi yoksa tercih edilen görüşe göre bunları bildirip onu üzmek yerine genel anlamda özür dileyerek bağışlanma istenir. Ancak kişinin gıyabında yapılan onur kırıcı konuşmaların aksinin aynı mecliste söylenip telâfi yoluna gidilmesinin gerekli olduğu şüphesizdir (Kādî Abdülcebbâr, s. 799; İbn Kayyim el-Cevziyye, s. 119-121). Hak sahibinin

bulunamaması durumunda malî ödemeler vârislerine yapılır. Onların da bulunamaması halinde tercih edilen görüşe göre hak sahibi adına hayır yollarında harcanır veya devlete verilir. Gayri meşrû yollarla işlenip şahsî hak niteliği taşımayan zina gibi günahlar da aynı hükme tâbidir (Kādî Abdülcebbâr, s. 799; İbn Kayyim el-Cevziyye, s. 216-220).

Tövbe konusu günahlar doğrudan insanlara, toplum hayatına yönelikse bunların affa uğraması için mutlaka telâfi edilmesi gerekir. Meselâ bir yerde çalışan kişinin rüşvetle iş görmesi ya da yolsuzluk yapması durumunda haksız elde edilen bu kazancın hak sahibine iade edilmesi gerektiği gibi Hz. Peygamber'in şu beyanıda hatırlanmalıdır: "İslâm toplumunda güzel bir çığır açıp kendisinden sonra bu yolda iş görülen kimsenin amel defterine sonrakilere verilen sevabın aynısı yazılır; bunun yanında toplumda kötü bir çığır açıp sonraki dönemlerde ona göre davranılan kimse için de berikilere yazılan günahın aynısı yazılır (Müsned, IV, 357, 359-361; Müslim, "ʿİlim", 15, "Zekât", 69). İslâm'da kötü davranışlara ait cezaların bir amacı da ibret teşkil edip suç ve günahları ortadan kaldırmaktır. Tövbenin de böyle bir hedefi vardır. Buna göre sosyal hayatın bozulmasına yol açan günahların telâfisinin de sosyal bir nitelik taşıması gerekir. Tövbe edecek kimse haklarına tecavüz ettiği kişilerin haklarını iade etmeli, bu kişilerden alenen özür dilemeli ve kendisi gibi davranan kimseleri de uyarmalıdır. Emanet ve güven esasına dayalı olarak sosyal alanda ve kamu yönetiminde yetki ve sorumluluk üstlenen kimselerin suistimalde bulunması Kur'an'da "hıyanet" kavramıyla ifade edilmektedir. Etkisi ve tahrip alanı çok geniş olan bu günahların tövbesi ve telâfisi imkânsız denecek kadar zordur.

Bazı İslâm âlimleri kısmî tövbe üzerinde durmuş, büyük günahlardan birinin terkedilip diğerinin sürdürülmesini zehirin birini bırakıp diğerini içmeye benzeterek bu konudaki tövbenin geçerli olmayacağını söylemiştir (Kādî Abdülcebbâr, s. 714-715). Burada önemli olan kalbin bütün kötülüklerden nefret edip pişmanlık duymasıdır. Bu durum Mâtürîdî'nin kalbin ameli teorisine benzemektedir. Bu noktadan sonra iradenin nefisle mücadelesi gelir. Ayrıca kişilerin psikolojik durumuna göre kötü fiillerin hangisinin daha çok tahribat yaptığını tesbit etmek mümkün değildir. İşlenen bir günahın dünyevî cezası çekildiği takdirde âhirette bundan sorumlu olunmayacağına dair Hz. Ali yoluyla bir hadis nakledilmiştir (Müsned, I, 99, 159; İbn Mâce, "Ḥudûd", 33; Tirmizî, "Îmân", 11). Burada

da yine kalbin nedâmeti şarttır. Kur’an’da (Âl-i İmrân 3/90) iman ettikten sonra küfre saplanıp inkârda ısrar edenlerin tövbelerinin asla kabul edilmeyeceği belirtilir. Başka bir âyette (en-Nisâ 4/137) iman edip sonra inkâr edenler, sonra iman edip tekrar inkâr edenler ve nihayet inkârlarını arttıranların kesinlikle bağışlanmayacağı bildirilir. Burada tasvir edilen kişilerin ilâhî aftan mahrum kalışlarının iki sebebi vardır. Birincisi, yahudi ve hıristiyanlarda görüldüğü üzere kendi peygamberlerine ve öncekilere inandıkları halde daha sonra gelen Hz. Muhammed’i inkâr etmeleri, ikincisi iman edip tekrar küfre dönmeyi âdet haline getirmelerine sebep olan nifaklarıdır. Nisâ sûresinde bu husus belirtilmektedir (Taberî, V, 440-441; Mâtürîdî, II, 356-357; IV, 72-73). Tövbenin kabulünü engelleyen hususlardan biri de onun yapılış anıdır. Kur’ân-ı Kerîm’de Allah’ın kabul edeceği tövbenin bilgisizlik yüzünden işlenip hemen arkasından pişmanlık duyulan günahların tövbesi olduğu beyan edilmekte, ölüm sırasında yapılan tövbelerle imansız tövbelerin de bir işe yaramayacağı bildirilmektedir (en-Nisâ 4/17-18). Hz. Peygamber’den, ölüm sancılarının başladığı andan itibaren yapılan tövbenin kabul edilmeyeceğine dair hadisler rivayet edilmiştir (Müsned, II, 132, 153; İbn Mâce, “Zühd”, 30; Tirmizî, “Daʿavât”, 98). Gerek iman gerekse tövbe zihin ve kalbin, dolayısıyla iradenin katılımıyla meydana gelebilir. Ölüm halinin veya kıyametin kopmasının yaklaşması durumunda gayba olan iman şartı ile irade ortadan kalkar, günahın devam ettirilmesi de imkânsız hale gelir. Bu durumdaki insanın dinî değer taşıyacak herhangi bir davranışta bulunması söz konusu olmaz (Mâtürîdî, IV, 93-98).

Buhârî’nin el-Câmiʿu’ṣ-ṣaḥîḥ’inde “İstitâbetü’l-mürteddîn”, Müslim’de “Tevbe” bölümlerinin yanında Kütüb-i Sitte ile Dârimî’nin es-Sünen’inde yer alan “Du.âʾ”, “Ẕikir ve Duʿâʾ”, “Daʿavât”, “Riḳāḳ”, “Zühd”, “Cennet”, “Cehennem”, “Ḳıyâmet” bölümlerinde konuyla ilgili çok sayıda rivayet, ayrıca tövbeye dair âyetlerin tefsiri ve hadislerin şerhlerinde birçok açıklama mevcuttur. Tövbe hakkında müstakil eser telifi erken dönemlerden itibaren başlamış ve günümüze kadar devam etmiştir. Bu tür çalışmalardan bir kısmı şöylece sıralanabilir: İbn Ebü’d-Dünyâ, Kitâbü’t-Tevbe (bk. bibl.); Ebü’l-Kāsım İbn Asâkir, et-Tevbe ve siʿatü raḥmeti’llâh (nşr. Abdülhâdî Muhammed Mansûr, Beyrut 1417/1996); Muvaffakuddin İbn Kudâme (Kitâbü’t-Tevvâbîn: Kitâbü’t-Tevbe, nşr. George Makdisî, Dımaşk 1961); Takıyyüddin İbn Teymiyye, et-Tevbe (nşr. Abdullah Haccâl, Kahire 1990);

İbn Kayyim el-Cevziyye, Kitâbü’t-Tevbe (bk. bibl.). Yeni dönemde tövbe hakkında yapılan çalışmalar arasında Cevdet Kâzım el-Kazvînî’ye ait et-Tevbe fi’ş-şerîʿati’l-İslâmiyye ile (Bağdat 1975) Seyyid Muhammed b. Fethî’nin et-Tevbetü’n-naṣûḥ’u (Tanta 1986) sayılabilir. Erdoğan Fırat, Şahsiyetin Gelişmesinde Tevbenin Rolü adıyla bir doçentlik tezi çalışması hazırlamış (Ankara 1982), Mehmet Katar’ın Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm’da Tövbe adlı eseriyle (Ankara 1997) Asım Yapıcı’nın İslâm’da Tövbe ve Dinî Yaşayıştaki Yeri adlı kitabı (İstanbul 1997) doktora tezi olarak sunulmuştur. Leylâ Abdullah Hasan el-Cefrî et-Tevbe ve ârâʾü’l-ʿulemâʾi fîhâ (1405-1406, Câmiatü Ümmi’l-kurâ külliyyetü’ş-şerîa) ve Nebile Aslan Dinî İman Suç ve Tevbe (1992, UÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü) adıyla yüksek lisans çalışması yapmıştır.

Ali Dâvûd Muhammed Ceffâl et-Tevbe ve es̱erühâ fî isḳāṭi’l-ḥudûd fi’l-fıḳhi’l-İslâmî (Beyrut 1409/1989), Nihat Dalgın İslâm’da Tevbe ve Cezalara Etkisi (Trabzon 1996, 1997; Samsun 1999) adıyla birer eser yayımlamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü’l-Esîr, en-Nihâye (nşr. Râid b. Sabrî İbn Ebû Alefe), Amman, ts. (Beytü’l-efkâr ed-devliyye), s. 675; Kāmus Tercümesi, I, 150; Wensinck, el-Muʿcem, “tvb”, “ġfr” md.leri; Müsned, I, 99, 159, 289, 422-423, 433; II, 132, 153, 297, 304-305, 435, 506; III, 198; IV, 217, 357, 359-361, 395, 404; V, 331; VI, 387-390; İbn Ebü’d-Dünyâ, Kitâbü’t-Tevbe (nşr. Mecdî Seyyid İbrâhim), Kahire, ts. (Mektebetü’l-Kur’ân), s. 117; Taberî, Câmiʿu’l-beyân (Sıdkī Cemîl el-Attâr), Beyrut 1415/1995, V, 440-441; XII, 171-174; XIX, 58-61; Zeccâc, Tefsîru esmâʾillâhi’l-ḥüsnâ (nşr. Ahmed Yûsuf ed-Dekkāk), Beyrut 1395/1975, s. 61-62; Mâtürîdî, Teʾvîlâtü’l-Ḳurʾân (nşr. Ahmet Vanlıoğlu), İstanbul 2005, II, 356-357; IV (nşr. Mehmet Boynukalın), s. 72-73, 93-98; VII (nşr. Hatice Boynukalın), İstanbul 2006, s. 250-252; a.e. (nşr. Fâtıma Yûsuf el-Hıyemî), Beyrut 1425/2004, V, 181; Kādî Abdülcebbâr, Şerḥu’l-Uṣûli’l-ḫamse, s. 714-715, 799; Kuşeyrî, et-Taḥbîr fi’t-tez̠kîr (nşr. İbrâhim Besyûnî), Kahire 1968, s. 84; a.mlf., er-Risâle (nşr. M.

Abdurrahman el-Mar‘aşlî), Beyrut 1419/1988, s. 160; Gazzâlî, İḥyâʾü ʿulûmi’d-dîn, Beyrut 1417/1997, IV, 234-235, 242-243, 251-252, 255-258; İbn Kayyim el-Cevziyye, Kitâbü’t-Tevbe (nşr. Sâbir el-Betâvî), Beyrut 1412/1992, s. 15, 119-134, 204-220; Aclûnî, Keşfü’l-ḫafâʾ (nşr. Yûsuf b. Mahmûd el-Hâc Ahmed), Dımaşk 1422/2001, I, 406; Seyyid Mehdî Hâirî-Ali Refiî, “Tevbe”, DMT, V, 130-133; F. M. Denny, “Tawba”, EI² (İng.), X, 385.

Bekir Topaloğlu

FIKIH.

Şartları ve Hükmü. Fıkıh literatüründe tövbe ameli boyutuyla, doğurduğu hukukî sonuçları, özellikle de cezaya etkisi yönüyle ele alınır. Fakihler tövbenin şartlarını şöyle sıralamıştır: Günahı hemen terketmek, yapılan günahtan dolayı pişman olmak, ileride bir daha aynı günahı işlememeye azmetmek. Günah kul hakkını içeriyorsa hakkın sahibine geri verilmesi veya helâllik dilenmesi gerekir. Öte yandan bazı günah ve suçlardan tövbe etmek için kefâret şart koşulmuştur (bk. KEFÂRET). Yerine getirilmemiş malî ibadetlerde tövbe hakkın sahiplerine verilmesiyle gerçekleşir; meselâ ödenmemiş zekâtın veya kefâretlerin karşılığı ödenir. Kul haklarında hakkın sahibine iadesi imkân ölçüsünde yapılır. Çalınmış veya gasbedilmiş mal mevcutsa aynen iade edilir; mevcut değilse misli veya kıymeti verilir. Bu da mümkün değilse güç yetirildiği zaman hakkı sahibine ödemeye niyet edilmelidir. Eğer hak sahibi bulunamıyorsa fakirlere tasadduk edilip bulunduğu zaman sahibine kıymetini tazmin etmeye niyetlenmelidir. Kısas gerektiren bir suç işlenmişse fâil hak sahibine hakkını alma imkânını vermelidir. Zina ve şarap içme gibi Allah hakkı olan bir günahın işlenmesi durumunda pişmanlık duyarak bir daha aynı suçu işlememeye azmetmek yeterlidir. Tövbenin kabulü için bu tür günah ve suçları hâkim önünde ikrar etmek gerekmez. Bazı fakihler, suçun işlendiği bilgisi yayılmışsa kişinin ikrar etmesinin efdal olacağını söylemişse de çoğunluk ikrar etmemenin her hâlükârda efdal sayılacağı görüşündedir. Bu konuda Hz. Peygamber'in had suçu işleyenleri suçlarını gizlemeye teşvik etmesi (el-Muvaṭṭaʾ, “Ḥudûd”, 12) ve suçunu ikrar edenleri ikrarlarından dönmeye yönlendirmesi (Buhârî, “Ḥudûd”, 27-29; Ebû Dâvûd, “Ḥudûd”, 9) çoğunluk görüşünün delilleridir. Yanlış itikaddan tövbe etmek onu terkettiğini açıklamak ve doğrusuna iman

etmekle olur.

İleride aynı günahın işlenmemesine azmedildikten sonra aynı günah işlenirse çoğunluğa göre, “Günahtan tövbe eden hiç günahı olmayan kimse gibidir” hadisi gereği (Tirmizî, “Ḳıyâmet”, 49) önceki tövbe bozulmuş olmaz; ancak bazı âlimler, müslüman olan kâfirin irtidad etmesi durumunda önceki küfrünün günahının da avdet etmesine kıyasen bu durumda tövbenin bozulmuş sayılacağını ve önceki günahın avdet edeceğini belirtmiştir. Bazı âlimlerse günahın tekrar işlenmemesini önceki tövbenin sıhhati açısından olmasa da tövbenin kemali ve faydası bakımından şart saymıştır. Tövbenin hukukî sonuçlarının bulunduğu durumlarda tövbenin üzerinden bir müddet geçip kişinin halinin düzeldiğinin görülmesi şart kabul edilmiştir. Çoğunluğa göre bazı günahları işlemeye devam ederken başka günahlardan tövbe etmek geçerlidir. Günahlar büyüklük-küçüklük ve sayı bakımından farklılaşabildiği gibi tövbe de bölünebilir ve günahlar için ayrı ayrı tövbe yapılabilir. Bazı günahları sürdürdüğü halde müslüman olan gayri müslimin Müslümanlığı geçerli sayıldığı gibi aynı durumdaki müslümanın günahlarının bir kısmından tövbe etmesinin de geçerli sayılması gerektiği ifade edilmiştir. Bir kısım âlimler, günahların bir bölümüne devam ederken bir bölümüne tövbe etmenin geçerli olmayacağını ifade etmiş bazıları da aynı tür günahları tek bir günah saymış ve aynı tür içindeki günahların bir kısmını işlemeye devam edip bir kısmından tövbe etmenin geçerli sayılmayacağını belirtmiştir.

Bazı fakihler tövbeyi üçüncü şahısların hakkını göz önüne alarak içten (fi’l-bâtın) ve dıştan (fi’z-zâhir) veya içsel (bâtıne) ve hukuksal (hükmiyye) olmak üzere ikiye ayırmıştır. Birincisi Allah ile kul arasındaki tövbedir. O günahı işleyen hariç kimseye zarar vermemesi ve kul hakkını ihlâl etmemesi kaydıyla içki içmek ve yalan söylemek, namaz ve oruç gibi bedenî ibadetleri terk ve ihmal etmek gibi günahlardan tövbe bu kısma dahildir. Ancak yerine getirilmeyen namaz ve oruç gibi bedenî ibadetler tövbeden sonra kazâ edilmeli, bazı durumlarda fidye ödenmelidir. İkincisi ise, kul hakkını ilgilendiren ve hukukî sonucu olan günahlardan tövbedir. Bu kısma giren tövbede ihlâl edilen hakkın iadesi, verilen zararın tazmini de şarttır. Meselâ fakirin hakkı olan zekâtı ödememek, başkasının malını gasbetmek gibi günahlardan tövbede hakkın sahibine iadesi gerekir. Öte yandan fâsık sayılmayı gerektiren bir günahı işleyen kişinin adalet vasfını

yeniden kazanması, nikâhta veli olabilmesi, şahitliğinin mahkeme tarafından kabul edilmesi, kısaca tövbenin hukuken muteber sayılması için fakihlerin bir kısmı altı ay veya bir sene geçmesi yahut düzelme alâmetlerinin görülmesi gibi şartlar ileri sürmüştür. İşlenen günah kazif veya yalancı şahitlikse kişinin kendini yalanlaması gerekir.

Cezalara Etkisi. Suça niyetlenen kişinin suçun işlenmesinden önce kendi isteğiyle suçtan vazgeçmesi durumunda yalnız suça niyet etmesi sebebiyle ceza verilmez. Ancak niyet durumunu aşıp bazı hareketlerde bulunduğu takdirde o ana kadar yaptığı hareketler bir suç teşkil ediyorsa bunların cezası uygulanır. Fâil, suçun işlenmesi yönünde icra hareketlerini tamamlayıp kötü neticeyi de gerçekleştirdikten sonra yakalanmadan önce veya sonra pişman olduğunda suçun cezasının infaz edilip edilmeyeceği fakihler arasında tartışılmıştır. Büyük çoğunluğa göre tövbenin cezayı düşürmedeki etkisi kul haklarına yönelik suçlarda değil Allah (kamu) haklarına yönelik suçlarda söz konusudur ve bu konu da İslâm ceza hukukunda cezaların tâbi tutulduğu had, kısas ve ta‘zîr şeklindeki üçlü ayırıma göre ele alınmıştır.

a) Had Cezalarında. Fakihler tövbenin bazı had cezalarının düşmesine etkisinde ittifak ederken bir kısmında ihtilâf etmiştir. Eşkıyalık suçunda suçlunun yakalanmadan önce tövbe etmesinin had cezasını düşüreceğinde fakihler arasında görüş birliği vardır. Bu hususta delil gösterilen âyette, “Ancak kendilerini ele geçirmenizden önce tövbe edenler olursa bilin ki

Allah çok bağışlayan ve çok merhamet edendir” buyrulur (el-Mâide 5/34). Büyük çoğunluğa göre tövbe kişisel haklara karşı işlenen suçların cezasını düşürmediğinden, eşkıyalık esnasında gasp, yaralama veya öldürme eyleminde bulunan suçlular yakalanmadan önce tövbe etmiş olsalar dahi işledikleri bu suçlardan ve verdikleri zararlardan dolayı sorumludurlar. Had grubunda yer alan ve Allah hakkına müteallik yönü ağır basan hırsızlık, zina ve içki içme suçlarının cezaları da çoğunluğa göre tövbe ile düşmez; bu durum ister olay hâkime intikal etmeden önce ister sonra olsun hüküm değişmez; çünkü ceza işlenen suçun kefâretidir. Fakihlerin bir kısmına göre ise eşkıyalık suçuna kıyasen yakalanmadan önce yapılan tövbe bu had cezalarını da düşürür. Suçlunun yakalandıktan sonra yapacağı tövbenin de cezayı düşüreceği görüşünde olan fakihler vardır. Zina iftirası (kazf)

suçunun cezası daha çok kişisel hakları ilgilendirdiği için tövbeyle düşmez; fakat çoğunluğa göre mağdurun affetmesiyle ceza düşer. İnsanın şahsiyetini rencide eden bir suç olması sebebiyle zina iftirasında bulunan kimsenin (kāzif) tövbesinin kabulü için iftirada bulunduğu kimseyle (makzûf) helâlleşmesi gerekir. Hz. Peygamber, “Kardeşinde malı ve namusuyla ilgili bir hakkı bulunan kimse kıyamet gelmeden önce onunla helâlleşsin” buyurmuştur (Buhârî, “Meẓâlim”, 10). Öte yandan kāzife verilen şahitlikten men cezasının tövbeyle düşüp düşmeyeceği tartışmalıdır. Hanefîler’e göre suçlu hadden önce tövbe ederse şahitliği kabul edilir, hadden sonra yapılan tövbe ebediyen kabul edilmez ve bu had cezasının bir parçası sayılır. Çoğunluğa göre suçlu kazf haddinden önce veya sonra tövbe ederse şahitlikten men cezası düşer. Fakihler, irtidad suçunun cezasının mahkeme öncesi veya sonrasında yapılan tövbe ile düşeceğinde ittifak etmiştir. Sözlükte “bir kimsenin tövbe etmesini istemek” anlamına gelen “istitâbe” fıkıh terimi olarak irtidad, zındıklık, sihir ya da bazı farzları kasten terketmek gibi durumlarda bu fiilleri işleyen kimseler için belirlenen cezaları uygulamadan önce onları tövbe etmeye çağırmayı ifade etmektedir. Mürtedin tövbesinin mahkeme tarafından talep edilmesinin gerekip gerekmediği, gerekiyorsa bunun süresinin ne olacağı konusunda fakihler farklı görüşlere sahiptir. İrtidad suçunun tekerrürü halinde fakihlerin bir kısmı tövbenin kabul edilmeyeceği görüşünde iken çoğunluk bu durumda da tövbenin kabul edileceğini, ancak fâilin samimiyeti görülene kadar hapis vb. ta‘zîr cezalarının gündeme gelebileceğini belirtmiştir.

b) Cinayetlerde. Kısas ve diyet kul hakkı ağırlıklı cezalar sayıldığından fakihler, tövbenin öldürme ve yaralama suçlarının cezalarında herhangi bir etkisinin bulunmadığı konusunda ittifak halindedir. “Kim bir mümini kasten öldürürse onun cezası, içinde devamlı kalmak üzere cehennemdir; Allah ona gazap ve lânet etmiş ve onun için büyük bir azap hazırlamıştır” âyetini (en-Nisâ 4/93) ve, “Allah’ın bütün günahları affedeceği umulur; ancak kâfir ölen kimseyi veya bir mümini kasten öldüreni Allah affetmez” hadisini (Ebû Dâvûd, “Fiten”, 6) delil gösteren bazı âlimler insan öldürmenin uhrevî cezasının tövbeyle düşmeyeceğini söylemektedir. Fakat büyük çoğunluk insan öldürmenin uhrevî cezasının tövbeyle düşebileceğini, “Ey kendilerine kötülük edip aşırı giden kullarım! Allah’ın rahmetinden ümidinizi kesmeyin; doğrusu Allah günahların hepsini bağışlar” âyetine (ez-Zümer 39/53), doksan dokuz kişiyi öldürüp tövbe eden kişinin konu edildiği hadise

(Buhârî, “Enbiyâʾ”, 54; Müslim, “Tevbe”, 46) vb. naslara dayanarak kabul etmiştir. c) Taʿzîr Cezalarında. Kul hakkı olan sövme ve darbetme gibi taʿzîr cezası gerektiren suçlar hak sahibiyle helâlleşilmedikçe tövbe ile düşmez. Allah hakkı sayılan, ramazan ayında kasten oruç bozma, faiz yeme ve kumar oynama gibi fiiller için öngörülen taʿzîr cezaları ise tövbe ile düşmektedir. d) Şahitliğin Kabulünde. Şahitliğin kabulü için adalet vasfı şart görüldüğünden büyük günah işleyen veya küçük günahlarda ısrar eden kişinin adalet vasfını yitireceği ve tövbe etmedikçe şahitliğinin kabul edilmeyeceği ittifakla benimsenmiştir. Kazf suçunu işleyenin tövbesinin şahitlik yönünden kabulü ise tartışmalıdır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Hazm, el-Muḥallâ (nşr. Abdülgaffâr Süleyman el-Bündârî), Beyrut 1408/1988, XII, 14-23; Serahsî, el-Mebsûṭ, IX, 176; Gazzâlî, İḥyâʾ (Beyrut), IV, 3-4; Kâsânî, Bedâʾiʿ, VII, 96; İbn Rüşd, Bidâyetü’l-müctehid, Kahire 1401/1981, II, 443, 457-458; Muvaffakuddin İbn Kudâme, el-Muġnî (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî-Abdülfettâh M. el-Hulv), Kahire 1406/1986, XII, 483-485; Kurtubî, el-Câmiʿ, III, 47; V, 85; VI, 158; XII, 177; Şehâbeddin el-Karâfî, el-Furûḳ, Kahire 1347 → Beyrut, ts. (Âlemü’l-kütüb), IV, 181; İbn Kayyim el-Cevziyye, İʿlâmü’l-muvaḳḳıʿīn (nşr. Tâhâ Abdürraûf Saʿd), Beyrut 1973, II, 97-98; İbnü’l-Hümâm, Fetḥu’l-ḳadîr, V, 428-429; Şirbînî, Muġni’l-muḥtâc, IV, 183-184; İbn Âbidîn, Reddü’l-muḥtâr (Kahire), IV, 116; Abdülazîz Âmir, et-Taʿzîr fi’ş-şerîʿati’l-İslâmiyye, Kahire 1389/1969, s. 516-521; Abdülkādir Ûdeh, et-Teşrîʿu’l-cinâʾiyyü’l-İslâmî, Kahire 1977, I, 351-355, 773; II, 728; Ahmed Fethî Behnesî, es-Siyâsetü’l-cinâʾiyye fi’ş-şerîʿati’l-İslâmiyye, Beyrut 1403/1983, s. 115-143; a.mlf., el-Mevsûʿatü’l-cinâʾiyye fi’l-fıḳhi’l-İslâmî, Beyrut 1412/1991, IV, 363; Bilmen, Kamus2, III, 303-304; Ali Dâvûd M. Ceffâl, et-Tevbe ve es̱erühâ fî isḳāṭi’l-ḥudûd fi’l-fıḳhi’l-İslâmî, Beyrut 1409/1989; M. Ebû Zehre, el-Cerîme, Kahire, ts. (Dârü’l-fikri’l-Arabî), s. 230, 241-248; Nihat Dalgın, İslâm’da Tövbe ve Cezalara Etkisi, Samsun 1999; M. Cevat Akşit, İslâm Ceza Hukuku ve İnsânî Esasları, İstanbul 2000, s. 70, 143-145; Hâmid Mahmûd Şemrûh, “et-Tevbe ve es̱erühâ fî

suḳūṭi’l-ʿuḳūbe”, Mecelletü Külliyyeti’ş-Şerîʿa ve’d-dirâsâti’l-İslâmiyye, II/2, Mekke 1396-97, s. 137-152; Yaşar Yiğit, “İslâm Ceza Hukukunda Af ve Pişmanlığın (Tövbe) Cezalara Etkisi”, Diyanet İlmî Dergi, XXXVII/3, Ankara 2001, s. 61-74; Abdullah b. Süleyman el-Matrûdî, “Es̱erü’t-tevbe ʿalâ ʿuḳūbeti’l-ḳaẕf fi’l-fıḳhi’l-İslâmî”, Mecelletü’l-Buḥûs̱i’l-İslâmiyye, sy. 66, Riyad 1423/2002, s. 251-336; R. A. Nicholson, “Tevbe”, İA, XII/1, s. 204; “Tevbe”, Mv.F, XIV, 119-133; F. M. Denny, “Tawba”, EI² (İng.), X, 385.

Emine Gümüş Böke

TASAVVUF.

Tasavvufî eserlerde tövbenin tariflerinden, çeşitlerinden, derecelerinden, faziletinden, lüzumundan, mahiyetinden, kapsamından, özelliklerinden, hükümlerinden, şartlarından, rükünlerinden, neticelerinden, faydalarından, kabul edildiğine dair alâmetlerden ve tövbekârların hallerinden geniş biçimde bahsedilmiş, dikkate değer psikolojik tahliller, açıklamalar, yorumlar ve değerlendirmeler yapılmıştır (Muhâsibî, er-Riʿâye, s. 68, 148, 360; Bedʾü men enâbe ilallāh, s. 344-350; el-Ḳaṣd, s. 222; Ebû Tâlib el-Mekkî, I, 364-394; Gazzâlî, İḥyâʾ, IV, 3-49).

Tövbe tasavvufta çeşitli şekillerde tarif edilmiştir. Bu tarifler tövbenin yönünü ve niteliklerini göstermesi bakımından önem taşır. Sehl et-Tüsterî, “Tövbe kulun günahını unutmamasıdır” derken Cüneyd-i Bağdâdî tövbeyî, “Kulun günahını unutmasıdır” şeklinde tarif etmiştir. Sehl’in tarifi henüz sülûkün başında olan ve günaha bulaşması ihtimali bulunan müridlerle, Cüneyd’in tarifi, Allah’ın büyüklüğü düşüncesine dalan ve O’nu zikretme halinde bulunan hakikat ehli ve âriflerle ilgilidir. Cüneyd’e göre kulun tövbeden önceki günahkâr olma durumu cefa hali, tövbeden sonraki durumu ise vefa/safâ halidir. Allah bir kuluna tövbe etmeyi nasip ederek ona yakınlığını lutfederse bu halde kulun aklını geçmişte işlediği günahlara takmaması, onları unutup sadece Allah’ın nimet ve ihsanlarını düşünmesi gerekir (Kelâbâzî, s. 92; Kuşeyrî, s. 259; Hücvîrî, s. 381). Günahlardan ve kötülüklerden tövbe edenle hatalardan ve gafletten tövbe eden,

amel ve ibadetleri dikkate alıp bunları gözünde büyütme halinden tövbe edenler birbirinden farklıdır.

Tövbe tasavvufî makamların ve menzillerin ilkidir. Bu sebeple "bâbü'l-ebvâb" (ana kapı) diye adlandırılır. Tasavvufî hayata tövbe kapısından girilir; takvâ, zühd, fakr, sabır, tevekkül ve rızâ gibi makamlarda tövbenin önemi artar ve bu durum sâlik son nefesini verinceye kadar devam eder. Sahih ve muteber bir şekilde tövbe etmeyen sâlikin mânevî halleri sahih ve muteber sayılmaz. Bu makamdaki zafiyet ve eksiklik ondan sonra gelen bütün hal ve makamları olumsuz yönde etkiler. Bazı sûfîler tövbe makamından önce yakaza/intibah menzilinden bahseder. Yakaza sâlikin içinden gelen bir etkiyle silkinerek gaflet ve gevşeklik haline son vermesi, kendine gelmesi, aklını başına toplaması, tövbe ve istiğfar etmesidir; yakaza makam değil haldir. İçten gelen bir kıpırdanma olmadan bir insanın ciddi ve samimi bir şekilde tövbe etmesi mümkün değildir. Sâlik bazan dış sebeplerden etkilenerek intibaha gelebilir. Yakaza tövbenin temeli, tövbe yakaza halinin sürekli ve kalıcı bir duruma gelen şeklidir.

Hücvîrî hatadan doğru olana, doğru olandan daha doğru olana ve nefisten Hakk'a dönme şeklinde üç türlü tövbenin bulunduğunu belirttikten sonra birincisine avamın, ikincisine havassın tövbesi der ve üçüncüsüne muhabbet derecesindeki tövbe adını verir. Hak Teâlâ'nın tecellisi karşısında kendinden geçen Hz. Mûsâ'nın kendine gelince, "Tövbe ettim, sana döndüm" demesi (el-A'râf 7/143) doğru olandan daha doğru olana dönüştür ve himmet ehlinin tövbesidir. Hz. Mûsâ'nın kendi iradesiyle Allah'ı görmeyi arzulaması onun hakkında tövbeyi gerektiren bir eksiklik olmuştur. Hz. Peygamber'in, "Bazan kalbimi bir perde bürüdüğünden günde 100 defa istiğfarda bulunduğum olur" sözü (Müslim, "Ẕikir", 41-42; Ebû Dâvûd, "Vitir", 26) muhabbet derecesindeki tövbeyle ilgilidir. Resûl-i Ekrem sürekli Allah'a yükselme ve yakınlaşma halindeydi, bir üst dereceye ulaştığında alttaki derecenin üstteki dereceyi kapatan bir örtü olduğunu farkediyordu. Kendinden Hakk'a dönüp devamlı yükseldiğinden tövbesi de devamlıydı (Kuşeyrî, s. 194; Hücvîrî, s. 383). Hakikat ehli denilen ârifler öyle bir hal yaşarlar ki bu halde iken Allah'tan ve O'nun tecellilerinden başka hiçbir şey göremezler. Bu durumda kendileri fenâ halindedir, varlıkları yok hükmündedir. Kendilerinde varlık görmeleri bir tür günah sayıldığından, "Senin varlığın başka bir günahla kıyaslanmayacak bir

günahtır” derler.

Allah’ın tevvâb, gaffâr, gafûr, afüv gibi isimleriyle ilişkili olması bakımından tövbenin ilâhî boyutu üzerinde de durulur (Gazzâlî, el-Maḳṣadü’l-esnâ, s. 54, 74, 101). Allah’ın tevvâb oluşu kuluna tövbe etmeyi kolaylaştırması, ona af ve mağfiret kapısını açmasıdır. Bunun neticesinde kulun O’na dönmesi tövbedir. Tövbe Allah’ın kuluna, kulunun da O’na dönmesidir. Allah’ın kuluna dönmesi ona tövbeyi nasip etmesi, kulun rabbine dönmesi işlediği günahtan ve yaptığı kötülükten dolayı O’ndan af dilemesidir. Ebû Hafs, “Tövbe O’ndadır, O’ndandır” derken bunu kasteder. Tövbe kulun Allah’a dönüşüdür, ancak bunu kula nasip eden ve onu buna muvvaffak kılan Allah’tır (Kuşeyrî, s. 254, 262). Kendilerine karşı hatalı ve kötü davrananların özürlerini kabul edenler Allah’ın tevvâb ismine mazhar olmuşlardır. “İki günü eşit olan mümin aldanmıştır” hadisini zikreden Ebû Tâlib el-Mekkî (Ḳūtü’l-ḳulûb, I, 173), müminin sürekli biçimde kendini geliştirmek suretiyle her gün Allah’a biraz daha yaklaşması gerektiğini, bunun da tövbe ile gerçekleşeceğini söyler. Sûfîler yapılan haksızlık, kötülük ve hatalardan, işlenen günahlardan tövbe etmek gerektiğini, ancak daha iyi ve daha doğru olanı gerçekleştirme imkânına sahip kişilerin daha iyi olanı yapmamalarının tövbeyi gerektiren bir kusur olduğunu belirtir. Kur’an’da zikredilen “ebrâr” (el-İnfitâr 82/13) iyi insanlar, “mukarrebûn” (el-Vâkıa 56/11) Allah’ın yakınlığını kazanmış daha iyi insanlardır. Sûfîlere göre ebrârın sevap kazandıran amellerini mukarrebler işlerlerse günaha girmiş olurlar (Serrâc, s. 68; Kuşeyrî, s. 195; Hücvîrî, s. 383).

Sûfîler yalnız dille yapılan tövbeye “yalancıların tövbesi” demişler ve bunun fâsid bir tövbe olduğunu söylemişlerdir. Râbia el-Adeviyye’nin, “Tövbe, tövbeden tövbedir” sözü gönülden gelmeyen ve sözden ibaret kalan fâsid tövbeyi ifade eder (Kuşeyrî, s. 260). Takvâ ehlinin dil ve kalple yaptığı tövbe sahih; dil, kalp ve bedenle yaptığı tövbe ise daha sahih bir tövbedir. Avamın, havassın ve âriflerin tövbesi birbirinden farklıdır. Zünnûn’a göre avam günahtan, havas gafletten tövbe eder (Serrâc, s. 68; Kuşeyrî, s. 260; Hücvîrî, s. 385). Ebü’l-Hüseyin en-Nûrî’nin, “Tövbe Allah dışında her şeyden (mâsivâ) tövbe etmektir” sözü (Serrâc, s. 68) âriflerin tövbesine işaret eder. İbn Atâ, Allah’ın azabından korkan kulun tövbesine “inâbe tövbesi”, O’nun kereminden hayâ eden kulun tövbesine “isticâbe tövbesi” adını vermiştir (Kelâbâzî, s. 141; Kuşeyrî, s. 261; Hücvîrî, s. 385).

Pişmanlığın ilk adımı tövbe, ikinci adımı inâbe, sonu evbedir diyen sûfîler de vardır. Bu bağlamda Allah'ın azabından korkanın hali tövbe, azabından korkmakla beraber sevap umanın hali inâbe, sadece emrini gözetenin hali evbe terimiyle ifade edilir. Tövbe müminlerin, inâbe evliyanın, evbe peygamberlerin makamıdır (en-Nûr 24/31; Sâd 38/30, 44; Kāf 50/33). Tövbe büyük günahlardan, inâbe küçük günahlardan, evbe nefisten Hakk'a dönüştür. Herevî inâbeyi tövbeden ayrı bir menzil olarak görür. Tövbe makamını sağlıklı bir şekilde gerçekleştiren sâlik inâbe menziline ulaşır. Allah sevgisi, Allah'a itaat, O'na yönelme ve O'ndan başkasından yüz çevirme inâbenin özünü oluşturur. Kul elest bezminde yaptığı ahde bağlı kalarak sözle Hakk'a döndüğünü ifade ettikten sonra buna göre davranıp inâbe sahibi olabilir (Herevî, s. 6). Kur'an'da, "Rabbinize inâbe ediniz, dönünüz" buyurulmuştur (ez-Zümer 39/54). İnâbe "sâlikin Hakk'a gönül vermesidir" şeklinde de tarif edilmiştir. Bir mürşide gönülden bağlanmaya ve ondan el almaya da inâbe denir.

BİBLİYOGRAFYA

Muhâsibî, er-Riʿâye li-ḥuḳūḳıllâh (nşr. Abdülhalîm Mahmûd-Abdülkādir Ahmed Atâ), Kahire 1390/1970, s. 68, 148, 360; a.mlf., Bedʾü men enâbe ilallāh (Muhâsibî, el-Veṣâyâ içinde, nşr. Abdülkādir Ahmed Atâ), Beyrut 1406/1986, s. 344-350; a.mlf., el-Ḳaṣd ve'r-rücûʿ ilallāh (a.e. içinde), s. 222; Serrâc, el-Lümaʿ, s. 68-69; Kelâbâzî, Taarruf (Uludağ), s. 92, 141-142; Ebû Tâlib el-Mekkî, Ḳūtü'l-ḳulûb, Kahire 1961, I, 173, 364-394; Sülemî, Ṭabaḳāt, s. 69; Kuşeyrî, er-Risâle, s. 194, 195, 254-262; Hücvîrî, Keşfü'l-maḥcûb, Tahran 1338, s. 378, 381, 383, 385; Herevî, Menâzil, s. 6; Gazzâlî, İḥyâʾü ʿulûmi'd-dîn, Kahire 1358/1939, IV, 4-59; a.mlf., el-Maḳṣadü'l-esnâ, Kahire 1322, s. 54, 74, 101; Ebû Mansûr el-Abbâdî, Ṣûfînâme (nşr. Gulâm Hüseyin Yûsufî), Tahran 1347, s. 50-54; Şehâbeddin es-Sühreverdî, ʿAvârifü'l-maʿârif, Beyrut 1966, s. 475-487; Muhyiddin İbnü'l-Arabî, el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye, Kahire 1293, II, 183-190; Necmeddîn-i Dâye, Mirṣâdü'l-ʿibâd (nşr. M. Emîn Riyâhî), Tahran 1365, s. 257; İbn Kayyim el-Cevziyye, Medâricü's-sâlikîn, Kahire 1403/1983, I, 198 vd.; İsmâil Rusûhî Ankaravî, Minhâcü'l-fukarâ, Bulak 1256/1840, s. 139; Zekî Mübârek, et-

Taṣavvufü'l-İslâmî fi'l-edeb ve'l-aḫlâḳ, Kahire 1954, II, 144; Seyyid Sâdık-ı Gûherîn, Şerḥ-i Iṣṭılâḥât-ı Taṣavvuf, Tahran 1368, II, 71; IV, 229.

Süleyman Uludağ

Diğer Dinlerde.

Tarihten günümüze dinlerin hemen hepsinde insanın nihaî kurtuluşu üzerinde durulmakta, bu hususta birtakım açıklamalar yapılmaktadır. Bunlara göre insanın yapması ve yapmaması

gereken davranışlar vardır. Ancak insan, bazan dinlerin kendisine önerdiği kurtuluşu sağlayıcı davranışlar yerine yanlış davranışlarda bulunmakta, bu sebeple nihaî kurtuluşunu tehlikeye atmanın yanında Tanrı'nın gazabını celbetmektedir. Dinler insanın, bu tür olumsuz fiilleri ve kötü davranışları terkedip hatalarını telâfi edecek şeyler yapmasını telkin etmektedir. Dinlerin, mensuplarının kötü hareketlerinin sonuçlarını ortadan kaldırmak amacıyla önerdiği davranışlar İslâmî terminolojide tövbe diye adlandırılmaktadır. Fakat bütün dinler aynı türden bir tövbe anlayışını benimsemememekte, Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm gibi semavî dinler tövbeye yönelirken Çin ve Hint coğrafyasında yaygın dinler, tövbeden ziyade kötü fiilin sonuçlarını gidermeyi hedefleyen ve tövbenin bir unsuru olan kefâret türü davranışlara önem vermektedir. Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm, tövbeyle her türlü günahın neticesinin ortadan kalkacağını kabul ederek tövbeyi dinî hayatın âdeta merkezine koyarken bireysel kurtuluşu ön planda tutan Hint ve Çin kökenli dinler tövbe amaçlı dinî uygulamalara daha az yer vermektedir. Buna rağmen günümüzde dinlerin hemen tamamında bir tövbe anlayışı ve bu amaçla yapılan uygulamalar bulunmaktadır.

Çin'in geleneksel inancı Konfüçyüsçülük'e göre işlenen her günahın mutlaka bir karşılığı vardır. Günahın karşılığında çekilecek ceza, genellikle ölüm sonrasında ve öteki âlemde değil dünyada uygulanacak bir ceza olarak görülmektedir. Bu sebeple günah işleyen kişinin günahının karşılığını ödeyip bunu telâfi etmeye çalışması gerekir. Günah işleyen kişi önce oruç tutup dinen temiz hale gelmeli, ardından işlediği günahın affı için kurban kesmelidir (Budda, s. 372-373). Japon dini Şintoizm'de kötülük ve günah

ahlâkî bir sorun olmaktan çok bir kirlenme şeklinde görülmektedir. Bunun için Şinto inancını benimseyenler kötü fiillerin çaresinin arınma ritüellerinde bulunduğuna inanmakta ve arınmaya yönelik birçok ritüeli yerine getirmektedir. Bunların en önemlisini "oho-harahe" âyini oluşturmaktadır. Altı ayda bir yapılan bu âyinde kişi âyinden birkaç gün önce tapınaktan beyaz bir kâğıt alarak bunu gömlek şeklinde keser ve üzerine kimlik bilgilerini yazar. Daha sonra bu kâğıdı bütün vücuduna sürüp nefesini üflemek suretiyle günahını ona geçirir ve kâğıdı tapınağa götürür. Bu kâğıtlar tapınaktaki arınma töreni sırasında siyah bir masada toplanır, ardından bir kayığa konularak denize atılır, böylece arınma töreni tamamlanmış olur.

Hint yarımadasının en yaygın ve en eski dini Hinduizm'de günah dünyanın nizamına karşı işlenmiş bir suç olarak görülmektedir (Schimmel, s. 77). Bu dinde işlenen her günahın karma inancı gereğince tenâsüh çemberinin süresini uzatacağı ve zorlaştıracağı kabul edildiğinden (ERE, V, 659) Hindular, hemen her türlü sıkıntının kaynağı diye gördükleri günahlardan kurtulmaya büyük önem verir ve günahların sonuçlarını ortadan kaldırmak için çeşitli kefâretler uygular. Hinduizm'de günahtan vazgeçerek arınma çok önemli görüldüğü için erken dönem Hint kutsal metinlerinden olan Samaveda'da tövbe ve kefâret konusuna temas edilmiş (a.g.e., a.y.), sonraki dönemin metinlerinden Manu kanunlarında da günahtan pişmanlık ve arınma amaçlı kefâret uygulamaları üzerinde durulmuştur (Budda, s. 159). Kutsal metinlerdeki bu vurgu sebebiyle Hinduizm'de günahtan tövbe maksadıyla kurban törenlerine büyük önem verilmiş, bilhassa at kurbanlarının günah yüzünden öfkelenen tanrıları yatıştıracağına inanılmıştır. Günümüz Hinduizm'inde de tövbe ve günahtan arınmak için kutsal bilinen sularda yıkanılmakta, oruç tutulmakta, bazı mekânlar ziyaret edilmekte, fakirlere yardımda bulunmakta ve kutsal bilinen hayvanlara hizmet edilmektedir. Hinduizm'in toplumsal kast anlayışına ve çok tanrıcılığına tepki olarak ortaya çıkan Jainizm'de kastsız, tanrısız ve duasız bir din anlayışı savunulmuştur. Bu dinin temel amacı Hint dinlerinin ortak karakteri olan tenâsühten kurtulmaktır. Dolayısıyla Jainizm dünyayı küçümseyen bir zühd hayatını benimsemekte ve manastır yaşamına önem vermektedir. Bu dinde günahın yol açtığı karma inancından kurtulmak için manastırlarda günah itiraflarında bulunulmakta ve çeşitli kefâret uygulamaları gerçekleştirilmektedir (Parrinder, s. 67). Manastır dışındaki

Jainistler tövbe etmek, günah itirafında bulunmak ve bazı yiyecekleri belirli zamanlarda tüketmemekle işledikleri günahlardan kurtulacaklarına inanmaktadır.

Hint kökenli bir başka din olan Budizm'de de karma anlayışı esas alınmakta, her işin, her fiil ve davranışın kaynağı şeklinde görülen bu olgudan kurtuluşun imkânsızlığına inanılmaktadır. Buna göre işlenen her günahın karşılığı (karma) mutlaka görülecektir. Bu konuda herhangi bir ilâhî veya beşerî yardım söz konusu değildir; dolayısıyla geleneksel anlamda tövbenin de bir mânası yoktur. Ancak yine de işlenen günahları affettirecek bazı davranışlarda bulunulur. Bu amaçla Budist rahipleri on beş günde bir bölgesel toplantılar düzenler ve bir çeşit tövbe ritüeli diye adlandırılabilecek alenî günah itirafları olur. Ayrıca yalnız erkek rahiplerin katıldığı, en kıdemli veya en yaşlı rahip tarafından gerçekleştirilen yıllık alenî itiraf uygulamaları icra edilir. Başrahip bu itiraf törenlerinde elindeki günah listesini büyük günahlardan başlayarak okur ve diğer rahiplere bu günahlardan uzak kalıp kalmadıklarını sorar. Günahlardan herhangi birini işleyene gerekli kefâret cezası verilerek âyin sona erer. Halktan Budistler ise işledikleri günahları rahibe anlatıp onun belirlediği cezayı çekmek suretiyle kefâretlerini ödemektedir. Bazı bölgelerde halkın Buda, dhamma ve sangha adına günahlarının affını ve kötülüklerden uzak kalmayı dilediği birtakım dualar ve ölen kişilerin günahını affettirmeye yönelik bazı uygulamalar bulunmaktadır. Bu uygulamaya göre ölen kişinin akrabaları rahiplere para, yiyecek ve giyecek türü şeyler verir, bunun karşılığını ölene bağışlar.

Günümüzde Hint coğrafyasında varlığını sürdüren ve eski İran'daki Zerdüştîliğin devamı olan Parsîlik'te günahtan arınma amaçlı uygulamalara büyük önem verilmektedir. Bu dine göre tövbeyle ortadan kaldırılmayan günahlar her yıl biraz daha büyüyerek kişiyi Ahura Mazda'nın karşısında zor duruma düşürürken tövbe ve kefâret bütün günahları bir anda yok eder. Dolayısıyla öncelikle bir rahibe, rahibin olmadığı durumlarda salih bir kişiye günah itirafında bulunulması gerekir. Bu itiraflar en az yılda bir defa Mihr ayında gerçekleştirilmelidir. Bu maksatla muhtemel günahları içeren günah itirafları listesi hazırlanır ve bunlar zaman zaman okunur. Parsîlik'te günah itirafında bulunan kişi rahibin, suçuna karşılık belirlediği kefâreti yerine getirmek zorundadır. Bu kefâretler, bedenî bazı meşakkatler yanında

çoğunlukla ibadet veya topluma hizmet türünden uygulamaları içermektedir. Günümüz Parsîliğinde yaygın biçimde, kişinin ölümü ve cenazesinin kaldırılması süresince ölen adına günah itirafları yapılır. Bu iş için tutulan rahip günah itiraflarını ihtiva eden duaları okurken ölenin yakınları da ona eşlik eder (ERE, V, 666).

Tövbe konusu Yahudilik ve Hıristiyanlık gibi dinlerde çok daha önemli bir yer tutmakta, yahudi kutsal kitabının (Tanah [Eski Akid]) birçok bölümünde İsrâil kavmi

tövbe etmeye çağrılmaktadır. Tanah'ta tövbe kavramını ifade etmek üzere "şuv" (dönmek) fiili kullanılmakta, bununla fert veya toplum olarak İsrâil kavminin günahtan uzaklaşıp Tanrı'ya yönelmesi kastedilmektedir. Talmud'un teşekkülü sırasında "şuv" fiilinden "teşuva" kelimesi türetilmiştir. Bu kelime, kötü fiillerden pişmanlık duyarak Tanrı'ya dönmeyi ve O'nun istediği gibi iyi işler yapan bir kul olmayı ifade etmektedir (Montefiore, XVI [1904], s. 213). Tanah'ta tövbe konusunun sürekli işlenmesi ve insanların günahtan vazgeçip Tanrı'ya dönmeye çağrılması sebebiyle yahudi din âlimleri tövbeye büyük önem vermiş, bunun nasıl yapılması gerektiği konusunda yorumlarda bulunmuştur. XI. yüzyılda yaşayan Bâhya b. Yûsuf b. Pakuda tövbeyi "Tanrı'nın çizdiği sınırdan çıkan kişinin kurtuluşu isteyip O'na dönmesi" (el-Hidâye, s. 248), ondan yüzyıl sonra gelen İbn Meymûn ise "günahın zihinden sökülüp atılarak tamamen unutulması ve bir daha ona dönmemeye karar verilmesi" şeklinde tanımlamıştır (Moore, Judaism, I, 510). Yahudilik'te günah dünyevî ve uhrevî her türlü sıkıntının kaynağı olup ondan bir an önce kurtulmak gerekir. Bu durumda Tanrı insanların işlediği günahların cezasını öteki âleme bırakmamakta, büyük bir kısmını bu dünyada çeşitli sıkıntılarla ödetmektedir. Sıkıntılardan kurtulmanın yegâne yolu günahlardan pişmanlık duyup tövbe etmektir. Tanah'ta, fert veya toplumun günahlardan tövbe ederek Tanrı'ya yalvarıp göz yaşı dökmesi halinde belâ ve felâketlerin son bulacağı belirtilmektedir (Yeremya, 4/4; Hezekiel, 33/11,14-15; Yûnus, 3/8-9). Çünkü Tanrı insanların günahları sebebiyle ölmesini değil tövbe ile yaşamasını ister ve tövbe etmelerini bekler (Hezekiel, 33/11). Tanrı'nın tövbeyi beklediğine inanıldığı için kişinin her an tövbe etmesi mümkündür. Ayrıca O'nun kullarına tövbelerini kabul edeceği özel bir zaman tahsis ettiği belirtilmektedir (Kitov, I, 65, 87). Bu özel dönem yahudi yeni yılının

ilk gününden (Roşha-şanah) başlayarak on gün devam eder ve “tövbe günü, kefâret günü” diye adlandırılan Yom Kipur ile sona erer. Tövbe dönemi olarak bilinen bu sürecin ilk günü herkesin bir yıllık kaderi Tanrı tarafından belirlenir. Ancak Tanrı insanların geçmiş fiillerine göre belirlediği bir yıllık kaderi hemen mühürlemez, tövbe döneminin sonuna kadar kullarına fırsat verir, bu süre içinde tövbe edenlerin olumsuz kaderini değiştirir. Dolayısıyla yahudiler söz konusu on günlük tövbe dönemini günah itirafı, oruç ve dua ile geçirir (a.g.e., I, 23-24, 65; Katar, s. 58-59). Tövbe için herhangi bir aracıya gerek yoktur ve günahkârın samimiyetle tövbe etmesi yeterlidir. Günahların çokluğu veya tövbenin geciktirilmiş olması Tanrı’nın bağışlamasına engel teşkil etmez; Tanrı bütün ömrünü günahla geçirmiş kişilerin tövbesini bile kabul eder. Ancak başka insanlara karşı işlenmiş günahlar bu affın dışındadır ve bunların affı için öncelikle haksızlığa uğrayan kişinin rızasının alınması gerekir.

Hıristiyanlığa göre tövbe kişinin yaptığı kötülüklerin farkına varması, kötülüklerden dolayı kendini kınaması ve günahı terkedip Tanrı’nın rızasına uygun bir hayata yönelmesidir (Graham, s. 106-107). Hıristiyanlık’ta tövbe konusu Hz. Îsâ’nın mesajının temelini oluşturur. Hz. Îsâ, tebliğde bulunduğu yahudi toplumuna Tanrı’nın yeryüzündeki egemenliğinin yakın olduğunu söylemiş, onlara tövbe ederek buna yaraşır biçimde davranmaları çağrısında bulunmuştu (Matta, 4/17; Markos, 1/15). Onun çağrısına uyan kimseler tövbe etmiş, tövbenin bir sembolü olarak su ile yıkanıp vaftiz olmuşlardır. Bu sebeple erken dönem Hıristiyanlığında su ile yıkanma tövbenin fizikî bir tezahürü şeklinde algılanmıştır. İlk hıristiyan cemaatinde tövbe ederek vaftiz olanlar mevcut günahlarından arındıklarına inanmış ve Tanrı krallığına girmek için bir daha günah işlememeyi amaç edinmiştir. Dolayısıyla vaftizin ardından işlenen günahlardan tövbe etmenin mümkün olmayacağı anlayışı benimsenmiştir. Ancak bir süre sonra bu idealin gerçekleştirilemeyeceği ve insanların vaftizden sonra da günah işleyebileceği kabul edilmiştir. II. yüzyılın ortalarına doğru kaleme alınan Hermas’ın Çobanı adlı eserde vaftizin ardından küçük günahlar için tövbe edilebileceği dile getirilmiştir. III. yüzyılda vaftizden sonra büyük günahların da işlenebileceği ve bunlardan arınmak amacıyla kilise görevlilerinin denetiminde bazı ağır kefâretlerin yerine getirilmesi gerektiği inancı benimsenmiştir. Sonraki yüzyıllarda kilise yetkililerinin kontrolünde açıktan yapılan tövbe uygulamaları için Paskalya öncesi kırk günlük bir

dönem oluşturulmuş, bu dönem Lent veya Karem diye adlandırılmıştır (Instructions on the Revised Roman Rites, s. 169). Alenî itiraf sorunlara yol açtığı ve eleştirildiğinden XII. yüzyıla kadar kademeli biçimde terkedilmiş, bunun yerini gizli itiraf almıştır. Günümüzde gizli itiraf geleneği Katolik Hıristiyanlığı'nda hâlâ devam etmekte ve günah itirafları, rahiple günah itirafında bulunan kimsenin birbirinin yüzünü görmesini önleyen bir ortamda yapılmaktadır. Zamanla Hıristiyanlık'ta mükerreren büyük günah işleyenlerin tekrar tövbe edebileceği kabul edilmiş ve tövbe bu dinin önemli bir sakramenti haline getirilmiştir. XIII. yüzyılın başında herkesin yılda en az bir defa tövbe amaçlı uygulamalara katılması zorunlu tutulmuş ve bunun Lent döneminde yapılması benimsenmiştir. Hıristiyanlar, bu anlayış gereğince yüzyıllar boyu Paskalya öncesindeki kırk günlük dönemde tövbe uygulamalarına iştirak etmiş, günah itiraflarında bulunmuş, kırk günlük süreyi oruçla ve proteinlerden kaçınılan perhizle geçirmişlerdir. Ancak sanayi devrimi ve değişen hayat şartları sebebiyle XIX. yüzyıldan itibaren Paskalya öncesindeki Lent devri orucu büyük oranda terkedilmiş, bu süre belirli yiyeceklerden kaçınılan bir perhiz dönemi haline getirilmiştir. Günümüzde de Lent dönemi bir tövbe ve kefâret zamanı şeklinde görülmekte, bu dönemde başta günah itirafları olmak üzere tövbe amaçlı çeşitli uygulamalar yapılmaktadır. Yılda bir olan bu uygulamalar yanında bireysel günah işleyen kişinin itiraf ve kefâret şeklinde bazı uygulamalarla günahından kurtulması mezheplerin bakış açısına göre telkin veya tavsiye edilmektedir (bk. ENDÜLJANS). Hıristiyanlığa göre Tanrı insanların tövbe ile kendisine yönelmeleri karşısında ilgisiz kalmamakta, sonsuz merhametiyle tövbe kapısını açık tutarak günahkâr kullarının kendisine dönmesini beklemekte (Tertullian, s. 28-29), ne kadar günahkâr olursa olsun tövbe eden kulunu bağışlamaktadır. Katolik öğretiye göre rahipler Îsâ'nın kendilerine verdiği yetkiye dayanarak insanlarla Tanrı arasında bir vasıta olmakta ve Tanrı adına bağışlama yetkisini ellerinde bulundurmaktadır. Rahiplerin bağışlama yetkisi Protestanlık tarafından reddedilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Bahyâ b. Yûsuf b. Pakuda el-Endelüsî, el-Hidâye ilâ ferâʾiżi'l-ḳulûb (nşr. İbrâhim Sâlim b. Binyamin Yahûdâ), Leiden 1912, s. 248, 305; E. Osborne v.dğr., Church Fasts and Festivals, London 1905, s. 50 vd.; A. Hilmi Ömer Budda, Dinler Tarihi-I, İstanbul 1935, s. 159, 309-310, 372-373, 381; E. B. Redlich, The Forgiveness of Sins, Edinburgh 1937, s. 227; H. Schauss, The Jewish Festivals from their Beginnings to Our Own Days (trc. S. Jaffe), Cincinatti 1938, s. 149; R. I. Epstein, Judaism, London 1945, s. 70-71; G. F. Moore, History of Religions, New York 1949, I, 105-107, 265, 346-347, 393, 397; a.mlf., Judaism in the First Centuries of the Christian Era: The Age of Tannaim, Cambridge 1950, I, 510, 511, 532, 535; B. Graham, Peace with God, London 1954,

s. 106-107; A. Schimmel, Dinler Tarihine Giriş, Ankara 1955, s. 77; G. L. Berry, Religions of the World, New York 1956, s. 45; W. Telfer, The Forgiveness of Sins, An Essay in the History of Christian Doctrine and Practice, London 1959, s. 20, 65, 81; Tertullian, Treatises on Penance: On Penitence and On Purity (trc. W. P. Le Saint), London 1959, s. 28-29; E. G. Parrinder, Worship in the World's Religions, London 1961, s. 67; A. Hertzberg, Judaism, New York 1963, s. 126, 134; R. C. Zaehner, Hinduism, London 1966, s. 44; J. Murphy-O'Connor, "Sin and Community in the New Testament", Sin and Repentance (ed. D. O'Callaghan), Dublin 1967, s. 30; The High Holy Days (ed. N. Winter), Jerusalem 1973, s. 58-60; E. G. Jay, The Church its Changing Image Through Twenty Centuries, London 1977, I, 161; E. Kitov, The Book of Our Heritage (trc. N. Bulman), New York 1978, I, 23-24, 65, 87, 92; A New Catechism Catholic Faith for Adults, London 1978, s. 160; M. Ebû Zehre, Hristiyanlık Üzerine Konferanslar (trc. Akif Nuri), İstanbul 1978, s. 291; Instructions on the Revised Roman Rites, London 1979, s. 169; D. A. Brown, A Guide to Religions, London 1991, s. 57, 135, 147-148; Mehmet Katar,Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm'da Tövbe, Ankara 2003, s. 58-59, 100, 110, 118-121, 130-131, 139-141; Ali İhsan Yitik, Hint Dinleri, İzmir 2005, s. 110; C. G. Montefiore, "Rabbinic Conceptions of Repentance", Jewish Quarterly Review, XVI, Philadelphia 1904, s. 213, 223, 226-227; J. Jolly, "Expiation and Atonement (Hindu)", ERE, V, 659; T. W. R. Davids, "Expiation and Atonement (Buddhist)", a.e., V, 640-641; M. N. Dhalla, "Expiation and Atonement (Parsi)", a.e., V, 664-666; D. E. Aune, "Repentance", ER, XII, 337.

Mehmet Katar

TRABLUSGARP

Libya'nın başkenti, tarihî bir şehir ve eski bir Osmanlı eyaleti.

Adı Sabratha (Zwagha), Leptis Magna (Lubdah) ve bugün merkezin olduğu yerdeki Oea adlı üç tarihî şehrin Yunanca ifadesine (üçşehir: Tripolis/Tripoli) dayanır. Kelime Arapça'ya Tarâbulus olarak geçmiş, Osmanlılar, Suriye'de aynı adlı şehirle karışmasını önlemek ve batıda yer aldığını belirtmek için "garp" kelimesini ekleyerek buraya Trablusgarp demişlerdir. Avrupalılar ise Ortaçağ ve sonrasında Berberistan Tripolisi anlamında Tripoli of Barbary, Tripoli de Barbarie şeklinde adlandırmışlardır. Ayrıca Osmanlılar şehrin merkez olduğu eyalete Bingazi, Fizan ve Kufra adlı bölgeleri de dahil ederek bugünkü Libya topraklarının tamamını kapsayacak şekilde Trablusgarp adını vermiştir. Avrupalılar da şehri ve çevresindeki toprakları Tripolitiane ismiyle anmışlardır.

Şehir. Trablusgarp ülkenin kuzeybatısında Akdeniz sahilinde uzanan, bir kısmı kayalık olan ve limanı kuzeybatı rüzgârlarından koruyan bir burnun siperinde kurulmuştur. Burası aynı zamanda Büyük Sahrâ istikametine doğru açılan çölün başlangıç noktası gibidir. Trablusgarp şehri milâttan önce VII. yüzyılda burayı Oea diye isimlendiren Fenikeliler tarafından tesis edildi. Daha sonra idaresi, Berka adı da verilen doğusundaki Sirenayka (Cirenaika) bölgesinin hâkimlerinin eline geçti. Kartacalılar'ın ardından burayı Regio Syrtica olarak isimlendirip Afrika eyaletine dahil eden Romalılar'ın egemenliğine girdi. Romalılar III. yüzyılda bölgedeki Oea, Leptis ve Sabratha adlı üç şehri tek bir idare altında toplayarak hepsine Regio Tripolitane dediler.

İslâm fetihleri sırasında Bizans hâkimiyetinde önemli bir liman şehri durumundaki Trablusgarp, Hz. Ömer döneminde Mısır fâtihi Amr b. Âs tarafından 22 (643) yılında bir aylık kuşatmanın ardından fethedildi. Bununla birlikte müslümanlarla Bizanslılar'ın şehir üzerindeki hâkimiyet mücadelesi devam etti. Ayrıca Emevîler ve Abbâsîler döneminde Hâricîliğin İbâzıyye koluna mensup Berberîler'in isyanlarına ve egemenliğine sahne oldu. Abbâsî Halifesi Hârûnürreşîd devrinde İfrîkıye'de

kurulan Ağlebîler hânedanının yönetimine giren şehir, İbrâhim b. Ağleb zamanında ayaklanan İbâzî lideri Abdülvehhâb b. Abdurrahman tarafından kuşatıldı. Şehrin valisi ve İbrâhim b. Ağleb'in oğlu Abdullah babasının vefatı üzerine İbâzîler'le anlaşmak zorunda kaldı ve şehrin iç kısımlarını onlara bıraktı (196/812). Trablusgarp'ı Tolunoğulları'nın kurucusu Ahmed b. Tolun'un oğlu Abbas kuşattıysa da Ağlebîler, İbâzîler'in desteğiyle onu mağlûp etmeyi başardılar (267/881). Ağlebîler'in ardından Trablusgarp, Fâtımîler'in ve Zîrîler'in hâkimiyetine girdi. V. (XI.) yüzyılda Benî Hilâl kabilesinin Kuzey Afrika'ya göçü sırasında kabilenin Benî Zuğbe kolu Trablusgarp'a girdi ve şehrin valisi Zenâteli Saîd b. Hazrûn'u öldürerek buraya hâkim oldu. 541'de (1146) şehir Sicilya'dan gelen Normanlar'ın eline geçtiyse de on iki yıl sonra halk Normanlar'ı şehirden çıkarmayı başardı. 554'te (1159) Trablusgarp Muvahhidler'in egemenliğine girdi. Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin kumandanlarından Bahâeddin Karakuş'un Kuzey Afrika'daki fetihleri sırasında bir ara Eyyûbîler'in elinde kaldı. Hafsî Hükümdarı Ebû Zekeriyyâ Yahyâ döneminde (1228-1249) Hafsî hâkimiyetine girdi. Hafsîler'in iç karışıklıklar yüzünden zayıfladığı bir sırada Trablusgarp'ta Ammâroğulları hânedanı kuruldu (727/1327) ve 803 (1401) yılına kadar devam etti. Ammâroğulları'ndan sonra Trablusgarp'ta Hafsîler'in hâkimiyeti 1510 yılına kadar sürdü.

1510'da Trablusgarp, Oliveto Kontu Don Pedro Navarro kumandasındaki İspanyollar tarafından işgal edildi; katliamdan kurtulan müslümanlar 40 km. doğudaki Tâcûrâ şehrine sığındı. 925'te (1519) İstanbul'a bir heyet yollayan Trablusgarp halkı İspanyol istilâsına karşı yardım talebinde bulundu. Bunun üzerine Dîvân-ı Hümâyun Enderun ağalarından Hadım Murad Ağa beylerbeyi unvanıyla, emrine verilen bir filo ve askerlerle buraya gönderildi. Birlikler Tâcûrâ'da toplandı. Rodos'un fethinin ardından 1523'te Saint Jean şövalyeleri burada yerleşti; Trablusgarp bir ileri hıristiyan karakolu haline geldi. Sonunda Kaptanıderyâ Sinan Paşa kumandasındaki Osmanlı donanması şehri ele geçirdi (12 Şâban 958/15 Ağustos 1551). İlk valiliğine Murad Ağa tayin edildi. 1556'da Turgut Reis beylerbeyilikle buraya geldi. Turgut Reis'in dokuz yıllık valiliği Trablusgarp tarihinde önemli bir yer tutar. Fizan'a kadar bugünkü Libya Devleti'nin tamamına yakınını Osmanlı topraklarına Murad Ağa dahil ettiyse de kabileleri Turgut Reis devlete tâbi kıldı.

Trablusgarp şehri özellikle Karamanlılar döneminde (1711-1835) dış baskılarla karşılaştı. Karamanlı beylerinin Avrupa'dan ve Amerika Birleşik Devletleri'nden buraya gelen ticaret gemilerinden vergi almaları ciddi problemlere yol açtı. 1663'te İngiliz, 1728'de Fransız donanması şehri top ateşine tuttu. Özellikle Amerika 1796'da bu vergiyi ticaret gemilerinin güvenlik içinde seyretmesi için vermekteydi. 1801'de verginin miktarının arttırılması ilişkileri gerginleştirince Karamanlı idaresine karşı küçük bir donanma gönderildi. Trablusgarp Limanı 1801-1805 yılları arasında ablukaya alındı. Bu abluka sırasında kaptan William Bainbridge kumandasındaki Filedelfiya firkateyni ele geçirilerek bütün askerleri esir edildi. Bunun üzerine William Eaton yeni sefer düzenleyip Trablusgarp'ın doğusundan başşehre doğru ilerledi. Ancak Derne'ye ulaştıklarında 3 Haziran 1805'te iki taraf anlaştı. 1815'te Bainbridge ve Stephen Decatur kumandasında yeni bir Amerikan donanması Trablusgarp önlerine kadar gelerek Karamanlı beylerbeyine isteklerini zorla kabul ettirdi.

Trablusgarp şehrinde XX. yüzyılın başında çoğu tarihî değere sahip on cami, otuz bir mescid, kırk medrese, bir rüşdiye mektebi, on yedi sıbyan mektebi, iki kız mektebi, iki tekke, beş zâviye, yirmi han, 2470 ev, 1100 dükkân, elli mağaza, dört hamam, elli kahvehane, bir ateş değirmeni, yetmiş iki su değirmeni, iki sabunhane, bir debbağhane, üç eczahane, iki hastahane ve yirmi üç fırın bulunmaktaydı. 1910'lu yılların başında nüfusu 18.000'i müslüman, 4000'i yahudi, 3000'i ecnebi olmak üzere toplam 25.000 civarındaydı. Şehirde ve buraya bağlı yerlerde yaşayan ahali başta Berberî asıllılar olmak üzere Araplar, Tevârikler, Tîbûlar, Türkler, Kuloğulları, Sudanlılar, yahudiler ve Avrupalı göçmen hıristiyanlardan meydana gelmekteydi. 1911'de İtalyan işgali sırasında nüfusunun önemli bir bölümü yok oldu. 1951'de bağımsızlığın ardından nüfusu giderek arttı; daha o yıllarda 100.000 kişiye ulaştı, 2010'lu yıllara gelindiğinde 1 milyonu aştı (1.025.244 nüfus). Ülkenin en büyük şehri ve limanı, ayrıca sanayi ve ticaret merkezi haline geldi. Libya'nın başta gelen yüksek öğretim kurumu el-Fâtih Üniversitesi buradadır.

Şehirdeki tarihî eserler arasında 13.000 m^2'lik bir alanı kaplayan ve milâttan sonra II. asırda Romalılar'ca inşa edilen, XVI. asırda Osmanlılar tarafından iki kule eklenen, içinde Osmanlı vilâyet binası ve farklı birimlerin bulunduğu es-Sarây el-Hamrâ en görkemli yapılardan biridir.

Bugün ilk dönemden başlamak üzere ülke tarihine ışık tutan her türlü arkeolojik eserin sergilendiği bir müze olarak kullanılmaktadır. XVIII. yüzyılın ikinci yarısında Vali Ali Paşa tarafından inşa ettirilen Karamanlı Evi de tarihî önemi haizdir. Liman tarafında Turgut Reis adına yaptırılan, yanı başında kabri bulunan Turgut Reis Camii ve çevresi tarihî değere sahip en önemli mekânların başında gelir. 1736-1738 yıllarında Karaman Ahmed Paşa'nın Medine adlı eski şehir kısmında yaptırdığı otuz kubbeli cami ve medrese buradaki en geniş ibadet yeridir. Gürcü Mustafa'nın 1834'te inşa ettirdiği, kendi adıyla bilinen camisi de büyük mimari öneme sahiptir. Medine kısmındaki tarihî camiler arasında Hârûbe Camii, Nâka Camii, Osman Paşa Medresesi ve Camii, Mehmed Paşa Camii ve Reşîd Camii sayılabilir. 1898'de II. Abdülhamid'in Trablusgarp yetim ve öksüzlerinin meslek edinmeleri için açtırdığı Medresetü'l-fünûn ve's-sanâyi‘ el-İslâmiyye aynı amaçla hizmet vermeye devam etmektedir. Medine denilen eski çarşıların olduğu kısma günümüzde Bâbü'l-hürriyye adı verilen tarihî kapıdan girilmektedir. Geleneksel alışveriş yapılan bu mekânlar Sûku attâra, Sûku Hızır, her türlü ticarî malın satıldığı, içlerinde en geniş olanı Sûkuttürk, halı pazarı ile Sûkuşâri‘reşîd'dir. Şehirde tarihî binalar yanında 1 Eylül 1969 tarihinde kraliyetten cumhuriyete geçişin hâtırasına inşa edilen Burcülfâtih gibi yapılar bulunmaktadır. İtalyan işgali esnasında belediye binasının karşısında yaptırılan Katolik katedrali 2004 yılında restore edilerek camiye çevrilmiş ve yeniden ibadete açılmıştır. Tarihî şehrin bulunduğu kısma üç ana kapıdan girilmektedir. Bunlar batı kısmında Bâbüzzenâte, güneydoğu tarafında Bâbülhevvâre ve kuzey tarafında Bâbünnûr'dur. Şehir surlarının yapılışı Romalılar'a kadar gitmektedir; surlar Osmanlılar zamanında birçok defa tamir edilmiş ve günümüzde geçirdiği restorasyonlarla epeyce sağlamlaştırılmıştır. Yeni imar faaliyetleriyle, kale etrafında açılan meydanlarla pek çok tarihî eser ortadan kalkarken Roma dönemine ait, şehrin kuzey sınırında 163 yılında yapılan Marcus Aurelius takı korunmuştur.

Eyalet. Osmanlı idaresi altında eyaletin tarihi dört döneme ayrılır: Osmanlılar'ın tam hâkimiyetindeki ilk valiler dönemi, kendi başına buyruk yöneticiler kabul edilen dayılar dönemi (yeniçeriler), yarı bağımsız eyalet konumuna geldiği Karamanlı hânedanı dönemi, merkezî idareye doğrudan bağlandığı ikinci valiler dönemi. Trablusgarp eyalet haline getirildikten sonra uzun süre merkezden tayin edilen beylerbeyi unvanlı valilerce idare

edildi. Burada timar sistemi uygulanmadı. Zamanla bu idare değişen Osmanlı idarî-malî anlayışının bir yansıması olarak ocaklık şekline dönüştürüldü. 1798 yılına kadar idare Karamanlı ailesine mensup kimselere veraset yoluyla intikal etti. Karamanlı soyundan gelen Yûsuf Paşa'nın merkezden vali sıfatıyla tayini üzerine yeni bir dönem başladı.

Trablusgarp mahallî yönetimi başlangıçta beylerbeyinin idaresinde beş üyeli divandan oluşuyordu. Adlî işler Hanefî ve

Mâlikî müftüleri tarafından halledilirdi. Divan üyeleri haznedar, defterdar, yalı kethüdâsı, atlar ağası ve beytülmalciden ibaretken daha sonra Arap ağası ve kuloğlu başağası divana girmeye başladı. İlk dönemlerde Garp ocakları kendi içinde sancak beyliklerine, mutemetliklere ve mütesellimliklere ayrılıyordu. Vergiler beylerbeyleri tarafından çıkarılan devriyelerce toplanıyordu. Dayılar döneminde yeniçeriler, halk arasında en saygın sınıfı oluşturan murâbıtlara özenerek kendilerini bu adla andılarsa da ahali arasında "karakoloğlu"ndan gelen "kuroğlu/kuloğlu" ismiyle tanındı. İçlerinden seçtikleri "dayı" lakaplı reisleri valilerle devamlı rekabet halindeydi. Fakat zaman zaman güçlü valiler onların nüfuzunu kısıtlıyordu. Dayılar döneminde Trablusgarp yine de gelişmesini sürdürdü; Osmanlı hâkimiyetinin devamı sağlandı. Karamanlılar ise burada bir nevi hânedan oluşturdular, kendilerini emîrü'l-mü'minîn diye takdim etmeye çalıştılar. Karamanlı valiler içinde hânedanın kurucusu Ahmed Paşa, oğlu Mehmed Paşa ve bunun torunu Yûsuf Paşa gibi üç önemli vali bu döneme damgasını vurdu. 1835'te tekrar merkeze bağlanan Trablusgarp'ta Tanzimat ve teşkîlât-ı cedîde esnasında Bingazi ayrı bir mutasarrıflık şekline dönüştürüldü. Mahmud Nedim Paşa zamanında eyaletler sancaklara, kazalara ve nahiyelere ayrılarak yeni bir idarî taksimata gidildi. Merkezden kaymakam ve nahiye müdürü gönderilmeyen yerlere yerlilerden nüfuz sahibi kimseler kuvvetli kefaletlerle memur tayin edildi. Kazalarda nüfus kayıtları tutulup vergiler yeniden düzenlendi, ahaliye nüfus hüviyet cüzdanı ve bir nevi pasaport olan Mecidiye mürûr tezkiresi verilmeye başlandı.

1864'te çıkarılan Vilâyet-i Umûmiyye Kanunu gereğince bu eyalet de diğerleri gibi vilâyete dönüştürüldü ve Bingazi ile birlikte beş sancaklık bir idarî birlik kuruldu. 1872'de Trablusgarp vilâyeti ve Bingazi müstakil sancağı adını aldı, fakat 1879'da Bingazi Dahiliye Nezâreti'ne doğrudan

bağlı müstakil bir vilâyet oldu. Osmanlı idaresinde 100'e yakın valinin görev yaptığı eyalette Turgut Reis başta olmak üzere Sakızlı Mehmed Paşa, Karamanlı Ahmed Paşa ve Yûsuf Paşa, Ali Asgar Paşa, Mehmed Emin Paşa, Hacı Ahmed İzzet Paşa, Mustafa Nûri Paşa, Mahmud Nedim Paşa, Ali Rızâ Paşa, Mustafa Âsım Paşa, Ahmed Râsim Paşa, Hâfız Mehmed Paşa, Müşir Receb Paşa gibi valiler faaliyetleri ve hizmetleriyle öne çıktı. En çok valinin tayin edildiği ikinci valiler döneminde Ahmed Râsim Paşa'ya kadar geçen kırk yedi yılda yirmi beş vali görev yaptı. Valiler arasında beylerbeyi pâyesiyle vezir, paşa ve müşir rütbeli olanlar çoğunlukta olup diğerleri dayı, bey, çavuş unvanıyla bilinir. İçlerinde Hacı Ahmed İzzet Paşa ile Ali Rızâ Paşa gibi iki dönem valilik görevinde bulunanlar vardır. Trablusgarp'ta özellikle kuloğulları yerli asker sınıfı oluşturarak farklı bir sosyal tabaka meydana getirmişti. Gerekli zamanlarda 1200'ü süvari 5000 mevcutlu bu yardımcı kuvvet mensupları düzenli kuvvetlere destek için silâh altına alınırdı. Kumandanları ise valilerce içlerinden tayin edilen "şeyhülbeled" unvanlı nüfuz sahibi bir memurdu. Bunlar bilhassa tahsilât için görevlendirildiklerinden vergiden muaf tutulmaktaydı. Fakat düzenli askerlerin gelmesiyle birlikte kuloğullarının görevleri azaldığı için muafiyet durumları da kaldırıldı. Trablusgarp vilâyetinin gelirleri düzenli (herkesin bütçesine uygun vergi ve askerlik bedeli), düzensiz (arazi mahsullerinden alınan şer'î öşür, gümrük, tütün, diğer ticaret malları), muhtelif (tuz, orman, madenler, posta, telgraf) vergilere ve esir ticaretine dayanmaktaydı. Trablusgarp ve Bingazi'nin yıllık geliri toplamı 400.000 dolar (1.000.000 frank) tahmin edilmekteydi. Bu gelirlerin dörtte üçü vilâyetin idarî giderlerine harcanır, dörtte biri devlet hazinesine gönderilirdi.

1551'de Trablusgarp, Murad Ağa tarafından ele geçirildikten sonra bugünkü Tunus sınırları içinde yer alan Kafsa, Kābis, Sefâkus, Manastır, Kayrevan ve Mehdiye gibi şehirlerle Cerbe adası buraya dahil edildi. 1574'te Tunus'un kesin biçimde ele geçirilmesinin ardından bu yerler iki eyalet arasında çekişme konusu oldu. XX. yüzyılın ilk yıllarında Trablusgarp vilâyeti merkez sancağı (dokuz kaza, altı nahiye), Lübde sancağı (dört kaza, iki nahiye), Cebeligarbî sancağı (üç kaza, dört nahiye) ve Fizan sancağı (dört kaza, sekiz nahiye) yirmi kaza ve yirmi nahiye merkezinden oluşuyordu. Trablusgarp vilâyeti birinci sınıf vilâyetlerden olup Fizan birinci sınıf, Lübde ikinci sınıf ve Cebeligarbî üçüncü sınıf

sancaktı. Osmanlı Devleti memurlarının büyük çoğunluğu vilâyet merkezinde görevlendirilmiştir.

Afrika kıtasında sömürgecilik faaliyetlerinin arttığı XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Trablusgarp'la ilgilenen İtalya'nın Trablusgarp şehrinde yaşayan vatandaşlarını Osmanlı hükümetinden koruma bahanesiyle 1 Eylül 1911'de savaş ilân edişi buranın bir İtalyan kolonisine dönüşünün başlangıcını oluşturdu. 1912'de İsviçre'nin Uşi (Ouchy/Lozan) şehrinde yapılan antlaşma ile Osmanlı Devleti, Afrika'daki bu son vilâyetini İtalya'ya terkettiğini kabul etti, ancak halife buradaki toplumun dinî önderi olarak kalacaktı. Osmanlı askerleri yerli ahaliyle birlikte İtalya'ya karşı mücadeleyi sürdürdü ve 1918'de imzalanan Mondros Mütarekesi'ne kadar Afrika Grupları Komutanlığı adı altında

İtalya'ya karşı savaştı. Trablusgarp 1943 yılına kadar İtalyan işgali altında kaldı. İtalya egemenliği döneminde klasik Arap şehri görünüşündeki eski şehrin doğusunda ondan tamamen farklı modern bir şehir kuruldu. Ardından 1951'de bağımsızlık ilân edilinceye kadar İngiltere'nin kontrolüne girdi. Akdeniz sahilleri oldukça verimli olan Trablusgarp'ta ziraat da gelişmişti. Osmanlı idaresinin son dönemlerinde 6.694.000 hurma ağacı, 321.557 zeytin ağacı, 40.000 incir ağacı vardı. 1881'de Trablusgarp-İstanbul arasında telgraf hattı döşendi. Bunu 1882'de deniz altından Malta'ya kadar bir başka telgraf hattı izledi. Daha sonra vilâyet merkezinden Garyân, Fesato, Nâlût, Zâviye, Uceylât, Züvâre, Humus, Zilteyn, Mısrâte, Mislâte, Tarhuna ve Urfella'ya telgraf hatları çekildi.

BİBLİYOGRAFYA

Vâkıdî, Fütûḥu İfrîḳıyye, Tunus 1966, I-II, tür.yer.; İbn Abdülhakem, Fütûḥu Mıṣr (nşr. Muhammed el-Huceyrî), Beyrut 1416/1996, s. 295-296; Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 324; Ali-Ahmed Nuri, Trablusgarb, Bingazi, Fizan'a Dair Mâlûmat, İÜ Ktp., TY, nr. 5002, s. 28-29; Trablusgarb ve Bingazi'de Erkân-ı Harp Zeki ve Fuad Beyler Tarafından Yapılan Erkân-ı Harbiyye Seyahati Hakkında Rapor, İÜ Ktp., TY, nr. 8897, s. 59; Ömer

Subhi, Trablusgarb ve Bingazi ile Sahrâ-yı Kebîr ve Sudan Merkezi, İstanbul 1307, s. 12-13; Sadık el-Müeyyed, Afrika Sahra-yı Kebirinde Seyahat: Bir Osmanlı Zabitinin Büyük Sahra'da Seyahati (haz. H. Bostan-N. Omaç), İstanbul 2008, tür.yer.; Ahmed Bek en-Nâib el-Ensârî et-Trablusî, el-Menhelü'l-ʿaẕb fî târîḫi Ṭarâblusġarb, İstanbul 1317, s. 8-174; Abdülkādir Câmi, Trablusgarp'tan Sahrâ-yı Kebîre Doğru, İstanbul 1326, tür.yer.; Ebü'l-Muzaffer Receb, Trablusgarb Ahvâli: Yeni Dünya, İstanbul 1327, s. 5, 10-11; Hasan Sâfi, Trablusgarb Tarihi, İstanbul 1328, tür.yer.; Devleti Aliyye-i Osmâniyye Salnâmesi, İstanbul 1329, s. 700-707; Mahmud Naci-Mehmed Nuri, Trablusgarb, İstanbul 1330; Aziz Samih İlter, Şimali Afrika'da Türkler, İstanbul 1937, II, 185-256; Celâl Tevfik Karasapan, Libya, Trablusgarp, Bingazi ve Fizan, Ankara 1960, s. 70; Abdurrahman Çaycı, Büyük Sahra'da Türk-Fransız Rekabeti (1858-1911), Erzurum 1970, tür.yer.; R. Mantran, "la Libye des origines à 1912", la Libye nouvelle rupture et continuité, Paris 1975, s. 15-26; a.mlf., "Karamanlı", DİA, XXIV, 451-453; P. Audibert, Libye, Paris 1978, tür.yer.; Abdulwāhid Dhanūn Tāhā, The Muslim Conquest and Settlement of North Africa and Spain, London-New York 1989, bk. İndeks; Nadir Özkuyumcu, Fethinden Emevîlerin Sonuna Kadar Mısır ve Kuzey Afrika: 18-132/639-750 (doktora tezi, 1993), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 67-69; Ali Rıza Seyfi, "Trablusgarp Donanmasızlıktan Yanıyor", Donanma, sy. 17, İstanbul 1329, s. 1528-1541; Hıfzı, "Osmanlı Afrikası", a.e., sy. 20 (1329), s. 1817-1825; Ahmet Kavas, "Büyük Sahra'da Gat Kazasının Kurulması ve Osmanlı-Tevarık Münasebetleri", İslâm Araştırmaları Dergisi, sy. 3, İstanbul 1999, s. 171-196; a.mlf., "Libya", DİA, XXVII, 174-179; Ettore Rossi-[Cengiz Orhonlu], "Trablus", İA, XII/1, s. 445-452.

Ahmet Kavas

TRABLUSÎ, Alâeddin

(علاء الدين الطرابلسي)

Ebü'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Halîl et-Trablusî (ö. 849/1445'ten sonra)

Hanefî fıkıh âlimi.

Trablusşam'da doğdu. Hayatına dair kaynaklarda bilgi yoktur. Sultan II. Murad'a ithaf ettiği el-İstiġnâʾ adlı eserinin başında Kudüs kadısı olduğu belirtilmekte, Kâtib Çelebi 844 (1440) yılında vefat ettiğini kaydetmektedir (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1745). Ancak el-İstiġnâʾin sonunda eserin 849 yılı Receb ayında (Ekim 1445) Edirne'de yazıldığının belirtilmesi müellifin bu tarihten sonra öldüğünü göstermektedir. Trablusî, özellikle "edebü'l-kādî" türündeki kitapların en mükemmel örneklerinden biri kabul edilen, gerek muhtevası gerekse sistematiği sebebiyle büyük ilgi gören Muʿînü'l-ḥükkâm adlı eseriyle tanınmıştır.

Eserleri. 1. Muʿînü'l-ḥükkâm fîmâ yetereddedü beyne'l-ḫaṣmeyni mine'l-aḥkâm. Yargılama hukukunun önemi, konusu ve temel esasları, beyyineler ve siyâset-i şer'iyye olmak üzere üç bölüme, her bölüm de çeşitli alt başlıklara ayrılmıştır. Müellif mukaddimede yargılama ilminin diğer ilimlerden farkına ve önemine işaret etmiş, insanların hukukunu doğrudan ilgilendirmesi dolayısıyla bu ilmin fıkhın en hassas dallarından biri olduğunu ifade etmiştir. Daha önce bu alanda yazılan kitaplarda eksiklikler bulunduğunu ve kitabını bunları gidermek amacıyla kaleme aldığını, yargılama hukukunun inceliklerini tesbit ederek çetin meselelerini çözüme kavuşturmaya çalıştığını belirtmiştir. Hanefî fıkhının esas alındığı Muʿînü'l-ḥükkâm'da mezhep içi ihtilâflara değinildiği gibi bazı yerlerde Şâfiî ve Mâlikî mezheplerinin ve nâdiren Hanbelîler'in görüşleri de kaydedilmiştir. Çeşitli eserlerden faydalanan müellif Şâfiîler'den Sirâcüddin Ömer b. Reslân el-Bulkīnî, Takıyyüddin es-Sübkî, Ahmed b. Mûsâ b. Nasr el-Hûyî ed-Dımaşkī (el-Âli'r-rütbe fî aḥkâmi'l-ḥisbe); Mâlikîler'den Şehâbeddin el-Karâfî (eẕ-Ẕaḫîre, el-İḥkâm fî temyîzi'l-fetâvâ ʿani'l-aḥkâm), Kurtubî (Tefsîr), Ebû Bekir İbnü'l-Arabî (Aḥkâmü'l-

Ḳurʾân); Hanbelîler’den İbn Kayyim el-Cevziyye gibi âlimlere atıflarda bulunmuştur. Günümüze birçok nüshası ulaşan Muʿînü’l-ḥükkâm’ın çeşitli baskıları yapılmıştır (Bulak 1300; kenarında Lisânüddin İbnü’ş-Şıhne’nin Lisânü’l-ḥükkâm adlı eseri ile birlikte: Kahire 1310, 1393/1973). 2. el-İstiġnâʾ fî şerḥi’l-Viḳāye. Kâtib Çelebi Keşfü’ẓ-ẓunûn’da bir yerde (II, 2021) Alâeddin et-Trablusî’nin Burhânüşşerîa Mahmûd b. Ubeydullah el-Mahbûbî’nin Viḳāyetü’r-rivâye adlı eserine bir şerh yazdığını söyler. Diğer birkaç yerde ise Muʿînü’l-ḥükkâm’a ait bir yazmanın üzerine eserin el-Viḳāye’ye el-İstiġnâʾ adlı bir şerh yazan Alâeddin Ali Esved’e nisbet edildiğine dair bir not düşüldüğü (a.g.e., II, 1745), Kınalızâde Ali Efendi’den naklen, el-İstîfâʾ adlı bu şerhin ona değil Hüsâmeddin el-Kûsec’e (Kösec) ait olduğu ve el-Kûseciyye diye adlandırıldığı (a.g.e., II, 1522, 1745), Muʿînü’l-ḥükkâm müellifinin el-İstîfâʾ adlı el-Viḳāye şerhi bulunduğu ve müellifi Hüsâmeddin el-Kûsec’den

dolayı el-Kûseciyye diye anıldığı (a.g.e., II, 2024) şeklinde birbiriyle çelişen bilgiler vermektedir. Alâeddin Ali Esved’in el-Viḳāye’ye yazdığı şerhin adı el-ʿİnâye olup Muʿînü’l-ḥükkâm adlı bir eseri mevcut değildir. Hüsâmeddin el-Kûsec hakkında Kınalızâde’nin Ṭabaḳāt’ında, Şeḳāʾiḳ ve zeyilleriyle diğer belli başlı kaynaklarda bilgi bulunamamıştır. el-İstiġnâʾin müellif nüshasıyla karşılaştırılan Süleymaniye Kütüphanesi’nde kayıtlı (Fâtih, nr. 1889) bir nüshasının başında yazar adı Ali b. Halîl et-Trablusî şeklinde açıkça belirtildiği gibi Muʿînü’l-ḥükkâm’ın sonunda da (s. 244) kendisine ait el-Viḳāye şerhine işarette bulunulmuştur. Süleymaniye Kütüphanesi kayıtlarında (Yenicami, nr. 455) Alâeddin et-Trablusî’ye nisbet edilen Teşnîfü’l-mesmaʿ fî şerḥi’l-Mecmaʿ adlı eser Ahmed b. Muhammed b. Şa‘bân et-Trablusî’ye (Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1600; Ömer Rızâ Kehhâle, Muʿcemü’l-müʾellifîn, I, 269), el-Muḳaddimetü’l-ʿAlâʾiyye fî maʿrifeti tecvîdi’l-Ḳurʾân ise (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 69) Ali b. Muhammed et-Trablusî’ye (Brockelmann, GAL, Suppl., II, 452; Ömer Rızâ Kehhâle, Muʿcemü’l-müʾellifîn, II, 384, 528) aittir.

BİBLİYOGRAFYA

Alâeddin et-Trablusî, Muʿînü’l-ḥükkâm, Kahire 1310, s. 2-3, 244; a.mlf., el-İstiġnâʾ, Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 1889, vr. 1b, 352b; Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1522, 1600, 1745, 2021, 2024; Serkîs, Muʿcem, II, 1236; Brockelmann, GAL, II, 98-99; Suppl., II, 91; Hediyyetü’l-ʿârifîn, I, 732; Fihrisü’l-kütübi’l-mevcûde bi’l-Mektebeti’l-Ezheriyye, [baskı yeri yok] 1365/1947 (Matbaatü’l-Ezher), II, 273-274; Ömer Rızâ Kehhâle, el-Münteḫab min maḫṭûṭâti’l-Medîneti’l-münevvere, Dımaşk 1393/1973, s. 33; a.mlf., Muʿcemü’l-müʾellifîn, Beyrut 1414/1993, I, 269; II, 384, 439, 528; M. Ahmed Dernîka, Ḳuḍâtü’ş-şerʿ ve’l-iftâʾ fî Ṭarâblusi’l-feyḥâʾ ʿabre’l-uṣûr, Trablus 1416/1996, s. 155; Ahmet Özel, Hanefi Fıkıh Alimleri, Ankara 2006, s. 99-100.

Abdullah Kahraman

TRABLUSÎ, Burhâneddin

(bk. SIBT İBNÜ’l-ACEMÎ).

TRABLUSÎ, Burhâneddin

(برهان الدين الطرابلسي)

Burhânüddîn İbrâhîm b. Mûsâ b. Ebî Bekr b. Alî et-Trablusî ed-Dımaşkī (ö. 922/1516)

Hanefî fakihi.

853 (1449) yılında Trablusşam'da doğdu. Şam'da aralarında Kādılkudât Şerefeddin İbn Îd'in (Mûsâ b. Ahmed el-Aclûnî ed-Dımaşkī) bulunduğu bir grup âlimden ders okudu. Ardından kadılık görevine tayin edilen bu hocası ile birlikte gittiği Kahire'ye yerleşti. Müeyyidiyye'de Şeyh Selâhaddin et-Trablusî'ye mülâzemet etti. Şeyh Selâhaddin, Eşrefiyye meşihatına tayin edildikten sonra da ondan ayrılmadı. Ayrıca Şemseddin es-Sehâvî, Osman b. Muhammed ed-Diyemî, Sünbâtî gibi hocalardan ders aldı ve Hanefî fıkhında önde gelen âlimlerden biri oldu. İlmî birikimi ve saygın kişiliği yanında Türkçe bilmesi dolayısıyla Memlük yöneticileri katında önemli bir yer edindi ve Kaçmâziyye Medresesi'nin meşihatına getirildi. Yetiştirdiği talebeler arasında Şehâbeddin İbnü'ş-Şelebî (Ahmed b. Yûnus el-Mısrî), Muhibbüddin Muhammed et-Türkmânî, Zeynüddin Ömer es-Saîdî, Radıyyüddin Muhammed b. Muhammed el-Evcâkî anılmaktadır. Onun mezhepteki yetkinliğini ifade etmek için kaynaklarda imam ve allâme gibi unvanlar yanında "en-Nu'mânü's-sânî" (ikinci Ebû Hanîfe) tabiri de kullanılmıştır. 915 (1510) yılında hacca giden Trablusî, bir müddet Mekke'de mücâvir kaldıktan sonra döndüğü Kahire'de 14 Zilkade 922 (9 Aralık 1516) tarihinde vefat etti ve Karâfe Kabristanı'na defnedildi.

Eserleri. 1. el-İsʿâf fî aḥkâmi'l-evḳāf. Hassâf ve Hilâl b. Yahyâ er-Re'y'in Aḥkâmü'l-vaḳf adlı kitaplarındaki bilgiler kısaltılıp ilâveler yapılmak suretiyle telif edilmiştir. Trablusî, Hassâf'ın eserinin vakıf ahkâmı konusunda temel bir eser olduğunu, fakat tekrarlar, ayrıntılar ve çok sayıdaki bölüm dolayısıyla hacminin arttığını, bu kitaptaki temel bilgileri ve burada olmayıp Hilâl b. Yahyâ'nın eserinde bulunan mâlûmatı ihtiva edecek şekilde eseri ihtisar edip birçok meseleyi eklemek suretiyle yeniden

düzenlediğini belirtir. Vakıf ahkâmına dair daha önce yazılan kitaplardaki bilgileri derli toplu şekilde vermesi, tertibinin güzelliği, dilinin sadeliği, müftâbih görüşleri esas alması gibi sebeplerle çok tutulan ve çok sayıda yazma nüshası günümüze ulaşan el-İsʿâf'ın çeşitli baskıları yapılmıştır (Bulak 1292; Kahire 1320; Beyrut 1401/1981; Mekke 1986). Eser, Bénoit Adda ve Elias D. Ghaliounghi tarafından Droit musulman, le wakf adlı kitap içinde (Alexandria 1893) kısmen Fransızca'ya tercüme edilmiştir. Emel Muhammed Selâme el-Adâliyye, Ürdün Üniversitesi'nde yüksek lisans tezi olarak eseri neşre hazırlamıştır (Amman 1993). 2. Mevâhibü'r-raḥmân fî meẕhebi'n-Nuʿmân. İki cilt halindeki bu eser (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 1226) Muzafferüddin İbnü's-Sââtî'nin Mecmaʿu'l-baḥreyn'inin metodu ile yazılmış ve müellifi tarafından el-Burhân şerḥu Mevâhibi'r-raḥmân adıyla şerhedilmiştir (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 1840; Serez, nr. 690; Yenicami, nr. 478; iki eserin yazma nüshaları için ayrıca bk. Brockelmann, GAL, Suppl., II, 94-95).

BİBLİYOGRAFYA

Burhânedin et-Trablusî, el-İsʿâf fî aḥkâmi'l-evḳāf, Beyrut 1401/1981, s. 5-6; Sehâvî, eḍ-Ḍavʾü'l-lâmiʿ, I, 178; V, 140; X, 179; Abdülkādir el-Ayderûsî, en-Nûrü's-sâfir ʿan aḫbâri'l-ḳarni'l-ʿâşir (nşr. Mahmûd el-Arnaût v.dğr.), Beyrut 2001, s. 162; Gazzî, el-Kevâkibü's-sâʾire, I, 112; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 85; II, 1895; Tûnekî, Muʿcemü'l-muṣannifîn (nşr. Sıddîk Kemâl el-Mekkî), Beyrut 1344/1925, IV, 454-455; Serkîs, Muʿcem, II, 1235; Brockelmann, GAL, II, 101; Suppl., II, 94-95; Fihrisü'l-kütübi'l-mevcûde bi'l-mektebeti'l-Ezheriyye, [baskı yeri yok] 1365/1947, II, 99; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 25; Temîmî, eṭ-Ṭabaḳātü's-seniyye, I, 243-244; J. Schacht, An Introduction to Islamic Law, Oxford 1964, s. 264; a.e.: İslâm Hukukuna Giriş (trc. Mehmet Dağ-Abdülkadir Şener), Ankara 1977, s. 293; Ahmet Özel, Hanefi Fıkıh Alimleri, Ankara 2006, s. 116; a.mlf., "eṭ-Ṭarâblusî, Burhânüddîn", Mv.AU, XVIII, 427-428; Muʿcemü'l-maḫṭûṭâti'l-mevcûde fî mektebâti İstânbûl ve Ânâṭûlî (haz. Ali Rıza Karabulut) [baskı yeri ve tarihi yok], I, 49.

Abdullah Kahraman

TRABLUSŞAM

(طرابلس الشام)

Lübnan’da tarihî bir liman şehri.

Lübnan’ın kuzey kıyılarında günümüzdeki Suriye sınırlarına yakın bir noktada Kādîşâ (Ebûali) adlı küçük bir akarsu vadisinde ve onun denize döküldüğü yerdeki tepelik alan üzerinde kurulmuştur. Şehrin adı Grekçe Tripolis’ten gelir. Arapça kaynaklarda Tarabulus/Atrabulus şeklinde kaydedilir. Fenikeliler tarafından kurulan şehrin ilk adı konusunda çeşitli görüşler ileri sürülmektedir. Grek idaresi döneminde üç mahalleden ibaret bir yerleşim birimi olması dolayısıyla “üç şehir” mânasındaki Tripolis adını aldığı belirtilmektedir. Bu üç yerleşim birimi bölgeye gelen Surlular, Saydalılar ve Ervâdlılar tarafından iskân edilmişti. Şehrin kuruluş tarihiyle alâkalı kesin bilgiler bulunmamakla birlikte arkeolojik kanıtlar milâttan önce VIII-VII. yüzyıllara kadar gider. Bir müddet Pers hâkimiyetinde kalan şehir, kaynaklarda ilk defa milâttan önce 351 yılı civarında önemli bir Fenike şehri diye kaydedilir; ayrıca Büyük İskender’in milâttan önce 333’teki Issos savaşı vesilesiyle de ismi geçer. Milâttan

önce 258-257’de İskender’in haleflerinden Ptolemaio’nun kurduğu devletin sınırları içinde yer alan şehir, milâttan önce 64’te Roma İmparatorluğu’nun idaresi altına girdi ve imparatorluğun ikiye ayrılmasının ardından Bizans hâkimiyetine intikal etti.

Trablusşam, Hz. Osman döneminde Muâviye b. Ebû Süfyân’ın gönderdiği Süfyân b. Mücîb el-Ezdî kumandasındaki İslâm ordusu tarafından fethedildi (25/646). Daha sonra Muâviye yahudilerle İranlılar’ı şehre yerleştirdi ve şehri korumak amacıyla Trablusşam’a Dımaşk’tan düzenli şekilde birlikler gönderdi. Bu birlikler kışları Dımaşk’a döndüğünde şehirde küçük bir garnizon kalıyordu. Trablusşam, Ervâd ve Kıbrıs adalarının fethinde önemli rol oynadı. Abdülmelik b. Mervân döneminde şehre yerleşen Bizanslılar’ın isyanı neticesinde elden çıkan Trablusşam daha sonra tekrar fethedildi. Şehir kalesi ve surları yenilenerek tahkim edildi. Trablusşam,

Abdülmelikten sonraki dönemde Bizans donanmasının başarısız saldırılarına mâruz kaldı. Abbâsîler devrinde ticarî bakımdan giderek gelişme gösterdiyse de müslümanlarla Bizanslılar arasındaki çekişmeden etkilendi. Abbâsî Halifesi Ebû Ca‘fer el-Mansûr şehrin surlarını tahkim ettirdi. Trablus 264 (878) yılından itibaren Tolunoğulları'nın hâkimiyetine girdi. İslâm coğrafyacılarına göre bu dönemde Trablusşam'ın çok sayıda gemiyi barındıracak büyüklükte bir limanı ve tersanesi mevcuttu. III. yüzyılın sonlarında (X. yüzyıl başları) Trablusşam önemli bir deniz üssü oldu ve Leo Trablusî gibi Trabluslu denizciler Bizans sahillerine pek çok akın düzenledi. Daha sonra İhşîdî Devleti'nin hâkimiyetine giren şehir, Bilâdüşşâm'ın en önemli limanı olup etrafında hurma ve şeker kamışı sahaları bulunuyordu.

358'de (969) Bizans İmparatoru Nikephoros Phokas şehri tahrip etti. 360 (971) yılı civarında Fâtımî nüfuzu altına giren Trablusşam'da Şiî nüfusu arttı. Bu mezhebi yaymak üzere çeşitli ilmî tesisler ve kütüphaneler kuruldu. Diğer sahil şehirlerini ele geçiren İmparator Ioannes Çimiskes 365 (976) yılında Trablusşam'a hücum ettiyse de şehri ele geçiremedi. Bizanslılar'ın 389'daki (999) son teşebbüsü de başarısız oldu. Ardından Bizanslılar'la Fâtımîler arasında bir güç dengesi meydana geldiği için Bilâdüşşâm istikrarlı bir yapıya kavuştu. Trablus emîri 423'te (1032) Fâtımî tâbiiyetinden ayrılarak Bizans'a tâbi oldu. Bunun üzerine şehre gelen Fâtımî ordusu çok geçmeden Trablusşam'a hâkimiyet kurdu (424/1033). 438'de (1047) şehri ziyaret eden Nâsır-ı Hüsrev, etrafı çok iyi tahkim edilen Trablusşam'ın Fâtımî hâkimiyetinde bulunduğunu yazar. Nâsır-ı Hüsrev nüfusu 20.000'e ulaşan şehrin hayli işlek bir limanı olduğunu, dış ülkelerden gelen ticaret gemilerinin bol miktarda mal getirip götürdüğünü ifade eder. Şehrin gümrük gelirlerinin çok arttığını, şehirde şeker, cam ve kâğıt imalâthanelerinin yer aldığını ve halkın çoğunluğunun Şiîliğe mütemayil bulunduğunu belirtir (Sefernâme, s. 20-21).

456 (1064) yılından itibaren Trablusşam'da Türk nüfuzunun arttığı görülür. Yıva Türkleri gibi bazı Türkmen topluluklarının buraya yerleştiği anlaşılmaktadır. Fâtımî valisi Muhtârüddevle'nin 462'de (1070) ölümü üzerine Trablusşam Kadısı Emînüddevle Hasan b. Ammâr bağımsızlığını ilân ederek Ammâroğulları hânedanını kurdu. Bu dönemde Trablusşam, medresesi ve 100.000 ciltlik kütüphanesiyle önemli bir ilim ve kültür

merkezi haline geldi. Özellikle deniz ticareti büyük ölçüde gelişti. Trablusşam 1075'te Selçuklu Emîri Atsız b. Uvak tarafından ele geçirildiyse de Atsız'ın hâkimiyeti uzun sürmedi. Haçlı seferleri başladığında Raymond de Saint Gilles büyük bir orduyla Trablusşam'ı kuşattı (495/1102), şehri almak için yakınındaki tepe üzerine büyük bir kule yaptırdı. Ancak kendisi uzun süren kuşatma sırasında öldü (1105). 501 (1108) yılında Fâtımî hâkimiyetine giren şehir 11 Zilhicce 502'de (12 Temmuz 1109) Haçlılar'ın eline geçti ve burada bir Haçlı kontluğu kuruldu (1109). Kudüs Krallığı'na tâbi olan Trablusşam önce Bertrand, ardından oğlu Pons ile II. Raimond ve III. Raimond tarafından idare edildi. Şehir Haçlılar'ın elinde iken 552 (1157) ve 597'de (1201) iki büyük depreme mâruz kaldı ve hasar gördü. Eyyûbîler döneminde şehri Haçlılar'dan geri alma faaliyetleri başarısız kaldı. Memlük Sultanı I. Baybars Trablusşam'ı fethetmeye teşebbüs ettiyse de çok müstahkem olan surlar karşısında o da başarılı olamadı. 688'de (1289) Sultan Kalavun şehri fethetti, bu esnada şehir halkının bir kısmı gemilerle Kıbrıs'a kaçtı. Kalavun Trablusşam'ın surlarını yıktırıp şehri terketti ve bugün bulunduğu yerde yeniden inşa ettirdi. Kādîsâ nehrinin batı yakasında güney bölümünde bir hisar yapıldı. Böylece Trablusşam, Memlük idarî yapılanmasındaki altı büyük nâiblikten birinin merkezi oldu. Nâib sarayı ve mahkeme kalede bulunuyordu, liman ise yeni şehrin kuzeybatısında eski şehir tarafında (el-Mînâ), Burcü's-Sibâ denilen kule limanın doğusundaydı. Yeni Trablusşam savunma düşüncesiyle sahilden 2 mil içeride yer alıyordu. İbn Battûta buraya geldiğinde şehrin nâibi Taylân Hâcib adlı bir memlüktü, VIII. (XIV.) yüzyılda Trablusşam'ı ziyaret eden seyyahlar camisi, medresesi, çarşısı olan, çevresinde bahçeleri bol, su sistemi gelişmiş mâmur bir şehirden söz ederler. Bu dönemde şeker, zeytinyağı ve sabun imalâthaneleri şehrin ekonomisine büyük bir canlılık kazandırmaktaydı.

Önemli bir ticaret merkezi olan Trablusşam IX. (XV.) yüzyılda Avrupa ticaretine açık olma özelliğini sürdürüyordu. Bilhassa Fransa ve Cenova ile sıkı ticarî ilişkileri vardı. 1366 ve 1367'de Kıbrıs Latin Krallığı donanmasının hücumuna mâruz kaldı. Şehir bu dönemde parlak bir

ticaret merkezi haline geldi ve Doğu Akdeniz'de ticaret gemilerinin başlıca uğrak yeri durumundaydı. İhraç maddeleri içinde ipekli kumaşlar önemli bir yere sahipti. Akdeniz ticaretiyle uğraşan devletlerin burada birer temsilcileri

bulunuyordu. Trablusşam, Memlükler döneminde önemli imar faaliyetlerine sahne oldu; şehirde dokuz cami, on altı medrese, beş han, üç hamam ve bir çarşı inşa edildi. Bunlardan el-Câmiu'l-Mansûrî/el-Câmiu'l-kebîr (693/1294), Câmiu Taynâl/Taylân (736/1336), Câmiu'l-Attâr, Câmiu't-tevbe, Câmiu'l-Bertâsî ile Tedmüriyye, Şemsiyye, Nûriyye ve Karatâviyye medreseleri anılabilir.

BİBLİYOGRAFYA

Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 181-182; Nâsır-ı Hüsrev, Sefernâme (trc. Abdülvehap Tarzi), İstanbul 1950, s. 19-21; İbnü'l-Kalânisî, Târîḫu Dımaşḳ (Zekkâr), bk. İndeks; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, tür.yer.; İbn Fazlullah el-Ömerî, Mesâlik, III, 2-13; XVII, 272-274; İbn Battûta, Seyahatnâme, I, 61-62; Kalkaşendî, Ṣubḥu'l-aʿşâ (Şemseddin), bk. İndeks; Makrîzî, es-Sülûk (Ziyâde), I/3, s. 746-748; ayrıca bk. İndeks; Seyyid Abdülazîz Sâlim, Ṭarâblus eş-Şâm fi't-târîḫi'l-İslâmî, İskenderiye 1966; Ömer Abdüsselâm Tedmürî, el-Ḥayâtü's̱-s̱eḳāfiyye fî Ṭarâblus eş-Şâm ḫilâle'l-ʿuṣûri'l-vüsṭâ, Beyrut 1972; a.mlf., Târîḫu Ṭarâblus es-siyâsî ve'l-ḥaḍârî ʿabre'l-ʿuṣûr, Beyrut 1404/1984; a.mlf., Âs̱âru Ṭarâblusi'l-İslâmiyye, Trablus 1414/1994; Hayat Salam-Liebich, The Architecture of the Mamluk City of Tripoli, Cambridge 1983; Runciman, Haçlı Seferleri Tarihi, I-III, bk. İndeks; Hikmet Beg Şerîf, Târîḫu Ṭarâblus min aḳdemi ezmânihâ ilâ hâẕihi'l-eyyâm (nşr. Münâ Haddâd Yeken-Mârûn Îsâ el-Hûrî), Trablusşam 1407/1987; M. Kâmil Bâbâ, Ṭarâblus fi't-târîḫ, Trablus 1995; Birsel Küçüksipahioğlu, Trablus Haçlı Kontluğu Tarihi, İstanbul 2007; Cengiz Orhonlu, "Trablus", İA, XII/1, s. 452-453; F. Buhl-[C. E. Bosworth], "Ṭarāblus al- S̲h̲ām", EI² (İng.), X, 214-215; M. Lavergne, "Ṭarāblus al-S̲h̲ām", a.e., X, 215-216; Abdülkerim Özaydın, "Ammâroğulları", DİA, III, 76-77; a.mlf., "İbn Ammâr, Fahrülmülk", a.e., XIX, 311-312.

Cengiz Tomar

Osmanlı Dönemi.

Trablusşam şehri, Yavuz Sultan Selim’in Suriye’ye girişinden sonra 1516’da Osmanlı topraklarına katıldı. Şehrin idarecisi olan Kurtbay burayı Osmanlılar’a teslim etti. Canbirdi Gazâlî isyanı sırasında bir ara onun egemenliği altına girdi, isyanın bastırılmasının ardından yeniden kontrol tesis edildi. Osmanlı idaresinde iken şehir ve limanı büyük gelişme gösterdi. 925’te (1519) yapılan ilk Osmanlı tahririne göre burada yirmi altı mahalle mevcuttu. 1165’i müslüman, 294’ü hıristiyan, doksan dördü yahudi olmak üzere toplam erkek nüfus 1553’e ulaşmıştı (tahminen 6300 kişi). XVI. yüzyıl ortalarına doğru bu nüfus 2232 nefere (10.000 kişi) yükseldi. 1003 (1594) tahrir kayıtlarına göre 1017’si müslüman, 432’si hıristiyan ve 139’u yahudi 1588 erkek nüfusu vardı (yaklaşık 8000 kişi). Bu son tarihte mahalle sayısı yirmi beş olup bazıları Türkçe adlarla anılmaktaydı. Bu durumda Trablusşam’ın XVI. yüzyıl boyunca 6-10.000 arasında nüfusa sahip olduğu anlaşılır. Gayri müslimlerin ayrı mahalleleri bulunmakla birlikte birçok mahallede müslümanlarla karışık oturdukları dikkati çekmektedir. Yalnız müslümanların ikamet ettiği mahalleler Alagöz, Avniyat, Bâb-ı Aktarak, Cisrülcedîd, Esendemir, Kanavât, Nâûre, Sabbâgīn, Şeyh Fazlullah, Uveyraniye ve Zukā-kulhumus idi. Hıristiyanlara ait mahalleler Kubbetünnasr ile Kaysâriyetülefrenç adlarını taşıyordu. Bu dönemde limandan elde edilen vergi geliri 250.000 akçe dolayında idi; iskelesi için bir kanunnâme oluşturulmuştu.

XVII. yüzyılda Trablusşam ve yöresinde bazı olaylar meydana geldi. Maraş Türkmenleri’nden Seyfoğlu Yûsuf Paşa bazı karışıklıklara yol açtı. Canbolatoğlu Ali 1605’te onu yenip Trablusşam’da kontrolü ele geçirdi. Canbolatoğlu’nun katlinden sonra (1607) Yûsuf Paşa tekrar şehre döndü ve II. Osman’ın öldürülmesi üzerine (1622) bağımsız hareket etmeye başladı. Ardından beylerbeyi tayin edildi ve Ma‘noğlu isyanı sırasında yerini daha da sağlamlaştırdı. Buna rağmen şehir XVI. yüzyıl sonlarındaki nüfusunu ve fizikî yapısını korudu. 1645’te 1039 müslüman, 531 hıristiyan, otuz sekiz yahudi olmak üzere 1608 nefer nüfusu mevcuttu (8000 kişi); mahalle sayısı değişmemişti. 1691’de bölgede Serhanoğulları güç kazandı; bunlar Dürzîler’le iş birliği yaparak pek çok mukātaayı ele geçirdi, fakat güçleri kısa sürede kırıldı.

XVII. yüzyılda Trablus Limanı daha da gelişti; 1000 gemi alacak kapasitedeki bu liman yanında Kalavun’un inşa ettirdiği kule 1521’de

Kanûnî Sultan Süleyman tarafından tamir ettirilmişti. Evliya Çelebi biraz abartılı olarak limanın 1000 kalyon ve 1000 firkate ile kadırga alacak büyüklükte olduğundan bahseder. Fakat liman aslında batı ve kuzey (yıldız) rüzgârlarına açık bulunduğundan gemiler için çok da

uygun değildir. Evliya Çelebi gemilerin ancak demir atarak limanda yatabileceğini belirtir. Yine ona göre mâmur kalesinin on dokuz kapısı vardır, varoşunda 600 hâne mevcuttur. Şehirde Sultan Kalavun, Sultan Îsâ, Câmiu't-tevbe, Câmi-i Atâ, Câmi-i Tohân/Tahhân, Câmi-i Mahmûdiyye, Vasiyye, Tesiyye, Mahmud Bey, Tuffâhiye, Argun Şah, Taylûne ve İskele camilerinin bulunduğunu yazar; birçok mahalle mescidi yanında yedi medrese, üç dârülhadis, on yedi sıbyan mektebi, yedi tekke, on sekiz hamam, on iki han olduğunu, içinden akan Kādîsâ üzerinde iki köprü, ayrıca yetmiş çeşme, 2700 dükkân ve bir bedesten bulunduğunu belirtir. Özellikle limanda 150 odalı bir han, yakınında gümrük binası, 200 depo, 200 tüccar evi mevcuttu (Seyahatnâme, IX, 407-412). Evliya Çelebi'nin anlattıklarından limanın son derece hareketli olduğu neticesi çıkarılabilir. XVII. yüzyılın sonlarında da şehrin ticarî hareketliliğini koruduğu anlaşılır.

XVII. yüzyılda ipek ticaretiyle öne çıkan Trablusşam XVIII. yüzyıl başlarında İngiltere ile ipek ticareti yapıyordu. Ayrıca bir miktar pamuk ihraç ediliyordu. Şehirdeki gayri müslim sayısı ticarî hareketlilik sebebiyle çok artmıştı (BA, KK, nr. 3820). Yabancı tâcirlerin birçoğu Fransız ve İngiliz'di, bunların birer ticaret merkezi bulunuyordu. XIX. yüzyılda şehrin fizikî yapısında önemli gelişmeler oldu. Nüfusu nisbî bir artış gösterdi. 1893-1894'te 17.027 kişinin yaşadığı şehirde on yedi cami, mescid, otuz sekiz medrese ve kütüphane, on beş tekke, yirmi iki mektep, on iki kilise ve manastır vardı. Limon ve portakal bahçeleri arasında çeşitli ipek dokuma fabrikaları, çiçek suyu taktirhâneleri bulunuyordu. Dokuma tezgâhlarında imal edilen kuşak ve çarşaflık kumaşlar çok meşhurdu.

Trablusşam 1918 Ekiminde Fransızlar tarafından işgal edildi. 1920 Ağustosunda Lübnan'a bağlandı. 1941'de İngiliz ve Fransızlar tarafından tekrar işgale uğradı. Bugün Lübnan'ın Beyrut'tan sonra ikinci büyük ticaret ve liman şehridir. Liman olarak fonksiyonu Suriye'nin Osmanlı Devleti'nden kopması üzerine daha da arttı. Zira o zamana kadar Suriye ticaretinin bir kısmını İskenderun Limanı yükleniyordu. Bu etkinlik de

İskenderun Limanı'nın aleyhine olarak Trablus'a kaydı (DİA, XXII, 581). 1961'de 115.000 olan nüfusu 240.000'e yükselmiştir. Günümüzde Lübnan'ı meydana getiren altı idarî bölümden (muhafaza) biri durumundaki Şimâl valiliğinin merkezi olan şehirde sabun ve pamuklu kumaş sanayii gelişmiştir. Aynı zamanda petrol depolama ve işleme merkezi fonksiyonu vardır.

BİBLİYOGRAFYA

TK, TD, nr. 68, 84; BA, TD, nr. 372, 513; Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 181-182; Nâsır-ı Hüsrev, Sefernâme (trc. Abdülvehap Tarzi), İstanbul 1950, s. 19 vd.; Urfalı Mateos Vekayinâmesi (952-1136) ve Papaz Grigor'un Zeyli (1136-1162) (nşr. ve trc. H. D. Andreasyan), Ankara 1962, s. 215, 228, 237, 239; Sıbt İbnü'l-Cevzî, Mirʾâtü'z-zamân (nşr. Ali Sevim), Ankara 1968, s. 153; Ebü'l-Ferec, Târih, II, 387, 474, 627; İbn Battûta, Seyahatnâme, I, 61; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, IX, 401-412; H. Maundrell, A Journey from Aleppo to Jarusalem in 1697, Beyrut 1963, s. 34; C.-F. Volney, Voyage en Egypte et en Syrie (ed. J. Gaulmier), Paris 1959, s. 231, 233, 281-286; Salnâme-i Vilâyet-i Beyrut, sene 1311-1312, s. 404, 407, 409; Barkan, Kanunlar, s. 211-216; Enver Çakar, "XVII. Yüzyılın Ortalarında Trablusşam Şehrinin Sosyal ve İktisadi Durumu", TAD, XXII/35 (2004), s. 45-69; Realenzyklopädie, Stuttgart 1934, VII, 203-207; F. Buhl-[C. E. Bosworth], "Ṭarāblus al- S̲h̲ām", EI² (İng.), X, 214-215; M. Lavergne, "Ṭarāblus al- S̲h̲ām", a.e., X, 215-216; Metin Tuncel, "İskenderun", DİA, XXII, 581.

DİA

TRABLUSŞAM EYALETİ

Osmanlı döneminde günümüzdeki Lübnan'ın kuzeybatı kesimini içine alan idarî birim.

Osmanlı hâkimiyetine girdikten sonra Yavuz Sultan Selim Trablusşam'ı bir sancak haline getirip idaresini İskender Paşa oğlu Mustafa Bey'e verdi ve Şam beylerbeyiliğine bağladı. XVI. yüzyılda Şam beylerbeyinin Dürzîler ve Bedevîler'in ayaklanmalarını bastıramaması ve asayişi sağlayamaması üzerine Trablusşam ve etrafındaki bölge 987'de (1579) müstakil beylerbeyilik yapıldı. Ancak bu idarî düzenlemeye rağmen karışıklıklar yer yer sürdü. Diğer eyaletlerde olduğu gibi Trablusşam'da da mahallî güçler sivrilmeye başlayınca Osmanlılar istikrarın temini için bunları kontrol altında tutmaya çalıştılar. Bunlardan Âl Assâf, Arap menşeli bir aile idi ve Trablus bölgelerine hâkimdi. Ailenin Osmanlı Devleti ile ilişkilerinde her zaman problem yaşanıyordu, çünkü bunlar çok defa malî yükümlülüklerini vaktinde yerine getirmiyorlardı.

Âl Sîfe (Seyifoğulları) ailesi Maraş Türkmenleri'ndendi ve bu aileden Yûsuf b. Sîfe (Seyfoğlu Yûsuf Paşa) öne çıkmıştı. Yûsuf Paşa bölgede uzun süre valilik yaptı, bir ara bağımsız hareket ettiyse de daha sonra Osmanlılar ile anlaştı ve ölümüne kadar (1625) idaresini sürdürdü. Onun ardından ailenin bölgedeki nüfuzu azalmadı. İki oğlu Ali ve Assâf, kabileleri hükümleri altına aldılar, Osmanlı Devleti'ne karşı isyana kalkıştılar ve kendilerinden istenen vergileri ödemeyi reddettiler. Trablusşam valiliğine getirilen Şâhin Paşa, Seyfoğulları'nın cezalandırılmasıyla görevlendirildi. Şâhin Paşa, Trablus'a ulaştığında önce gönüllerini alarak itaat etmelerini sağlamak istediyse de Seyfoğulları bunu kabul etmedi. Bunun üzerine Şâhin Paşa, Assâf'ı

katletti, Trablus içinde ve dışındaki Seyfoğulları'nı destekleyenleri tasfiye etmeyi başardı (1048/1638).

Trablus'ta bunlardan başka Âl Serhân (Serhanoğulları) ailesi de nüfuz kazanmıştı. Trablusşam yakınlarındaki yüksek dağlık bölgelerde yaşayan

aşiretlerden oluşan bu grup Şiî temayüllü idi ve Sayda ile Beyrut'ta hüküm süren Ma'noğulları ile iyi ilişkileri vardı. XVII. yüzyılın sonlarında Serhanoğulları'nın gücü çok arttı. Serhanoğlu Hüseyin bölgenin büyük bir kısmına hâkim olmaya başladı, devlet gelirlerini ele geçirdi. Osmanlı Devleti bu bölgeleri onlara iltizam yoluyla vermişti. Fakat Serhanoğulları topladıkları vergileri devlet hazinesine göndermediler; Trablus'taki diğer bölge hâkimleri üzerinde de otorite kurdular. Hâkimiyet alanlarını Cübeyl, Betrûn, Kora, Zâviye, Akār, Hısnülekrâd, Hermel ve Zanniye'ye yaydılar. Trablusşam'a vali tayin edilen Sürmeli Ali Paşa (1103/1692) Serhanoğulları'na karşı harekete geçerek onları bertaraf etti ve Trablus eyaletine bağlı bütün bölgelerde yeniden kontrolü sağladı.

Tarih boyunca Osmanlı Devleti'nin Trablusşam eyaletinin tamamında valiler aracılığıyla sağladığı emniyet bu yoldan geçen hac kafilelerinin güvenliği için büyük önem arzediyordu. Dolayısıyla Trablusşam valileri zaman zaman hac emirliği görevini de üstlendiler. Eyalet XIX. yüzyılın ilk yarısında Mehmed Ali Paşa'nın nüfuzu altına girdi. 16 Haziran 1832'de Şam, İbrâhim Paşa tarafından işgal edilince Trablusşam Valisi Halebî Mehmed Paşa'ya Mehmed Ali Paşa'nın ordusuna karşı savaşma tâlimatı verildi. Ancak Humus yakınlarında yapılan savaşta (8 Temmuz 1832) Mehmed Paşa büyük yenilgiye uğradı. Daha sonra burada yeniden Osmanlı kontrolü sağlandı. 1918'de Fransız işgaliyle bu bölgeler Osmanlılar'ın elinden çıktı.

Osmanlı idaresi altına girdikten sonra Trablusşam sancağı 1537'de yirmi sekiz nahiyeden (Kora, Enfe, Cübeyl, Betrûn, Fütûh Benî Rihâl, Müneytıra, Zanniye, Arkā, Menâsıf, Sâfitâ, Bişrî, Akār, Zâviye, Hısnülekrâd, Mîâd, Tartûs [Antartus], Havâbî, Kadmûs, Uleyka, Müneyka, Kehf, Kuley'a, Merkab, Blatnis, Sahyûn, Berziye, Lazkiye, Vâdîkandîl) oluşmaktaydı. 1579'da eyalet oluşturulduğunda buraya dört livâ bağlanmıştı (Trablusşam, Cibille/Cebele, Humus, Hama); ardından bunlara Halep eyaletinden ayrılan Silmiye/Selemiye livâsı eklendiyse de XVII. yüzyılın ikinci yarısında tekrar Halep'e nakledildi. Trablusşam XVIII. yüzyıla kadar idarî durumunu korudu. XVIII. yüzyılda Cebele livâsı Halep eyaletine bağlandı. Selemiye livâsı da mahallî olarak Deyrürahbe ile birleştirildi. 1840'ta Sayda ve Beyrut'un ilâvesiyle oluşturulan Akkâ eyaletine dahil edilen Trablusşam 1864 Vilâyet Nizamnâmesi'ne göre Suriye vilâyetine tâbi bir sancaktı.

1869’da mutasarrıflık oldu. XIX. yüzyılın sonlarında burası Beyrut’a bağlı bir sancak konumuna getirildi. Trablusşam sancağı XVI. yüzyılda iki kasaba, 437 köy, 785 mezraadan meydana geliyordu. Ayrıca burada on üç göçebe grubu kaydedilmişti. Bunlar arasında Türkmen oymakları da vardı (Bayındır, Salur/Selluriye, Avşar). Salur ve Çoğun oymakları Trablusşam dağlarında yaylamakta, kışın Tedmür’e inmekteydi. Bu Türkmen kabilelerinin ekserisi Hısnülekrâd nahiyesinde toplanmıştı; Çoğunlular ise Lazkiye nahiyesindeydi.

BİBLİYOGRAFYA

BA, KK, nr. 266, s. 66-67; nr. 523, s. 44; nr. 3820; BA, Bâb-ı Âsafî Ruus Kalemi, Defter, nr. 1551, s. 24-26; nr. 1572, s. 14, 15; BA, TD, nr. 372, s. 608, 626-633; BA, MD, nr. 3, s. 213, hk. 593-594; nr. 38, s. 146, hk. 293; nr. 44, s. 152, hk. 302; Koca Sinan Paşa’nın Telhisleri (haz. Halil Sahillioğlu), İstanbul 2004, s. 167 (nr. 127); s. 233 (nr. 191); s. 238 (nr. 199); Selânikî, Târih (İpşirli), I, 235; Naîmâ, Târih, II, 5; III, 334-336; Râşid, Târih, II, 194-195, 523; Anonim Osmanlı Tarihi: 1099-1116/1688-1704 (haz. Abdülkadir Özcan), Ankara 2000, s. 105-107; Fazila Akbal, “1831 Tarihinde Osmanlı İmparatorluğu’ndaki İdari Taksimat ve Nüfus”, TTK Belleten, XV/60 (1951), s. 624.

Fazıl Bayat

TRABZON

Karadeniz bölgesinin Doğu Karadeniz bölümünde şehir ve bu şehrin merkez olduğu il.

Doğu Karadeniz'in önemli bir liman şehri olup Değirmendere vadisinin Karadeniz'e ulaştığı yerin batısında Boztepe'nin eteklerinde kurulmuştur. Denizden itibaren basamaklı şekilde yükselen yerleşme Zağanosdere ve Kuzgundere vadileriyle kesilerek üç parçaya bölünmüştür. Trabzon'un ne zaman ve kimler tarafından kurulduğu hususunda kesin bilgi yoktur. Milâttan önce 756'da bir Milet kolonisi olarak ortaya çıktığı ifade edilmekle birlikte doğrudan şehir ve şehrin adından söz eden ilk kaynak milâttan önce 400 yılına ait Anabasis'tir. Burada verilen bilgilere göre şehir Sinop'a bağlıydı ve ona belli bir vergi ödüyordu. Bu bakımdan şehri Sinoplular'ın kurduğu ve buraya Trapezus, Trapeza dedikleri zikredilir. Kelime Batı dillerinde Trapezunte, Trebizonde, Trebizond; İslâm kaynaklarında Atrabazunde, Tarabazunde biçiminde geçer. "Masa" anlamına gelen Trapezus adı muhtemelen şehrin ilk kurulduğu dik yamaçlar üzerindeki Aşağıhisar kesiminin coğrafî özellikleriyle ilgilidir.

Bir liman şehri olarak İlkçağ'lardan itibaren hayli hareketli bir siyasî çekişmeye sahne olan Trabzon bir süre Persler'in nüfuz sahası içinde kaldı. Bir ara bağımsızlığını elde ettiyse de milâttan önce 331'de Büyük İskender'in idaresi altına girdi. Onun ölümünden sonra kumandanlarından Eumenes'in payına düştü. Milâttan önce III. yüzyılın başında I. Mithridates'in kurduğu Pontus Krallığı kısa zaman içinde bu bölgeye doğru nüfuzunu yaydı. VI. Mithridates Eupatos, Trabzon'un da içinde bulunduğu sahil kesimini kontrolü altına aldı. Bu sırada Pontus Devleti'nin maden, kereste ve gemi ihtiyacını karşılayan önemli bir liman şehri haline dönüştü. Milâttan önce 64-63'te Romalı Pompeius burayı ele geçirdiyse de VI. Mithridates'in oğlu II. Farnakes Trabzon'a yeniden hâkim oldu. Ardından Roma idaresi tekrar kuruldu. Marcus Antonius, milâttan önce 39'da Roma ile Partlar arasındaki sınır hattında tampon durumunda vasal krallıklar teşkil edince Pontus bölgesini II. Farnakes'in oğlu Dareios'a verdi. Milâttan önce 26'da Polemon vasal kral sıfatıyla tanındı. Ardından burası serbest şehir

statüsünü elde etti, ayrıca askerî bir ikmal üssü olarak da önemi arttı. İmparator Nero zamanında 63 yılında bölgede yeniden Roma idaresi kuruldu. I. yüzyılın ortalarından itibaren iç kesimlerle ulaşımın iyileştirilmesiyle şehir İran, Doğu Anadolu ve Mezopotamya'ya bağlandı, ticarî hareketlilik çok arttı; bir Roma eyaleti haline geldi, İmparator Hadrianus burayı iki defa ziyaret etti ve çeşitli imar faaliyetlerinde bulundu; kendi adına izâfe edilen bir liman yaptırdı (130-131). Ayrıca hipodrom, anfiteatr ve su kemerleri inşa edildi. Şehrin Ortahisar kısmının bu dönemde şekillendiği belirtilir. Böylece Trabzon'un bir şehir ve liman halinde fiziksel özellikleri tam anlamıyla belirlenmiş oldu; askerî ikmal üssü niteliği taşıması da önemini arttırıyordu. 257'de şehir Got saldırısına uğradı, yağma ve tahribata mâruz kaldı, eski parlak görünümünü yitirdi. Fakat İmparator Diokleianos (284-305) burayı yeniden mâmur hale getirdi. Ardından Doğu Roma'nın kurucusu İmparator I. Konstantinos döneminde piskoposluk merkezi yapıldı ve yöredeki yerli halkın hıristiyanlaşma süreci de başladı. Doğu Roma İmparatorluğu zamanında Trabzon'un liman şehri ve askerî

üs fonksiyonuyla önemi arttı. I. Iustinianos burayı yeni surlarla takviye etti, su kemerleriyle su getirtti ve bunları şehrin mânevî kurucusu Hagios Evgenios'a ithaf etti. Ortahisar Kilisesi'nin (Ortahisar Camii) bu dönemde yapıldığı zikredilir. Müslüman Araplar'ın Anadolu'ya yönelik akınlarına hedef olmayan yerler arasında bulunan Trabzon müslüman tâcirler için Karadeniz ticaretinde önemli bir liman haline geldi. 1021-1022'de İmparator Basileios, Ani ve Vaspurakan krallarına karşı giriştiği harekâtta buradan askerî üs olarak faydalandı.

Trabzon, Anadolu'ya hâkim olan Selçuklular döneminde Türk akınlarına hedef teşkil etti. Tarihî kayıtlar 1081'de Melikşah zamanında şehrin Türkler'in idaresi altına girdiğine işaret eder. Fakat bu uzun sürmedi ve Theodoros Gabras şehri geri aldı. Bizans döneminde Trabzon'a tayin edilen valiler genellikle imparator ailesinden seçildiğinden burada zaman zaman müstakil idareler kuruyorlardı. 1104'te Trabzon dukası Gregorios Taronites ve Konstantin Gabras şehri âdeta bağımsız bir şekilde idare ettiler. Anadolu Selçukluları devrinde Trabzon daha sıkı biçimde baskı altına alındı. 1204'te İstanbul'da Latin idaresinin kurulması üzerine Trabzon'a kaçan Aleksios Komnenos kendini imparator ilân edince şehir bu yeni devletin merkezi haline geldi. Pontus adı da bu tarihten itibaren söz konusu devlet için

kullanılmaya başlandı. Daha sonra I. Alâeddin Keykubad, oğlu Gıyâseddin Keyhüsrev'i Trabzon üzerine sevketti. Denizden ve karadan kuşatılan Trabzon ele geçirilemedi; Gıyâseddin Keyhusrev esir düştü, ardından antlaşma yapıldı ve serbest bırakıldı (625/1228). Anadolu'nun Moğollar'ın vesâyeti altına girdiği XIII. yüzyılın ikinci yarısında Trabzon, Karadeniz-İran ticaret yolunun önemli bir noktası haline geldi. Marco Polo da 1295'te Tebriz-Trabzon yoluyla ülkesine dönmüştü. Trabzon'da ayrıca Ceneviz ve Venedik ticarî kolonisi meydana geldi. Özellikle Cenevizliler II. Aleksios zamanında (1297-1330) büyük ticarî haklar elde ettiler. Bunların Dapnus'ta (Güzelsaray) antrepoları mevcuttu; Aleksios onlardan gelebilecek bir tehdidi göz önüne alıp kale ile deniz arasında sur inşa ettirdi. Bu sıralarda İlhan nüfuzu altına giren Trabzon, 1320'li yıllardan itibaren giderek yörede etkili olmaya başlayan Türkmenler'in hedefi haline geldi. Trabzon'un civarı ve özellikle batı ve güneydeki dağlık alanlar Türkmenler'in eline geçti. Bayram Bey, Trabzon'a yürüyüp Assemeta mevkiine kadar ilerledi. Akkoyunlular da Trabzon'a yönelik faaliyetlerini arttırdılar. 1346'da bir Türkmen grubu Trabzon önlerine kadar geldi. Bunların başında bulunan Yûsuf Bey yaptığı savaşta hayatını kaybetti, kardeşleri esir düştü. Onun intikamını Tur Ali Bey aldı, imparatorun kızı Despina'yı esir etti. 1348'de Erzincan ve Bayburt emîrleriyle birlikte hareket ederek kaleyi kuşattı, fakat bir sonuç alamadı. III. Aleksios etrafını saran Türkmenler'le iyi geçinmek amacıyla siyasî evliliklere başvurdu ve kız kardeşini Tur Ali Bey'in oğlu Kutlu Bey'e, diğer kız kardeşini Ordu-Bayramlı Beyi Hacı Emîr'e ve kızını Kelkit havzasının güçlü Türkmen emîri Tâceddin Bey'e verdi. Trabzon Komnenosları ile Akkoyunlular arasındaki ilişkiler giderek iyileşti. Bu sırada Venedikliler de Trabzon'da ticarî faaliyetlerini arttırmışlardı. Yıldırım Bayezid nüfuzu Samsun-Canik bölgesine kadar yayıldığında Trabzon'la da ilgilendi. Fakat Ankara Savaşı'n-da uğranılan mağlûbiyet bu ilgi ve etkinin sona ermesine yol açtı. Osmanlılar'ın Trabzon'u hedef alan doğrudan ilk harekâtı II. Murad döneminde gerçekleşti. 1442'de gemilerle Trabzon'a ulaşan bir Osmanlı birliği yağma ve tahribatta bulundu.

İstanbul'un fethinin ardından Trabzon İmparatoru Kalo Ioannes, Fâtih Sultan Mehmed'e vergi vermeye başladı. Fakat tam bu sırada Canik bölgesine gelip buradaki Türkmenler'i kendisine katan Şeyh Cüneyd, Trabzon'a yürüyerek şehri ele geçirmeyi ve Komnenoslar'a son vermeyi hedefledi. Trabzon merkezli yeni bir devlet kurmak istediği anlaşılan Şeyh

Cüneyd ve Türkmenler, Trabzon önlerine kadar geldilerse de şehri alamadılar (1456). Şehir bundan beş yıl sonra, İstanbul'u aldığından Bizans'ın eski topraklarında hak iddia etmeye başlayan Fâtih Sultan Mehmed'in hedefi haline geldi. Önce Hızır Bey'i donanmayla Trabzon'a gönderip bir keşif harekâtı yaptırdı, ardından Trabzon üzerine yürüdü. Gelibolu sancak beyi Kasım Bey donanma ile bu askerî harekâta destek verdi. Karadan çetin ve zorlu yolları aşarak Trabzon'a ulaşan Fâtih şehri kuşattı. Bazı kaynaklara göre altı, bazılarına göre dört hafta süren kuşatmanın ardından şehir teslim oldu (Ağustos veya Eylül 1461). Şehre giren Fâtih birkaç gün burada kaldı ve idaresini Gelibolu sancak beyi Kasım'a bıraktı.

Trabzon Osmanlı idaresine girdikten sonra hızla bir Türk-İslâm şehri haline dönüştü. Kale surları tamir edildi, kiliselerin bir bölümü camiye çevrildi, halkın bir kısmı başka bölgelere sürüldü, yerlerine Türkler yerleştirilmeye başlandı. Trabzon'un önemi dolayısıyla burada hânedana mensup şehzadeler idarecilik görevi yaptı. II. Bayezid'in oğulları Abdullah ve ardından Selim sancak beyi olarak Trabzon'da bulundu. Özellikle Selim yirmi dört yıl kadar burayı yönetti, oğlu Süleyman Trabzon'da doğdu. Selim, idareciliği sırasında Osmanlı nüfuzunu Gürcistan'a doğru yaydığı gibi Safevîler'le de mücadele etti. Çaldıran seferinde Trabzon bölgede önemli bir askerî üs konumuna geldi. Özellikle XVI. yüzyılın sonlarından başlayıp 1639'a kadar devam edecek olan Osmanlı-Safevî mücadelesinde Trabzon büyük bir askerî ikmal merkezi oldu. Bu durumunu XVIII. yüzyılda da sürdürdü. Osmanlı idaresinde Trabzon'da bazı küçük hadiseler dışında önemli bir olay meydana gelmedi. XVIII. yüzyılda giderek güçlenen âyanlar bazı karışıklıklara yol açtı. Bunlardan bir kısmı devletin desteğiyle güçlendi ve Trabzon'a vali tayin edildi. Bilhassa Canikli sülâlesi mahallî derebeyleri bertaraf ederek kuvvet ve nüfuz kazandı. Canikli Ali Paşa, Trabzon valiliği sırasında bazı önemli askerî

harekâtlara katıldı. Fakat daha sonra devlet merkeziyle anlaşmazlığa düşüp Kırım'a kaçtı, ardından affedilerek yeniden Trabzon'a döndü (1781). Trabzon, özellikle Batum taraflarında üslenen bazı eşkıyanın önemsiz baskınlarına uğramasının dışında ilk ciddi dış tehlikeyi Osmanlı-Rus savaşı sırasında yaşadı. 1810'da Ruslar sahillere asker çıkarıp büyük endişeye yol açtılar. Mahallî âyandan Tuzcuoğulları Trabzon'u da nüfuzları altına aldı.

Memiş Ağa’nın Trabzon’u işgale kalkışması üzerine merkezden buraya yardım için küçük bir filo yollandı. Bölgedeki âyanları kendi yanlarına alan Tuzcuoğulları Trabzon’u kuşatarak ele geçirdi, şehir yağma ve tahribata uğradı (18 Ağustos 1816). Devlet güçleri az sonra duruma hâkim oldu ve Tuzcuoğulları’nı şehirden çekilmeye mecbur bıraktı. Trabzon I. Dünya Savaşı’nda Ruslar tarafından işgal edildi. Rus birlikleri 14 Nisan 1916’da Karadere’deki savunma hattını yarıp 16 Nisan’da Yomra’ya ulaşmış, aynı günün gecesi Trabzon’un Türk nüfusu şehri boşaltmıştı. 18 Nisan’da şehre giren Ruslar 24 Şubat 1918’de çekilene kadar burayı işgalleri altında tuttular. Ruslar’ın şehri boşaltmasının ardından Pontusçuluk faaliyetleri hız kazandı. Trabzon’da Ermeni-Rum çetelerine karşı örgütlenmeler başladı. Bölgedeki sosyal çalkantılar Millî Mücadele’nin ardından yatıştı.

Fizikî, Sosyal ve Ekonomik Yapı. Trabzon fizikî açıdan asıl şeklini 1204’ten sonraki dönemde kazanmıştır. Karadeniz’e yukarıdan bakan, kuzeyde bir pazar yeri ve limanla doğu ve batısında varoşları bulunan, sarp kayalıklar üzerinde yer alan şehir surlarla çevrili bir yerleşim alanıydı. Süreklilik kazanan Türk akınlarından sonra İmparator Aleksios Komnenos hem limanı hem aşağı şehri içine alan yeni bir sur inşa ettirmişti. Pek çok kilisesiyle birlikte ticarî saha ve birbirinden ayrı Venedik ile Ceneviz kolonileri doğu varoşları boyunca uzanmaktaydı. Şehrin o dönemden kalan pek çok mahallesinin adı daha sonraki Türk belgelerinde geçmektedir. XIII. yüzyıldan XV. yüzyılın ortalarına kadarki mimari kalıntılar nüfusun az olduğuna işaret eder. 1437-1438’de İspanyol seyyahı Pero Tafur şehri ziyaret ettiğinde buranın 4000 civarında bir nüfusu olduğunu yazmıştır.

Bu dönemlerden kalan eserler içinde birçoğu XIII ve XIV. yüzyıla kadar giden surlar ve pek çok kilise bulunmaktadır. Kiliselerin en önemlileri arasında XV. yüzyılın başlarında yeniden inşa edilen ve 1572’de camiye çevrilen Ayasofya, muhtemelen I. Manuel Komnenos zamanında (1143-1180) yapılan Saint Sophia Manastırı, 1291’de inşa edilen Saint Eugenios Kilisesi (1500’lerde Câmi-i Cedîd/Yeni Cuma Camii), Virgin Chrysokephalos Katedrali (1214’te yeniden inşa edilen, imparatorun taç giydirildiği kilise olup 1461’deki Osmanlı fethinin hâtırasına Câmi-i Atîk’e çevrildi) ve şehirdeki en eski hıristiyan mâbedi olan, 885’te yeniden onarılan Saint Anne Şapeli zikredilebilir. Şekilleri ve inşa tarihleri göz önüne alındığında şehrin ayakta kalan kiliselerinin çoğunun XV. yüzyılın ilk

yarısına kadar gittiği görülür. Komnenoslar'ın sarayı da sur içinde bulunmaktadır ve hem Clavijo hem de Bessarion tarafından tasvir edilmiştir.

Komnenoslar döneminde başşehir Trabzon 250 yıllık sürede varlığını ve merkez olma özelliğini korumuştur (1204-1461). Bunun sebebi Doğu Karadeniz dağlarının doğal bir engel teşkil edip geçit vermemesi ve şehrinin sağlam surlarıydı. Ayrıca şehrin gelişen ticarî hareketliliği (hem Venedik hem Ceneviz kolonilerinin mevcudiyeti bunu doğrular) ve Komnenoslar'ın yürüttüğü siyasî evlilik diplomasisi imparatorların güçlü yönetimlerin altında vasal statüsünü kabul etme arzuları da (Selçuklular 1214-1243, 1243'ten sonra Moğollar, 1402'de Timur ve 1456'dan sonra Osmanlılar) imparatorluğun uzun sürmesinde rol oynamıştır. Trabzon 1461'de Osmanlılar'a teslim olunca antlaşma şartları gereği İmparator David Komnenos ve ailesinin bütün fertleri taşınabilir eşyalarıyla birlikte gemilerle İstanbul'a gönderildi. İmparatorun hizmetindeki devlet görevlileri, şehrin diğer asilleriyle varlıklı kişileri de aileleri ve eşyalarıyla İstanbul'a sevkedildi. İmparatora Makedonya'nın Serez bölgesinde geniş topraklar verilirken asilzadelerinin çoğuna timar tahsis edilmiştir. Fâtih Sultan Mehmed, şehir ve çevresinden 1500 kadar genç erkek ve kadın seçerek erkeklerden 800'ünü Yeniçeri Ocağı'nda eğitmek üzere İstanbul'a yolladı. Geri kalanlar da padişahın özel hizmetine ayrıldı ve saraya getirildi. Şehirde bırakılan halkın mülkiyeti onaylandı ve çeşitli vergilere tâbi tutuldu. Trabzon'da yeni bir idare kuruldu, bir dizi kanun yürürlüğe girdi. 400 kişilik bir yeniçeri birliğiyle bir azeb askerî grubu şehirde bırakıldı. Mescidler açıldı, İstanbul'a gönderilen hıristiyanların boşalttığı evlere Türkler yerleştirildi.

Selânik ve İstanbul'un yeniden iskânında uygulanan yolu takip eden Fâtih Sultan Mehmed nüfusa müslüman unsuru eklemek için sürgün politikasına başvurdu, gelenlere mülk verileceğini bildirdi. 1486 tahrir kayıtları aralarında Niksar, Amasya, Ladik, Bafra, Çorum, Merzifon, Tokat ve Samsun'un da bulunduğu yirmi Anadolu şehrinden sürgün edilerek gelmiş olanlarla (201 hâne) kendi istekleriyle şehre yerleşmiş bulunan elli altı hâneden söz eder. Yeni müslüman yerleşimcilerin sayısı toplamda şehir nüfusunun %19,22'sini oluşturmaktaydı. Bunlar deftere geldikleri yerler belirtilerek ayrı topluluklar halinde yazılmıştı. Müslüman mahallesi olarak

Azebler ve Amasya Mescidi adlı iki birimin adına rastlanmaktadır. Aynı tahrire göre şehirde fetihten sonra ikametlerini sürdüren üç gayri müslim topluluğu bulunuyordu. Bunların %65,16'sını Rumlar, %12,49'unu Ermeniler, %3,13'ünü Latin Katolikler (Ceneviz ve Venedikliler) teşkil ediyordu. Dâimî vergi ödeyen nüfus 1385 hâne idi. Bu da 6700-6800 dolayında nüfusa tekabül eder. Bunlara şehirdeki askerler (400 yeniçeri, 203 kale muhafızı) ve idareci grup da katılmalıdır (2000-3000 kişi). Gayri müslim nüfus bu tarihte on beş mahallede ikamet etmekteydi. Bu mahalleler Trabzon'un fetih öncesi fizikî durumunun da belirleyicisidir (Pikşid, Dafnunda, Meydan, Zoğraf, Aya Yani, Aya Ayas, Kokorilu, Aya Preskevi, Meso Kastro, Aya Sofya, Tokari, Mandarun, Efrenciyân-ı Venedik, Efrenciyân-ı Ceneviz, Ermeniyân).

Maiyetinde kalabalık saray eşrafı ve muhafız bulunan Şehzade Selim'in idaresi esnasında (1487-1510) geçici bir nüfus artışı olan Trabzon'un 1523 tarihli ikinci tahrir kayıtları müslüman nüfusun sayısında bir azalmayı gösterir ve bu durumun Selim'in şehirden ayrılmasının ardından gerçekleştiğine işaret edilir. Muhtemelen başlangıçta sürgün yoluyla gelen ailelerin bir bölümü memleketlerine dönmüştü. 1523 dolayında şehirdeki müslüman unsuru toplam nüfusun %14,32'si olarak hesaplanmıştır ve şehirde sürekli kalan en yüksek nüfus miktarı sadece 300 kadar artmış olup toplam nüfus 7000 kişi civarına ulaşmıştır. 1523 vergi kayıtlarından sonra otuz yıllık bir zaman diliminde şehirde meydana gelen demografik değişiklikler 1553 tarihli defterde yer alır; buna göre Trabzon'un genel nüfusu %13 gerilemiş (6100 kişi), bunun içinde müslümanların sayısı bir öncekine nisbetle iki katına ulaşmıştır. Sonuç itibariyle müslüman cemaati ilk defa şehrin en büyük grubunu oluşturmuştur (genel nüfusun %47'si). Rum nüfusu %42'ye gerilemiştir. Daha küçük sayıda Ermeni ve Latin Katolik cemaatleri de benzer şekilde sırasıyla %40 ve %35,5 oranında düşmüştür. Şehrin nüfus yapısı

hakkındaki bu çarpıcı görünüş hıristiyan dininden dönüşlerin neticesinde ortaya çıkmıştır. Bu tarihlerde müslümanlara ait yirmi beş mahalle ve bir cemaat kaydedilmiştir. Bunlardan on ikisinin yeni kurulmuş olması da nüfus artışının bir yansımasıdır. Hıristiyan mahallesi sayısı on dokuzdur. İlginç olan husus hıristiyanların %17'sinin şehir dışından gelenlerden teşekkül etmesidir; on bir mahalle daha önce adları geçmeyen yeni

mahallelerdir.

1583'te yapılan tahrir Trabzon'un aradan geçen otuz yıllık sürede belirgin şekilde büyüdüğüne işaret eder. 1553 yılında görülen yaklaşık 6100 kişilik nüfus 1583'te 10.500'ü aşmıştır (genel artış %73,36). Bu nüfus içinde müslümanlar %53,62 ile ilk defa çoğunluğu oluştururken Rum ve Ermeni Ortodokslar %38,34 (%5,82'si Ermeni), küçük Katolik cemaati ise %2,62'lik bir oranda kalmıştır. Müslüman nüfusun artmasında dış göçlerin yanında kısmen din değiştirmelerin rol oynadığı anlaşılmaktadır. Ancak gayri müslim nüfusta da 1553'e göre artış olduğu göz önüne alınırsa şehre yönelik bir dış göçün varlığı söz konusudur. Bu tarihte müslüman nüfusun %13,5'i Ortahisar, %10,7'si Aşağıhisar, %29,5'i doğu varoşları, %40,2'si batı varoşları, %1,4'ü güney varoşları kesiminde ikamet ediyordu. Toplam mahalle sayısı yirmi sekizdi. Şehirde hıristiyanlar yirmi altı mahallede oturuyordu. Bunların on biri 1553'te adına rastlanmayan yeni yerleşim birimleriydi. Hıristiyanlar şehrin doğu ve batı varoşlarında yoğunlaşmıştı. Trabzon'a ait 1092 (1681) tarihli Avârız Defteri'nde eğer eksik değilse toplam on yedi mahallenin adı verilir. Bunlardan sadece iki mahallede müslüman ve hıristiyanlar müşterek oturmaktadır. Müslümanlara ait mahallelerden Tabakhane ve Boztepe dış mahalleleri teşkil eder. Buranın halkı, Trabzon Kalesi'nin Tabakhane Kapısı karşısında Fâtih Sultan Mehmed'in yaptırdığı çeşmenin su yolları ile Boztepe'nin yollarının bakımıyla görevlendirilmişti. Avârız hâne sayısı 158'i müslüman, 219'u hıristiyan toplam 377 kadardı. Bu rakam gerçek nüfusu yansıtmamaktadır (BA, KK, nr. 2297). Şehrin XVII-XVIII. yüzyıllardaki nüfus durumu hakkında seyyahların verdiği bilgilerin çoğu abartılıdır. Fakat bu yüzyıllarda Trabzon'un özellikle İran'a yönelik savaşlar dolayısıyla hayli hareketli bir sosyal yapı kazandığı düşünülürse 15.000 dolayında bir nüfusa sahip bulunduğu söylenebilir.

XX. yüzyılın ilk dönemlerindeki nüfus istatistikleri 1583 tarihindekiyle açık benzerlik taşır. 1834 nüfus sayımının müslümanlara ait kısmında otuz iki mahalle, 6700 dolayında erkek nüfus tesbit edilmişti. Bunun yanında Trabzon sancağı mutasarrıfı Haznedarzâde Osman Paşa'nın maiyetinde 452 kişi bulunuyordu. En kalabalık mahalleler Tabakhane, İskenderpaşa, Faroz, Çarşı, Zeytinlik, Teke, Boztepe idi; bunlar 200-480 arasında erkek nüfusa sahipti (BA, NFS, nr. 1149). Gayri müslimler milleti Rûm, milleti Ermeni

ve milleti Katolik şeklinde üç grup halinde zikredilmişti. Rumlar biri müslümanlarla müşterek sekiz mahallede, Ermeniler yedi mahallede, Katolikler ise bir mahallede ikamet ediyordu. Rumlar 1586, Ermeniler 882, Katolikler ise 305 olmak üzere toplam 2773 hıristiyan erkek nüfus mevcuttu. Katolikler İskenderpaşa mahallesinden başka diğer mahallelere de dağılmışlardı. İskenderpaşa mahallesinde ayrıca Ermeni nüfus meskûndu. Bu durumda İskenderpaşa mahallesinin şehrin bütün sosyal profilini gösteren bir özellik kazandığı söylenebilir. Rumlar ise daha çok Tozluçeşme, Kemerkaya, Çömlekçi mahallelerinde toplanmıştı (BA, NFS, nr. 1152-1153). Bu tarihlerde müslüman ve gayri müslim toplam nüfusun 20.000'i biraz geçtiği tahmin edilebilir. 1847'de nüfusun 33.000 şeklinde gösterilmesi tam olarak doğru olmamalıdır. Feruhan Bey şehirde 5000 ev bulunduğunu yazar (3000 Türk, 1000 Rum, 588 Ermeni, 140 Katolik, dokuz Protestan Ermeni). Bu rakamlar şehir büyüklüğünün üçe katlandığına işaret eder. Son nüfus tahminleri dört dinî cemaatin oranının hâlâ XVI. yüzyıldaki oranlara yakın olduğunu ortaya koyar. Nitekim müslümanların oranı 1583 Tahrir Defteri'nde %53,62 hesaplanmıştı, şimdi ise bu oran %56,08 kadardı. Rum Ortodokslar'ın oranı %38,34 iken şimdi %26,25, %5,82 olan Ermeni Ortodokslar'ın nüfus oranı %14,52 ve XVI. yüzyılın sonunda toplam nüfusun %2,62'sini oluşturan Latin Katolikleri'nin oranı ise 1902'de %3,15'e çıkmıştı. 1881 yılı salnâmesi şehirde otuz altı mahalle ve 10.383 erkek nüfusu (6450 Türk, 1799 Rum, 1609 Ermeni) kaydeder. Tarih boyunca Trabzon şehrinin nüfusunu etkileyen çeşitli etkenler içinde veba ve diğer salgın hastalıklar öne çıkar. Trabzon şer'iyye sicillerindeki kayıtlardan 1565-1566 ve 1633'te veba salgını çıktığı ve şehrin nüfusu üzerinde yıkıcı bir etki yaptığı tesbit edilmektedir. Nitekim şehirden ayrılmayı arzu ettikleri için hamamlara ödedikleri kiralardan muaf olmak isteyen şahıslarla ilgili mahkeme vak'aları dikkati çeker (Jennings, s. 27-36).

Trabzon'un fizikî yapısında yeni inşa edilen camiler önemli yer tutar. Camiye dönüştürülen pek çok Bizans kilisesinin yanında Trabzon'da Osmanlı döneminde de mimari eserler meydana getirilmiştir. Bunlardan İskender Paşa Camii ve Hatuniye Camii (İmaret Külliyesi) dikkat çekicidir. Hatuniye Camii zengin vakıflarıyla şehrin sosyal ve ekonomik hayatında önemli rol oynamıştır. Hatuniye Medresesi'nden dağıtılan bağışlar, 1050 (1640) yılındaki seyahatinde şehri "emsalsiz" diye anlatan Evliya Çelebi'yi

de etkilemiş, şehrin misafirperverliğinin talebelere ve fakirlere olduğu kadar deniz yolculuğuna çıkanlara ve denizcilere de gösterildiğini belirtmiştir. Bütün ziyaretçilere gün içerisinde iki defa birer kâse çorba ve beyaz ekmek hazırlanıyor, cuma akşamları ise buna zerde pilâvı ve yahni ekleniyordu (Seyahatnâme, II, 49-55). Ancak Evliya Çelebi, Trabzon'la ilgili bilgileri kendisi de bir Trabzonlu olan Âşık Mehmed'in eserinden almıştır. Dolayısıyla tasvirini yaptığı Trabzon'u bir bakıma şehri ziyaret ettiği 1640 yılından çok Âşık Mehmed'in çocukluk yıllarını geçirdiği 1555-1575 tarihlerindeki durumunu nakleder.

Karadeniz ticaretinde önemli bir liman şehri olmasının yanında Trabzon doğudan gelen malları batıya ulaştıran bir merkez konumundaydı. Ortaçağ'larda İran'dan

yola çıkan kervanların son durağıydı ve Kırım'la da bağlantılıydı. Kuzeyden ve güneyden gelen yollar burada kesişiyor, yünlü kumaş, keten, ipekli mâmuller dışarıya satılıyordu. Ortaçağ coğrafyacılarından Şerîf el-İdrîsî'ye göre Trabzon halifeler devrinden beri Rumlar'ın ve müslümanların bir ticaret antreposuydu ve halkı çok zengindi. Şehrin ticarî önemini diğer bazı Arap coğrafyacıları da tekrarlar. Hem Bizans hem Osmanlı döneminde şehir tarihi boyunca ekonomik değerini deniz ticaretine borçluydu. Venedikliler ve Cenevizliler, 1461 Osmanlı fethinin gerek öncesinde gerek sonrasında şehrin ekonomik yaşamının önemli bir varlığı oldu. XX. yüzyılın başına kadar da durumlarını korudular. Osmanlı devrinde şehirde alışveriş mekânı Çarşı adıyla anılan mahallenin yer aldığı Aşağıhisar'ın doğu kısmında, kuzeyde denizden başlayarak güneye doğru yükselen meyilli arazi üzerindeydi. Âşık Mehmed, Trabzon zanaat ehlinin çarşı ve bedestenin Aşağıhisar'ın dört kapısından biri olan Mumhane Kapısı dışında bulunduğunu söyler. Bu çarşılar topluluğu XVIII. yüzyılda bedesten, han ve çok sayıda dükkândan oluşmaktaydı. Ayrıca kalenin içinde ve aşağı kesiminde yer alan Pazarkapı mahallesi, Ortahisar'ın doğusundaki Tabakhane mahallesi ve Ortahisar mahallesiyle kale dışında tarihî Trabzon-Tebriz İpek yolunun başlangıcında bulunan meydanlık alanda ekonomik faaliyetler yoğunlaşmıştı.

XVII. yüzyılın başlangıcıyla birlikte yıllık ticaret gelirlerinin azalması şehrin bir ticaret merkezi halinde oynadığı rolün düşüşte olduğunu gösterir.

Şehrin doğu-batı ticaret yolunu etkileyen ve süregiden Osmanlı-İran savaşları bunun kısmen sebebidir. Ayrıca Celâlî isyanları da bunda pay sahibidir. Trabzon'u 1610'da ziyaret eden Fransız seyyahı Julien Bordier 1608-1609 yıllarında Celâlîler'in şehri yağmaladığını, dış mahallelerdeki pek çok hıristiyan ahalinin burnunu ve kulaklarını kestiklerini ve surların içerisindeki şehre girmeden ayrıldıklarını bildirir. Bordier'in Trabzon'da Arap, İranlı ve Gürcü tüccarların varlığından söz etmesi, Osmanlı-İran savaşının etkisinin şehirdeki ticareti ve tüccarlığı tamamıyla sona erdirmediğini gösterir. Ancak zaman içerisinde Karadeniz ticaretinde Batılılar'ın giderek ağırlık kazanması şehrin gelişmesinde önemli rol oynadı. XVIII. yüzyılda Trabzon Bedesteni bu ticaretin mahiyeti açısından belirleyicidir. 1632'de Kazak saldırılarıyla yıkıldıktan sonra yeniden inşa edilen bedesten yabancı tüccarın da bulunduğu, özellikle kumaş alım satımının öne çıktığı bir ticarî merkezdi. Bu ticarî hareketliliğin bir başka yansıması hanlardı. XVIII. yüzyılda Yeni Han yabancı tüccarın tercih ettiği konaklama yeriydi. Ayrıca Taş Han, Hüseyin Efendizâde Hanı, İkizzâde Hanı, Müftü Efendi Hanı, Karaçengeloğlu Hanı, İkilikapılı Han, Murathanzâde Mahzeni, Alaca Han, Hacı Yahyâ Hanı, Zincirli Han, Yalı Hanı tüccarın rağbet ettiği, mal depoladığı binalardı. Şehrin büyük limanı olan Çömlekçi yanında Kanida, Tuzluçeşme, Taşdirek, Kemerkaya, Mumhane, Moloz adlı küçük limanlar ithalât ve ihracata açıktı. XIX. yüzyılda yolların emniyetinin sağlanmasıyla ticarî gelişme hızlandı. 1830-1900 yılları arasında İran'a yapılan ihracat ve İran'dan ithalât açısından Trabzon ana liman olunca ekonomik açıdan önemi çok arttı. İngiltere, Fransa, Avusturya, Rusya ve Osmanlı Devleti bayrakları taşıyan buharlı gemiler büyüyen limanın içinde ve dışında mal taşıdılar; öyle ki Trabzon Limanı, Osmanlı sınırları içerisinde aktif olan en büyük ikinci ticarî liman haline geldi. 1900'lü yıllardan itibaren bu ticaret sayesinde 487 buharlı gemi ve mal taşımacılığı yapan sayısız küçük tekneyle birlikte Trabzon Limanı'ndan 522.000 ton mal taşınmıştır. 1890'da Trabzon'un ekonomik yaşamını tasvir eden V. Cuinet şehrin ticaretinin fındık, tütün ve baklagillerin yanında ipek ve pamuktan ibaret olduğunu söyler (I, 3-84).

Osmanlı Devleti'nin çöküşüne yol açan I. Dünya Savaşı şehre ve bölgeye toplu halde demografik değişiklikler getirdi. 1915'te Ermeni tehciri, 1923'te Türkiye Cumhuriyeti ile Yunanistan arasındaki nüfus mübadelesi hıristiyan nüfusun çekilmesiyle sonuçlandı. Cumhuriyet döneminde bölgenin

ekonomisi çok ciddi yapısal sorunlarla uğraştı. Tarım öncelikli önemini korusa da Karadeniz'den güneye dağlara doğru uzanan dik yamaçlı, vadilerle yarılmış dağlık alanlar artan nüfus için yeterli miktarda ekilebilir yer tedarikine imkân tanımıyordu. Küçük aile şirketleri çay, fındık ve tütün üretimine devam ediyordu; ancak uluslararası pazarın beklenmeyen şartları göz önünde bulundurulduğunda bu üretimleri sadece geçimlerini sağlamaya yetiyordu. Sonuç olarak yüksek nüfus yoğunluğu sebebiyle ülkenin diğer bölgelerine dâimî bir göç zarureti ortaya çıkmıştır.

Tarihî Eserler. Trabzon bugüne ulaşan tarihî eserleriyle de dikkat çeker. Trabzon Kalesi'nin kalıntıları hâlâ mevcuttur. Kale güneyden başlayarak Yukarıhisar (Kulehisar/İçkale), Ortahisar, Aşağıhisar olmak üzere üç bölümdür. Ortahisar'da Fâtih Camii manastırdan çevrilmiştir. Hatuniye (İmaret) Camii, Yavuz Sultan Selim'in annesi Gülbahar Hatun adına inşa edilmiştir (911/1505-1506). Bunun güneyinde Gülbahar Hatun'un yattığı türbe vardır. Yeni Cuma Camii, Aşağıhisar karşısında olup Saint Eugenios'a ithafen yapılan kiliseden bozmadır. Erdoğdu Bey Camii, Hatuniye'nin güneyinde bir mescid şeklinde yapılmış, Erdoğdu Bey burayı 985'te (1577) cami haline getirmiştir. İskender Paşa Camii, Gâvur Meydanı'nın doğu tarafında 936'da (1530) yapılmıştır. Ayasofya Camii, batı varoşunda aynı adlı mahallede yüksek bir tepe üzerinde Iustinianos'un inşa ettirdiği büyük kiliseden çevrilmiştir. Burası Trabzon âyanından Kürt Ali Bey tarafından 980'de (1572) camiye tahvil edilmiştir. Julien Bordier 1610'da buranın işlek bir yer olmadığına temas eder. Çarşı Camii de Çarşı mevkiinde kiliseden çevrilmiştir. Tavanlı Cami, Boztepe mahallesindedir. Mûsâ Paşa Camii aynı adı taşıyan mahallede 1079'da (1668) yapılmıştır. Diğer camiler arasında Kasım Ağa Konaklı Camii, Kabak

Meydan Camii (Süleyman Bey Camii), Karabaş Camii (eski bir kilise olup Mumhaneönü İskelesi'nde idi) sayılabilir. Ayrıca pek çok mescid kayıtlarda zikredilir. XVI. yüzyılda şehirde altı zâviye kaydedilmiştir. Bunların yanı sıra hıristiyanlara ait kilise ve manastırlar mevcuttur. 480'de yapılan Aya Vasil Kilisesi, Saint Anne Kilisesi, Asduadzadzin, Surp Stephanos, Surp Okstent (Sulu Manastır), Saint George, Aya Gorgor (Rum piskoposluk makamı idi), Aya Pondi, Aya Yorgi gibi kiliseler yanında bazı manastırlar da mevcuttu. Ayrıca pek çok han, hamam, medresenin varlığı bilinmektedir.

İdarî Yapı. Trabzon'un ele geçirildikten sonra ilk olarak nereye bağlandığı konusu kesinlik kazanmamıştır. Şehrin sancak haline getirildiği ve ilk sancak beyinin Kasım Bey olduğu kayıtlıdır. Trabzon sancağının nereye bağlı olduğu konusundaki belirsizlik özellikle Yavuz Sultan Selim'in sancak beyi sıfatıyla idareciliği döneminde daha da öne çıkmıştır. Yavuz Sultan Selim burayı âdeta müstakil bir sancak gibi idare etmiştir. Dönemin bazı kaynaklarında Trabzon'dan "Ermeniyye-i Suğrâ vilâyetinin merkezi" diye söz edilir. 1514'te Çaldıran Savaşı'ndan sonra stratejik açıdan önemi dolayısıyla Bayburt yöresine vali tayin edilen Bıyıklı Mehmed [Paşa], Trabzon'un kontrolünü de üstlenince yeni bir idarî sistem teşekkül etti; Vilâyet-i Rûm-ı Hadîs adlı yeni idarî birime bağlandı (1520). Irakeyn Seferi sırasında bu vilâyet yeni kurulan Erzurum beylerbeyiliğine dahil edildi (1535). Sancak Trabzon, Giresun, Kürtün, Torul, Of, Rize, Pazar (Atina), Arhavi, Hemşin adlı kazalardan oluşuyordu. Trabzon kazası Akçaabat, Maçka, Yomra ve Sürmene nahiyelerinden müteşekkildi. 1578 Osmanlı-İran seferi esnasında lojistik destek bakımından önemi arttığı için Batum'la birlikte müstakil beylerbeyilik haline getirildi. XVII. yüzyıl başlarında her ikisi beylerbeyilik/eyalet olarak anıldı. Buraya Batum ve Gönye sancakları dahildi. 1632-1641'de Trabzon'dan "Eyâlet-i Batum nâm-ı dîger Trabzon" şeklinde bahsedilir. Evliya Çelebi Trabzon eyaletine Gümüşhane, Aşağı ve Yukarı Batum, Gönye sancaklarının bağlı olduğunu bildirir. Trabzon sancağı ile birlikte beş idarî birimden meydana geldiği anlaşılır. 1653-1669 yılı kayıtları buraya sadece Batum ve Trabzon sancağının bağlı olduğunu ifade eder. Artık burası Trabzon eyaleti diye anılmıştır. XVIII. yüzyıldaki savaşlar döneminde Batum ve Trabzon sancağı paşa sancağı (idareci valinin oturduğu sancak) diye belirlenmiştir. 1732-1740 yıllarında merkez sancak Trabzon olup Gönye ve Batum bağlı sancaklardı. XVIII. yüzyılın ortalarında Batum'un alanı Anapa'ya kadar genişlerken Trabzon'un batısındaki Canik sancağı 1760 dolayında Trabzon eyaletine katılmış, böylece Doğu Karadeniz kıyılarının tamamı Trabzon eyaletinin kapsamına alınmıştır. XIX. yüzyılda eyaletin güney sınırlarında bazı yeni gelişmeler görüldüğü gibi farklı idarî düzenlemeler de yapılmıştır. 1860'ta Trabzon vilâyeti Rize'nin tâbi olduğu Trabzon sancağı, Giresun'un bağlı olduğu Ordu sancağı, Karahisar sancağı, Batum ve Acara'nın içinde bulunduğu Lazistan sancağı ve Gümüşhane sancağından oluşuyordu. 1871 salnâmesine göre Trabzon merkez sancağına Ordu, Giresun, Tirebolu, Of kazaları

bağlıydı. Eyalete tâbi diğer sancaklar Lazistan, Canik ve Gümüşhane idi.

BİBLİYOGRAFYA

BA, MAD, nr. 828; BA, TD, nr. 53, 210, 288, 387, 613; TK, TD, nr. 29; Trabzon Vilâyeti Salnâmesi (haz. Kudret Emiroğlu), Ankara 1993-2008, I-XXII; Trabzon Nüfus Kütüğü: 1834 (haz. Süleyman Bilgin v.dğr.), İstanbul 2010, s. 22-23, 57-196; Ducas, Decline and Fall of Byzantium to the Ottoman Turks (trc. H. J. Magoulias), Detroit 1975, s. 259; Kritovulos, History of Mehmed the Conqueror (trc. Charles T. Riggs), Princeton 1954, s. 173-176; Tursun Bey, Târîh-i Ebü'l-Feth (nşr. A. Mertol Tulum), İstanbul 1977, s. 105, 109, 111; İbn Kemal, Tevârîh-i Âl-i Osmân, Ankara 1954, VII, 197; Âşık Mehmed, Menâzırü'l-avâlim (haz. Mahmut Ak), Ankara 2007, III, 1017-1027; Evliya Çelebi, Seyahatnâme (Dağlı), II, 49-55; J. P. de Tournefort, A Voyage into the Levant, Paris 1717, II, 233-236; J. Philipp Fallmerayer, Geschichte des Kaiserthums von Trapezunt, München 1827; a.mlf., Fragmente aus dem Orient, Stuttgard-Tügingen 1845, s. 141; L. Chalkokondyles, Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae, Bonn 1842, XXXII, 495-498; G. Finlay, The History of Greece from its Conquest by the Crusaders to its Conquest by the Turks, and of the Empire of Trebizond: 1204-1461, Edinburgh 1851; Şakir Şevket, Trabzon Tarihi, İstanbul 1294; Cuinet, I, 3-84; W. Miller, Trebizond: The Last Greek Empire, London 1926; P. Tafur, Travels and Adventures 1435-1439 (trc. M. Letts), London 1926, s. 131; R. G. de Clavijo, Embassy to Tamerlane: 1403-1406 (trc. G. le Strange), London 1928, s. 104; Ömer Akbulut, Trabzon Kitabeleri, İstanbul 1954; Said Bilâl Çakıroğlu, Tarihî, Ekonomik, Sosyal Yönleriyle Trabzon, Ankara 1964; Mükerrem Anabolu, Trabzon'daki Bizans Çağı Yapıları, İstanbul 1969; Mahmut Goloğlu, Trabzon Tarihi: Fetihten Kurtuluşa Kadar, Ankara 1975; M. Bıjışkyan, Karadeniz Kıyıları Tarih ve Coğrafyası 1817-1819 (trc. H. D. Andreasyan), İstanbul 1969, s. 38-59, 71-76; A. Bryer, The Empire of Trebizond and the Pontus, London 1980; a.mlf., Peoples and Settlement in Anatolia and the Caucasus, 800-1900, London 1988, tür.yer.; a.mlf.-D. Winfield, The Byzantine Monuments and Topography of the Pontos, Washington 1985, I, tür.yer.; A. Üner Turgay, "Ottoman-British

Trade Through Southeastern Black Sea Ports During the Nineteenth Century", Economie et societes dans l'empire ottoman (fin du XVIIIe - debut du XXe siècle) (trc. J. L. Bacque-Grammont-P. Dumont), Paris 1983, s. 297-315; R. Jennings, "Plague in Trabzon and Reactions to it According to Local Judicial Registers", Humanist and Scholar: Essays in Honor of Andreas Tietze (ed. H. W. Lowry-D. Quataert), İstanbul-Washington 1993, s. 27-36; H. W. Lowry, "Süleyman's Formative Years in the City of Trabzon: Their Impact on the Future Sultan and the City", Süleymân the Second and His Time (ed. Halil İnalcık-Cemal Kafadar), İstanbul 1993, s. 21-36; a.mlf., The Islamization & Turkification of the City of Trabzon (Trebizond), 1461-1583, İstanbul 2009 (Türkçe'si için bk. Trabzon Şehrinin İslamlaşması ve Türkleşmesi 1461-1583 [trc. Demet Lowry-H. W. Lowry], İstanbul 2005); a.mlf., "The Question of Trabzon's Efrenciyan Population: 1486-1583", Boğaziçi Üniversitesi Dergisi, IV-V, İstanbul 1976-77, s. 103-110; a.mlf., "From Trabzon to Istanbul: The Relationship Between Süleyman the Lawgiver & His Foster Brother (Süt Karındaşı) Yahya Efendi", Osm.Ar., sy. 10 (1990), s. 39-48; R. Shukurov, "Eastern Ethnic Elements in the Empire of Trebizond", Acts: XVIIIth International Congress of Byzantine Studies: Selected Papers, Main and Communications (ed. I. Ševčenko-G. Litavrin), Shepherdstown 1996, II, 75-81; Bir Tutkudur Trabzon (haz. İ. Gündağ Kayaoğlu v.dğr.), İstanbul 1997; Trabzon Tarihi İlmî Toplantısı (6-8 Kasım 1998), Bildiriler (haz. Kemal Çiçek v.dğr.), Trabzon 1999; Murat Yüksel, Trabzon'da Türk-İslâm Eserleri ve Kitabeler, Trabzon 2000, I-V; Öncesi ve Sonrasıyla Trabzon'un Fethi (haz. İsmail Hacıfettahoğlu), Ankara 2001; M. Hanefi Bostan, XV-XVI. Asırlarda Trabzon Sancağı'nda Sosyal ve İktisadî Hayat, Ankara 2002; Trabzon ve Çevresi Uluslararası Tarih-Dil-Edebiyat Sempozyumu Bildirileri (haz. Mithat Kerim Arslan v.dğr.), Trabzon 2002, I-II; A. Bryer v.dğr., The Post-Byzantine Monuments of the Pontos, London 2002; Necmettin Aygün, Onsekizinci Yüzyılda Trabzon'da Ticaret, İstanbul 2005; W. G. Palgrave, "A Tour in North-Eastern Anatolia", Proceedings of the Royal Geographical Society, XVI, London 1872, s. 222-224; J. Bordier, "Relation d'un voyage en orient par Julien Bordier, écuyer de Jean Gontaut, baron de Salignac, ambassadeur à Constantinople (1604-1612)", Archives historiques de la Gascogne, XVI, Paris 1888, tür.yer.; F. W. Hasluck, "Genoese Monuments at Trebizond", The Annual of the British School at Athens, XVIII, London 1910-11, s. 141-142; Halil Edhem, "Trabzon'da

Osmanlı Kitâbeleri", TOEM, VIII/48 (1334), s. 320-358; F. Babinger, "La date de la prise de Trebizonde par les turcs (1461)", REB, VII (1950), s. 205-207; S. Ballance, "The Byzantine Churches of Trebizond", Anatolian Studies, X, Ankara 1960, s. 141-175; M. Tayyib Gökbilgin, "XVI. Yüzyıl Başlarında Trabzon Livâsı ve Doğu Karadeniz Bölgesi", TTK Belleten, XXVI/102 (1962), s. 293-337; C. Issawi, "The Tebriz-Trabzon Trade, 1830-1900", IJMES, I (1970), s. 18-27; H. Andreasyan, "XIV ve XV. Yüzyıl Türk Tarihine Ait Ufak Kronolojiler ve Kolofonlar", TED, sy. 3 (1972), s. 83-148; N. Beldiceanu, "Biens monastiques d'après un register ottoman de Trébizonde", REB, XXXV (1977), s. 175-213; M. C. Şehabeddin Tekindağ, "Trabzon", İA, XII/1, s. 455-477; Suraiya Faroqhi, "Ṭarabzun", EI² (İng.), X, 216-219.

Heath W. Lowry-Feridun Emecen

Bugünkü Trabzon.

Kuruluşundan beri Doğu Karadeniz kıyılarını iç kesimlere bağlayan önemli bir liman ve ticaret şehri olan Trabzon bu özelliğini Cumhuriyet dönemine yaklaşıldığı yıllarda yitirmiş bulunuyordu. Bilhassa liman faaliyetinde görülen bu gerilemenin sebepleri arasında 1869'da Süveyş Kanalı'nın açılmasıyla deniz ticaretinin başka bir istikamete kayması, 1872 sonlarında Poti-Tiflis demiryolunun tamamlanmasıyla Doğu Karadeniz'de Trabzon'a rakip bir başka limanın (Poti) parlaması, 1883'te Batum-Tiflis-Bakü demiryolunun inşasıyla Batum Limanı'nın eskiden Trabzon Limanı'na yönelen ticarî faaliyetin bir kısmını kendisine çekmesi, XIX. yüzyılın başlarında Çarlık Rusyası'nın İran ticaretini denetlemek için Batum Limanı inşaatına önem vermesi ve Tebriz-Culfa demiryolunu Tiflis'e kadar uzatarak Tebriz-Culfa-Tiflis-Batum demiryolunu tamamlamış olması sayılabilir. Trabzon'un ticarî faaliyetine alternatif limanların ortaya çıkmasının yanında I. Dünya Savaşı sırasında yaklaşık iki yıl süren Rus işgalinin (18 Nisan 1916-24 Şubat 1918) sıkıntılı günleri dolayısıyla Trabzon, Cumhuriyet dönemine eski ihtişamını kaybetmiş küçük bir şehir halinde girmişti. Cumhuriyet'in başlarında 1926 yılı nüfus müdürlüğü kayıtlarına göre belediye sınırları içerisinde 30.080 nüfus yaşıyordu.

Cumhuriyet'in ilk nüfus sayımında (1927) şehrin nüfusunun 25.000'i henüz bulmadığı görüldü (24.634). Trabzon'un nüfusu 1950 yılına kadar (1940 sayımındaki istisna dışında [32.789]) hep 30.000'in altında kaldı (1935'te 29.682, 1945'te 29.824). Şehir nüfusunun devamlı şekilde artma sürecine girmesi 1950 (33.990) yılından sonra gerçekleşti. Cumhuriyet'in bu ilk döneminde şehir nüfusunda hareket açısından kaydedilmesi gereken bir olay, Lozan Antlaşması'nın mübadele protokolüne göre Trabzon'a yerleştirilen Yunanistan doğumlu Türkler'dir. Bunlardan şehir içine iskân edilenler daha çok liman yakınındaki Çömlekçi mahallesine yerleştirildi. Bunların yerine Yunanistan'a yollanan Rumlar'ın büyük bir kısmı da söz konusu mahalleden gönderilmişti. Aynı dönemdeki mekânsal düzenlemelere gelince, önemli şehir içi eksenleri doğu-batı doğrultusunda olan (Uzun sokak, Maraş caddesi, Kunduracılar caddesi gibi) Trabzon şehrinin, topografyasının özelliğinden dolayı ihmal edilen güney-kuzey doğrultulu yolların açılmasına ve iyileştirilmesine özen gösterilmesi zikredilebilir (bu caddelerden biri olan Gazi caddesinin temel atma merasimi, 15-18 Eylül 1924 tarihleri arasında Trabzon'a gelen Mustafa Kemal'in bizzat iştirak ettiği bir törende yapılmıştır). Bu düzenlemeyle ilgili olarak 1937'de telif edilen ve 1938'de yürürlüğe giren Lambert planından söz edilebilir. Fransız şehircilik mimarı Jacques H. Lambert'in gerçekleştirdiği bu planda doğu-batı doğrultulu ana eksenlere yine aynı doğrultuda paralel yollar açılması teklif edilmişti. Bu tekliflerden hareketle sonraki şehir planlarından kuzeydeki kıyı yoluna (günümüzde Akçaabat-Trabzon-Yomra ekseninde yoğunlaşmaya sebep olan yol) ve güneyde şehre teğet geçen Tanjant yola önem verildiği görülecektir.

Şehrin gelişmeye başladığı 1950 yılında 540 hektarlık bir alanı kaplayan, on yedi mahalleli, 4575 hâneye sahip (1930'lu yılların başında on altı mahalle ve 3824 hâne vardı) Trabzon'da sanayi faaliyeti olarak sadece bir balık yağı fabrikası, on yedi adet fındık kırma makinesi bulunuyordu. Tarihinin bütün dönemlerinde bir iskele şehri olmasına rağmen henüz modern liman tesislerine kavuşmamıştı ve gemiler açıkta demirliyordu (şehir modern limanına 1954 yılında kavuştu). El sanatları arasında bakırcılık, yorgancılık, dökmecilik, tabaklık, doğramacılık (bu arada tahta kaşık üretimi) başlıca türleri oluşturuyordu. Nüfusun artma eğilimine geçmesi (1955'te 42.110, 1960'ta 53.039, 1965'te 65.516) mekân açısından tarihî merkezden (Çarşı, İskenderpaşa, Kemerkaya, Ortahisar mahalleleri gibi) çevreye doğru

genişlemesine yol açtı. Şehir doğuda Yomra, batıda Akçaabat doğrultusunda büyümeye başladı. Bu genişleme, 1970 yılına yaklaşılırken eski plan çalışmalarının yetersizliğini ve yeni bir şehir planı tasarısını gündeme getirdi. 1968'de telif edilen ve 1970'te onaylanan plan çalışması 1937 tarihli Lambert planından ilham alıp şehre güney kenarından teğet geçen, bu sebeple halkın da benimsediği isimle Tanjant yol denilen, çeşitli dönemlerde tartışma ve dava konusu olan (Gerçek, sy. 458 [1998], s. 35-37) yolu Trabzon'a kazandırdı. Bu plan ayrıca şehrin çizgisel şehir tipi formunu koruyarak başlıca gelişme alanlarının güney sırtları ile doğu ve batıdaki alanlara doğru olmasını öneriyordu. Gelişmeler sonucunda şehrin 1970'te nüfusu 80.000'i geçti (80.795), 1973'te şehrin alanı 1450 hektara ulaştı; 1975 sayımında nüfusu 100.000'e çok yaklaştı (97.210). Birçok defa yeniden tasarlanan, fakat birbirinden pek farklı sayılmayan imar planları üzerinde etkili olan faktör Trabzon şehrinin kurulduğu yerin coğrafî topografik özelliğidir. Esasen şehrin içindeki kıyı taraçaları da (Karadeniz'in jeolojik dönemlerdeki farklı seviyelerini gösteren kıyı kademeleri) şehrin yayılış şekli üzerinde (doğu-batı doğrultusunda uzanan çizgisel şehir tiplerine örnek oluşu), şehir içindeki önemli eksenlerin istikametlerinin tayininde (Maraş caddesi, Uzun sokak, Kunduracılar caddesi gibi şehir içi yolların doğu-batı doğrultusunda uzanması) ve bazı kamu kuruluşlarının yerlerinin tayininde (havaalanı, Karadeniz Teknik Üniversitesi Kampüsü vb.) etkili olmuştur.

Trabzon şehrinde mevcut kademelerden önemli olan üç kademeden denize en yakın olanı üzerinde (denizden 10-12 m. kadar yükseklikte) havaalanı, Trabzon Teknik Üniversitesi ana kampüsüne ait binalar; denizden 20-30 metreler arasında yükseklikte bulunan ikinci kademe üzerinde Taksim Meydanı (Gâvur Meydanı, XIX. yüzyılda çok sayıda konsolosluğun bu yörede toplanmasından), Kunduracılar caddesi, Uzun sokak ve Maraş caddesi vardır. İşgal döneminde şehrin tarihî dokusunda büyük değişiklikler yapan Ruslar Maraş caddesini,

Kunduracılar caddesiyle Uzun sokak arasındaki birkaç Türk mahallesini yıkarak Trabzon'a getirdikleri savaş malzemesini kıyıya ve iç kesimlere nakledebilmek için yer açmışlardı. Önceleri Orta cadde denilen bu caddeye 1920'de Trabzon Belediye Encümeni'nin kararıyla Maraşlılar'ın kurtuluştaki üstün başarısından dolayı Maraş caddesi adı verilmiş, buna

karşılık 1966'da Kahramanmaraş'taki bir caddeye Trabzon caddesi denilmiştir (DİA, XXIV, 197). Bu kademe üzerinde ayrıca eski hükümet konağı (günümüzde kültür merkezi), Ortahisar Camii ve Ortahisar mahallesi bulunmaktadır. Tabakhane ve Zağnos derelerinin derin yarılmış vadileri dışında bu kademe bir düzlük halindedir ve şehrin en canlı kesimlerini oluşturur. 60-90 m. arasında değişen üçüncü kademe üzerinde Tekke mahallesi ve Tekke Camii, Bahçecik mahallesi, Trabzon İmam-Hatip Lisesi, Tekfurçayırı mahalleleri yerleştirilmiştir. Bu üç taraçayı birbirinden ayıran yüzeyler belirgin şekildeki diklikleriyle dikkati çeker. Nitekim ikinci kademeden üçüncü kademeye çıkılırken karşılaşılan dik kenar o kadar belirgindir ki bu kenara tırmanan sokaklar merdivenli yapılmıştır. Aynı şekilde Tekfurçayırı mahallesini kendisinden daha aşağı kademedeki Kavak Meydanı'ndan (Kabak Meydanı) ayıran dik kenar daha da belirgindir. Bu diklikler jeolojik devirlerde deniz seviyesinin gerisindeki falezlere tekabül eder. Fakat bunlar coğrafyada "ölü falez" adı verilen, günümüzdeki kıyı çizgisine göre epeyce içeride kalmış şekillerdir. Deniz seviyesinin kenarında Kale Gazinosu'nun eteğindeki dik yamaç ise "diri falez" örneğini oluşturur. Bu yayılış biçimiyle Trabzon, Türkiye'deki şehir tipleri arasında az sayıda olan kıyı taraçaları üzerinde kurulan şehirlerin ilginç bir örneğini teşkil etmektedir (bu tipin diğer örnekleri Samsun, Tekirdağ ve Fethiye'dir).

Tarihî merkezden çevreye doğru genişleme 1980 yılına yaklaşılırken hızlanmaya başladı. Buna paralel olarak şehir nüfusu ilk defa 1980 sayımında 100.000'i aştı ki (108.403 nüfus) o tarihte Türkiye'de nüfusu 100.000'i aşan şehirlerin sayısı yirmi sekizdi. 1980-1990 arasındaki dönemde ve özellikle 2000'e doğru şehrin hem mekânsal gelişimi hem de bu nüfus gelişimi hızlandı (1985'te 142.009, 1990'da 143.941 olan nüfus 2000 yılında 200.000'i aşarak 214.949'u buldu). Bu devirdeki gelişme şehrin ticarî hayatındaki gelişme ile de yakından ilgilidir. Ticareti geliştiren önemli faktörlerden biri 1988 yılında Türkiye-Gürcistan sınırı üzerindeki Sarp Sınır Kapısı'nın açılmasıdır. Bu olay, Sovyetler Birliği'nin dağılarak Bağımsız Devletler Topluluğu'na dönüşmesiyle Türkiye'nin başta Rusya Federasyonu ve Türk cumhuriyetleri olmak üzere topluluk üyesi ülkelerle yeni ticarî ilişkilerin kurulmasına yol açtı. Bu ticaret öteki Doğu Karadeniz şehirlerini etkilese de en büyük payı Trabzon aldı. Ayrıca kısa sürede başka yörelerde de açılan ve Rus pazarı denilen pazarların en büyüğünün Trabzon'da kurulmasını sağladı. Şehir kısa sürede tarihî geçmişinde olduğu

gibi yeniden canlı bir ticaret merkezi durumuna geldi. Söz konusu ülkelere yönelik ticaretin etkinliği arttığı gibi yeni dış ticaret firmaları kurulması yoluna gidildi. Sarp Sınır Kapısı'nın açılışından önce sadece üç adet dış ticaret şirketinin bulunduğu Trabzon'da 2000'li yıllara gelirken şirketlerin sayısı 400'e yaklaşmıştı (Hacısalihoğlu, sy. 32 [1997], s. 287).

Bu ticaret etkinlikleri şehrin faaliyet merkezlerinin yerlerinde ve görünümlerinde de değişimlere yol açtı. Halkın deyimiyle "bavul ticareti" faaliyetinin yoğunlaştığı saha limanın gerisinde yer alan Çömlekçi mahallesinin kıyı kesimidir (Rus pazarı da Çömlekçi caddesine paralel uzanır). Buradaki ticaret şehrin bu mahalleye yakın olan kesimlerine sıçrama eğilimi gösterdi. Meselâ şehirde eskiden beri ticaret etkinliğiyle tanınan Kunduracılar caddesinin doğusunda deri giyim eşyaları satan ticarethanelerin yoğunlaştığı görüldü. Aynı şekilde liman civarında ve Çömlekçi caddesine açılan sokaklarda dış ticarete yönelik yeni yerler açıldı. Değirmendere ve Liman caddeleri de Bağımsız Devletler Topluluğu ülkelerine yönelik ticaretin etkisi altına girdi. Ticarî faaliyete bağlı olarak konaklama yerleri ihtiyacı Çömlekçi caddesinin görünümünü değiştirdi. Birçok eski ev otel ve pansiyon haline dönüştürüldü; bu da geleneksel bir eksenin yenilenerek ve onarılarak daha yeni bir görünüm almasını sağladı. 2000'li yıllardan sonra Rus pazarı etkinliği ilk yıllarındaki canlılığını yitirse de şehre kazandırdığı dolaylı etki devam ederek şehir büyümeye devam etti; 2007'de 228.926'ya çıkan nüfusu 2010 sayımına göre 234.063'e yükseldi. Şehirde günümüzde çimento, gıda ve tarım ürünleri, orman ürünleri sanayii ön plana çıkmaktadır. Trabzon bir sanayi şehri olarak nitelendirilemese de önemli bir liman ve ticaret şehri, 1963'te kavuştuğu üniversitesiyle ve turist çeken tarihî eserleriyle bir kültür şehri hüviyetini kazanmış bulunmaktadır.

Trabzon şehrinin merkez olduğu Trabzon ili Rize, Bayburt, Gümüşhane ve Giresun illeri, kuzeyden de Karadeniz ile çevrilmiştir. Merkez ilçeden başka Akçaabat, Araklı, Arsin, Beşikdüzü, Çarşıbaşı, Çaykara, Dernekpazarı, Düzköy, Hayrat, Köprübaşı, Maçka, Of, Sürmene, Şalpazarı, Tonya, Vakfıkebir ve Yomra adlı on yedi ilçeye ayrılır. 4664 km² genişliğindeki Trabzon ilinin sınırları içinde 2010 yılı sayımına göre 763.714 kişi yaşıyordu, nüfus yoğunluğu 164 idi. Diyanet İşleri Başkanlığı'na ait 2007 yılı istatistiklerine göre

Trabzon'da il ve ilçe merkezlerinde 309, kasabalarda 417 ve köylerde 1087 olmak üzere toplam 1813 cami bulunmaktadır. İl merkezindeki cami sayısı doksan üçtür.

BİBLİYOGRAFYA

Belediyeler Yıllığı, Ankara 1950, III, 585; Mustafa Reşit Tarakçıoğlu, Trabzon'un Yakın Tarihi, Trabzon 1986; A. Üner Turgay, "Trabzon", Doğu Akdeniz'de Liman Kentleri: 1800-1914 (ed. Çağlar Keyder v.dğr.), İstanbul 1994, s. 45-69; Rahmi Çiçek, "Trabzon'da Yerel Yönetim Düşüncesi ve Şehirleşme Çalışmaları (1919-1933)", Trabzon Tarihi İlmî Toplantısı (6-8 Kasım 1998), Bildiriler (haz. Kemal Çiçek v.dğr.), Trabzon 1999, s. 591-608; Cumhur Odabaşıoğlu, Trabzon 1869-1933 Yılları Yaşantısı, Ankara, ts.; Rükneddin Tözüm, Karaköse'den İstanbul Üniversitesine, [baskı yeri ve tarihi yok], s. 23-27; Mehmet Akif Bal, Hatıralarda Trabzon'un Yakın Tarihi (1860-1950), İstanbul 2004; Trabzon 2000 (Trabzon Valiliği Yayını), [baskı yeri ve tarihi yok]; Ahmet Seyyar, Trabzon'un SosyoEkonomik Gelişimi: 1900-1950 (yüksek lisans tezi, 2010), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Ahmet Ardel, "Trabzon ve Civarının Morfolojisi Üzerine Gözlemler", Türk Coğrafya Dergisi, sy. 1, Ankara 1943, s. 71-85; a.mlf., "Samsun'la Hopa Arasındaki Kıyı Bölgesinde Coğrafî Müşahedeler", İÜ Coğrafya Enstitüsü Dergisi, VII/13, İstanbul 1963, s. 45; Oğuz Erol, "Trabzon Sekileri Hakkında Bir Not", DTCFD, X/1-2 (1952), s. 125-135; Metin Tuncel-Kemal Göçmen, "Köyceğiz-Fethiye Yöresinde Bazı Coğrafî Gözlemler", İÜ Coğrafya Enstitüsü Dergisi, X/18-19, İstanbul 1973, s. 127; İlhan Yaşar Hacısalihoğlu, "Trabzon Şehrinde Sarp Sınır Kapısının Açılışından Sonra Ticaret Fonksiyonundaki Değişimler (The Changes in the Function of Commerce After the Opening of Sarp Border Gate in Trabzon)", Türk Coğrafya Dergisi, sy. 32, İstanbul 1997, s. 281-299; Bekir Gerçek, "Trabzon'un Kalbine Saplanan Yol", Arkitekt, sy. 458, İstanbul 1998, s. 35-37; Suraiya Faroqhi, "Ṭarabzun", EI² (Fr.), X, 234-236; İdris Bostan, "Batum", DİA, V, 210; Metin Tuncel, "Kahramanmaraş", a.e., XXIV, 197.

Metin Tuncel

TRABZONÎ, Mehmed

(ö. 1200/1786)

Osmanlı âlimi.

XVII. yüzyılın sonlarında Trabzon'da doğduğu anlaşılmaktadır. Babasının adı Mahmud, dedesinin adı Sâlih'tir. Bir süre Medine'de ikamet ettiği için Medenî Mehmed Efendi diye tanınır. İstanbul'da öğrenim gördükten sonra Şam, Kudüs, Mekke ve Medine gibi merkezlerde tahsiline devam etti. Hicaz'da iken 1157'de (1744) Muhammed b. Tayyib el-Fâsî el-Mâlikî'den Buhârî ve Müslim'in el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'leri ile Tirmizî'nin eş-Şemâʾil'i, Zeynüddin el-Irâkī'nin el-Elfiyye'si ve Fîrûzâbâdî'nin el-Ḳāmûsü'l-muḥîṭ'i (Mecmûʿa, Süleymaniye Ktp., Süleymaniye, nr. 1071, vr. 96a); 1170'te (1757) Muhammed b. Hasan b. Himmât'tan el-Muvaṭṭaʾ, Kütüb-i Sitte, Dârimî'nin es-Sünen'i ve Delâʾilü'l-ḫayrât (a.g.e., vr. 98a-b); Mescidi Harâm müderrislerinden Yahyâ b. Sâlih'ten hadis ve fıkıh tedrîsi için (a.g.e., vr. 100a-101b) genel icâzet aldı. Hicaz'dan İstanbul'a dönünce Süleymaniye Medresesi'nde müderris ve hâfız-ı kütüb olarak görevlendirildi. Süleymaniye Kütüphanesi'nde onun tarafından istinsah veya mukabele edildiği bilinen pek çok kitap bulunmaktadır. Vefatından kısa bir süre önce 5 Cemâziyelâhir 1199'da (15 Nisan 1785) 226 kitabını Süleymaniye Camii'ndeki kütüphaneye vakfetti (DİA, XXIII, 282). Aynı zamanda bir Kādirî şeyhi olan Trabzonî yaşadığı dönemin dinî, ahlâkî ve sosyal meseleleriyle yakından ilgilendi, özellikle bir müslümanı tekfir etmenin tehlikeleri üzerinde durdu, o yıllarda buna öncülük eden Necidli bir şeyhe (muhtemelen Muhammed b. Abdülvehhâb) reddiyeler yazdı (aş.bk.). Bursalı Mehmed Tâhir 1123 (1711) yılında Medine'de öldüğünü zikretmekteyse de (Osmanlı Müellifleri, I, 167) Mehmed Süreyyâ 15 Ramazan 1200'de (12 Temmuz 1786) İstanbul'da vefat ettiğini ve Karacaahmet Mezarlığı'nda defnedildiğini belirtir (Sicill-i Osmânî, IV, 262-263).

Eserleri. 1. Tertîbü evâʾili âyâti'l-Ḳurʾân ʿalâ ḥurûfi'l-hicâʾ (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 389). 2. Risâle fî feżâʾili's-süver ve'l-âyât

(ed-Dürerü’s̱-s̱emîne fî feżâʾili’l-âyât ve’s-süveri’l-ʿaẓîme) (Süleymaniye Ktp., Süleymaniye, nr. 1041, vr. 202a-244a; Fâtih, nr. 754). 3. Risâle fi’t-tecvîd maʿa ẕelleti’l-ḳārî (Câlibü’l-ferec ve sâlibü’l-ḥarec). Kur’ân-ı Kerîm’i kolay öğretmekle ilgili hadisleri, tecvidle ilgili bilgileri ve fakihlerin Kur’an tilâvetiyle ilgili görüşlerini ihtiva etmektedir (Süleymaniye Ktp., Süleymaniye, nr. 1041, vr. 109a-161a). 4. el-İtḥâfâtü’s-seniyye fi’l-eḥâdîs̱i’l-ḳudsiyye. Başta Süyûtî’nin Cemʿu’l-cevâmiʿi olmak üzere alfabetik hadis kitaplarından faydalanılarak üç bölüm halinde düzenlenmiştir. Birinci bölümde “قال”, ikinci bölümde “يقول” lafzıyla başlayan kutsî hadisler, üçüncü bölümde diğer kutsî hadisler alfabetik olarak sıralanmış, bunların kaynakları zikredilmiştir (İstanbul 1293; Haydarâbâd 1323/1905, 1358/1939). 5. el-Câmiʿu’l-aʿẓam fî es-mâʾi nebiyyine’l-muʿaẓẓam. Şemseddin eş-Şâmî’nin Sübülü’l-hüdâ ve’r-reşâd’ı esas alınarak yazılan eserde Hz. Peygamber’e nisbet edilen 783 isim ve sıfat açıklanmaktadır (Süleymaniye Ktp., Süleymaniye, nr. 1032, vr. 11a-56a). 6. Şerḥu es-mâʾi ehli Bedr (Süleymaniye Ktp., Süleymaniye, nr. 1032, vr. 64a-171a; Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 810). 7. Temyîzü’l-fâżıl ʿani’l-mefżûl. Eserde peygamberlerin, meleklerin, ashabın, tâbiînin, kadınların ve sahâbe evlâdının birbirlerine üstünlüğü konu edilmektedir (Süleymaniye Ktp., Süleymaniye, nr. 1032, vr. 58a-63a). 8. Tuḥfetü’l-iḫvân fi’l-ḥarâm ve’l-ḥelâl mine’l-ḥayevân. Ali el-Kārî’nin Behcetü’l-insân fî maḥicceti’l-ḥayevân adlı kitabının muhtasarıdır. Eserde garîb kelimeler açıklanmış, hayvanlarla ilgili çeşitli hükümler zikredilmiş ve hayvan isimleri alfabetik olarak sıralanmıştır (Süleymaniye Ktp., Süleymaniye, nr. 402). 9. Muḫtaṣaru Ġunyeti’l-mütemellî fî şerḥi Münyeti’l-muṣallî ve ḥâşiyetü Muḥammed eṭ-Ṭrabzonî. İbrâhim el-Halebî’nin Ḥalebî Ṣaġīr adıyla da bilinen eserine yazılmış bir hâşiyedir (Süleymaniye Ktp., Süleymaniye, nr. 437). 10. Risâle fi’d-duḫân Hâdi’l-ʿumâ ilâ câddeti’ṭ-ṭarîḳ. Yaşadığı dönemde tartışma konusu olan tütün içmenin hükmü konusundaki bu eserinde müellif tütünün helâl veya haram oluşuna dair bir hüküm bulunmadığını belirtmiş, bununla birlikte sultan tarafından yasaklandığını ve bu emre uyulması gerektiğini vurgulamıştır (Süleymaniye Ktp., Süleymaniye, nr. 1041, vr. 169b-186b). 11. Risâle fî beyâni mâ vaḳaʿa mine’l-evhâm fî Ṣıḥâḥi’l-Cevherî. Eserde Cevherî’nin eṣ-Ṣıḥâḥ’ta yaptığı hatalardan Fîrûzâbâdî’nin tesbit ettikleri bir araya getirilmiştir (Süleymaniye Ktp., Süleymaniye, nr. 1041, vr. 78a-92b). 12. Risâle fî beyâni’l-eżdâd. Müellif, el-Ḳāmûsü’l-muḥîṭ’i esas alarak karşıt anlamlı kelimeleri bir araya getirmiş, risâlenin sonuna ezdâd hakkında

nakledilen farklı görüşleri eklemiştir (Süleymaniye Ktp., Süleymaniye, nr. 1041, vr. 92b-97b). 13. Risâle fî beyâni müsellesâti'l-luġaviyye (Süleymaniye Ktp., Süleymaniye, nr. 1041, vr. 98a-107b). Nihal Değer eseri tahkik ederek yüksek lisans tezi olarak sunmuştur (2000, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü). 14. ʿUcâletü'z-zâd fî şerḥi Ẕuḫri'l-meʿâd fî muʿârażati Bânet Süʿâd. İbn Hacer el-Askalânî'ye ait Ẕuḫrü'l-meʿâd fî muʿârażati Bânet Süʿâd adlı kasidenin Muhammed b. Abdülmelik b. Anîn el-Yemenî tarafından el-İʿdâd ve'z-zâd adıyla yapılan şerhinin muhtasarıdır (Süleymaniye Ktp., Süleymaniye, nr. 1050, vr. 79a-256b). 15. Ruseyyile

fî beyâni'l-elfâẓ elletî yestevî fîhe'l-müfred ve'l-müs̱ennâ ve'l-cemʿ ve'l-müẕekker ve'l-müʾennes̱ (Süleymaniye Ktp., Süleymaniye, nr. 1041, vr. 107b-108a). 16. ed-Dürrü'l-muʿaẓẓam fî şerḥi Ḥizbi'l-aʿẓam. Ali el-Kārî'ye ait dua mecmuasının şerhidir (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 1559). 17. el-Maḳṣadü'l-esnâ fî şerḥi esmâʾi'l-ḥüsnâ (Süleymaniye Ktp., Süleymaniye, nr. 1032, vr. 2a-9b). 18. Mevlidü'r-Resûl ṣallallāhü ʿaleyhi ve sellem (Kahire 1279/1862). 19. Nefeḥâtü'l-ḳurab ve'l-ittiṣâl bi-is̱bâti't-taṣarruf li-evliyâʾillâhi ve'l-kerâme baʿde'l-intiḳāl. Vezir Abdurrahman Paşa'nın huzurunda bir mecliste evliyanın kerametinin vefatından sonra devam edip etmeyeceğinin sorulması üzerine yazılmıştır (Süleymaniye Ktp., Süleymaniye, nr. 1041, vr. 196a-200b). 20. Ṣârimü'l-vâridât. Muhammed b. Abdülvehhâb olduğu tahmin edilen Necidli bir şeyhin asılsız iddialarına karşı kaleme alınmış bir reddiyedir (Süleymaniye Ktp., Süleymaniye, nr. 1041, vr. 188a-195a). 21. eṣ-Ṣârimü'l-meslûl li-men taṣaddâ bi-cehlihî ḳaṣṣa aḥkâmi'r-Resûl. Eserin birinci bölümünde İstanbul'da evlerine nazar için sarmısak takanların tekfir edilmesiyle ilgili sorulara müellifin verdiği cevap yer almakta, ikinci bölümde fakihlerin bu konudaki görüşleri zikredilmekte, üçüncü bölümde kıssacıların vehimleriyle müslümanların tekfir edilemeyeceği belirtilmektedir (Süleymaniye Ktp., Süleymaniye, nr. 1041, vr. 166a-169a). 22. Risâletü ṭarîḳi'l-iḥtisâb ve'n-naṣîḥa. İbrâhim el-Lekānî'nin Cevheretü't-tevḥîd'indeki bazı beyitlerin şerhidir (Süleymaniye Ktp., Süleymaniye, nr. 1041, vr. 164b). 23. Risâle fî ʿademi tekfîri'l-müslimîn (Süleymaniye Ktp., Süleymaniye, nr. 1041, vr. 162a-164a).

BİBLİYOGRAFYA

Trabzonî, Risâle fî feżâʾili's-süver ve'l-âyât, Süleymaniye Ktp., Süleymaniye, nr. 1041, vr. 261b; a.mlf., Tertîbü âyâti'l-Ḳurʾân ʿalâ ḥurûfi'l-hicâʾ, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 389, vr. 70a; Mecmûʿa, Süleymaniye Ktp., Süleymaniye, nr. 1071, vr. 98a-b, 99a, 100a-101b; Sicill-i Osmânî, IV, 262-263; Osmanlı Müellifleri, I, 167; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 345; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, XII, 262; Abdülhay el-Kettânî, Fihrisü'l-fehâris, II, 1068; Sâlihiyye, el-Muʿcemü'ş-şâmil, V, 63; Ebû Muhammed Abdülmehdî b. Abdülkādir, Ṭuruḳu taḫrîci ḥadîs̱i Resûlillâh, Kahire, ts. (Dârü'l-i'tisâm), s. 245-247; Abdullah Muhammed el-Habeşî, Câmiʿu'ş-şürûḥ ve'l-ḥavâşî, Ebûzabî 1425/2004, I, 381-383; II, 819-820; Muʿcemü'l-maḫṭûṭâti'l-mevcûde fî mektebâti İstânbûl ve Ânâṭûlî (haz. Ali Rıza Karabulut), [baskı yeri ve tarihi yok], III, 1386; İsmail E. Erünsal, "İstanbul (İstanbul Kütüphaneleri)", DİA, XXIII, 282.

Ali Benli

TRAMPA

Ferden muayyen hale getirilmiş iki malın birbiriyle değişimini konu edinen akid.

Sözlükte "ivaz" anlamındaki kayç kökünden türeyen mukāyeda (bir mal için karşılık ödeme) fıkıhta malın malla değişimini ifade eden trampa akdinin karşılığıdır. Mutlak mânada malın malla mübadelesi trampa diye nitelendirilirken bedellerden birini paranın teşkil etmesi halinde normal satım akdi (bey') söz konusu olur. Tarihte en eski mübadele şekli olan trampa paranın ortaya çıkmasından sonra da varlığını sürdürmüş, ancak günümüzde akidlerde ve ticarî işlemlerde geniş çapta paranın kullanılması trampa akdinin uygulama alanını giderek daraltmıştır. Buna karşılık tarihte para işlevi gören araçların çoğunun günümüzde mal sayılması, geçmişte normal satım sayılan bazı işlemlerin zamanımızda trampa grubunda yer alması sonucunu doğurmuştur. Mukāyeda terimi erken dönem fıkıh kaynaklarında geçmese de bu kapsamda değerlendirilebilecek işlemlerden bahsedilmektedir. Meselâ belli miktarda kuru hurmanın tahminen aynı miktardaki taze hurmayla değiştirilmesini ifade eden ariyye (çoğulu arâyâ) böyle bir işlemdir. Bir tür trampa olan ve ağaç üzerindeki olgunlaşmış taze hurmanın kuru hurma karşılığında satılmasını ifade eden müzâbene, karşılıklı bedeller arasında denklik sağlanması imkânı bulunmadığından Hz. Peygamber tarafından yasaklanmış, ancak ihtiyaçtan dolayı bu işleme sınırlı miktarda olmak şartıyla cevaz verilmiş, buna da ariyye/arâyâ denilmiştir. Fıkıh eserlerinde ribâ, mukāyeda türü satışlarda daha çok gündeme gelmiştir. Ancak ribâ mislî mallarla ilgili olarak tartışılmış, mukāyeda daha ziyade ribâ çerçevesi dışında kalan mübadelelerde söz konusu edilmiştir. Öte yandan erken dönem fıkıh metinlerinde satım akdinin türleri ele alınırken yapı itibariyle trampa sayılabilecek işlemlerin ayrı adlarla ele alındığı, mukāyedanın terimleşmesi ve yaygın kullanımının mezhep fıkıhlarının tedvin edildiği dönemde ortaya çıktığı, özellikle Hanefî literatüründe kelimenin kavramsal çerçevesinin ayrıntılı biçimde belirlenerek sıkça kullanıldığı görülür. Dolayısıyla Hanefî mezhebinin metinleri bu kavramla ilgili ipuçlarını diğerlerine göre daha fazla barındırmaktadır.

Klasik fıkıh eserlerinde çeşitli satım türleri değişik adlarla anılmış ve ince ayırımlarla birbirinden tefrik edilmiştir. Tamamının ortak paydasını iki ekonomik varlığın birbiriyle değişimi oluşturmaktadır. Mevcut bir malın para veya para hükmünde bir varlıkla değişimi mutlak anlamda bey‘, peşin bedelle veresiye mal değişimi selem, paranın parayla değişimi sarf, ferden muayyen iki malın değişimi mukāyeda diye adlandırılmıştır. Trampada iki bedelden biri ferden muayyen hale getirilmemişse yapılan satım trampa sayılmaz. Ferden muayyen hale getirilmeyen bedel vadeli ise selem, peşin ise mutlak bey‘ söz konusudur. Selemin vadeli olmasını şart koşmayan Şâfiîler ise o bedel vadeli olmasa da bunu selem kabul etmişlerdir. Bu yaklaşım farklılığına rağmen hiçbir görüş böyle bir işlemi trampa saymamıştır. Modern hukukta ise bu tür bir işlem trampa sayılmakta, bunun normal satım kabul edilebilmesi için bedellerden birinin para veya para hükmünde bir değer olması aranmaktadır. "Bey'i mukāyeda aynı ayna, yani gayr ez nakdeyn malı mala mübadele etmektir ki lisân-ı Türkî'de trampa denilir" şeklindeki tanımla Mecelle'de de (md. 122) benzeri bir yaklaşım mevcuttur. Buna göre klasik İslâm hukukunun trampa anlayışı ile modern hukukun trampa anlayışı birbiriyle tamamen örtüşmemektedir. Bu anlayış farklılığı dikkate alınmadan yapılan değerlendirmeler yanlış sonuçlara götürebilir. Diğer bir yanlışlık da trampa yerine takas kelimesinin kullanılmasıdır. Halbuki takas zimmette yer alan alacak ve borçlar arasında gerçekleşir. Mübadele edilen bedellerden birinin mal, diğerinin emek olması durumunda trampa değil hizmet akdi (icâre) söz konusu olur.

Bey‘in bir alt türü olduğu için kuruluşu ve geçerliliği bakımından bey‘de aranan bütün rükün ve şartlar mukāyedada da aranır. Semene ilişkin hükümler hariç bey'deki hükümlerin tamamı mukāyeda için de geçerlidir. Klasik fıkıh literatüründe yer alan trampa ile ilgili değerlendirmelerin önemli noktasını her iki bedelin de mebî‘ şeklinde algılanması fikri oluşturur. Normal satımda bedellerden biri gerçek anlamda mebî‘, diğeri semen sayılırken burada her iki bedel de gerçek anlamda mebî‘ sayılmaktadır. Dolayısıyla her iki bedele de mebî‘ hükümleri uygulanmış, her iki edim de ayıp, görme muhayyerliği, mülkiyetin intikali, tecile elverişsizlik, ifa sırası, hapis hakkı, imkânsızlık sebebiyle infisah ve ikāle gibi meselelerde ortak hükümlere tâbi tutulmuştur. Meselâ ifa sürecinde her

iki bedel mebî‘ özelliği taşıdığından eş zamanlı ifa prensibi öngörülmektedir.

Normal bey‘de ise önce ifası gereken edim semendir. Semen ifa edilinceye kadar karşı taraf mebî‘ üzerinde hapis hakkı ileri sürebilir. Burada her iki taraf hapis hakkına sahiptir.

Yine normal bey‘de mebî‘ tek olduğu için onun ifa öncesinde helâk olması akdin infisahına yol açarken trampada her iki bedel de mebî‘ konumunda bulunduğundan bedellerden birinin helâki akdin infisahını gerektirmez. Çünkü geride bir mebî‘ daha bulunmaktadır. Her iki mebî‘ de akid için amaç konumundadır. Bu açıdan trampa bey‘den farklı bir durum arzetmektedir. Normal bey‘de semen değil mebî‘ akdin maksadı sayılmıştır. Semenin helâki akdin varlığını etkilemezken mebî‘in helâki etkiler. Trampada ise bedellerden hiçbiri semen konumunda değildir. İnfisah açısından bey‘ ile trampa arasındaki bu fark ikāle hakkında da geçerlidir. Normal bey‘de mebî‘ konumundaki bedel helâk olduğunda ikāle yapma imkânı kalmazken semenin helâki ikālenin yapılmasına engel teşkil etmez. Trampa akdindeki her iki bedelin mebî‘ niteliği taşıması sebebiyle bedellerden biri helâk olsa bile geride yine mebî‘ konumunda bir bedel vardır ve bunun varlığı ikālenin hâlâ mümkün olduğunu gösterir. Bu durumda ikāle yoluna gidilmişse helâk olan bedelin kıymeti ödenir. Öte yandan bedellerden birinin zapta uğraması durumu farklı değerlendirilmiş ve akdin varlığına engel sayılmıştır.

Trampa ekonomisinden paralı ekonomiye geçişi hedefleyen Hz. Peygamber ribevî mallar arasında gerçekleşen trampa için daha sıkı şartlar getirmiştir. Aralarında cins birliği ve eşitlik bulunması, peşinen mübadele edilmesi şeklinde özetlenebilecek olan bu şartlar fıkıhta geniş tartışmalara yol açmış ve geniş anlamıyla bey‘ akdine dair fıkhî hükümlerde müctehidlerin ribâ yasağının gerekçesine (illet) dair benimsediği farklı yaklaşımlar ekseninde şekillenmiştir (bk. FAİZ). Hanefîler’e göre para tarafların belirlemesine rağmen muayyen hale gelmeyeceğinden para mübadelesinin hiçbir şekilde trampa sayılmayacağı açıktır. Buğday, arpa, hurma gibi ribevî malların mübadelesinde trampadan söz edilebilmesi için iki bedelin de akdin kuruluşu sırasında ferden muayyen hale getirilmesi gerekir. Bu durumda ise faizden kaçınmak için iki bedel arasında cins birliği, peşin ve eşit miktarda

olma şartları aranacaktır. Bu sebeple ribevî malların trampasının pratik bir değeri pek yoktur. Sadece bedellerden birinin ribevî mallardan olması ribâ hükümlerini gündeme getirmez. Bu durumda bedeller arasındaki nisbetsizlik ribâ değil gabn olarak nitelenir.

Her iki bedelin peşin kararlaştırılması yönüyle trampa selemden, her iki bedelin ferden tayin edilmesi yönüyle de mutlak bey‘den ayrılır. Trampada mübadele edilen iki ayn arasında değer yönünden denklik sağlamak için bedellerden birine para eklenebilir. Bu durumlarda gerçekleşen karma işlem yapı itibariyle çift işlem sayılır. Paranın tekabül ettiği kadarıyla normal bey‘, geri kalan kısmı bakımından trampa kabul edilir; çünkü işlemin asıl hedefi mübadele edilen mallardır, diğeri ise tâli niteliktedir. Ana işlem trampa, tâli olanı normal bey‘dir. Böyle bir işlemde akid kurulduktan sonra ifa edilinceye kadarki aşamada ortaya çıkacak sorunlar açısından akdin bu karma yapısı problem çözümünde önemini korur ve asla yok sayılmaz. Zira karşılıklı bedeller arasındaki dengeyi sağlayan bu tâli işlemdir ve asıl akdin gerçekleşmesinde tarafların iradesini belirleyecek öneme sahiptir.

Trampa akdinde şüf‘a ve görme muhayyerliğinin varlığı özel ihtimamı gerektiren bir husustur. Trampaya konu olan bedellerden birinin şüf‘a hakkı barındırması ve hak sahibinin bu hakkını kullanmaya kalkması halinde karşı bedel olarak kararlaştırılan mal taayyün ettiği için şüf‘a hakkı sahibinin bu malı aynen temin etmesi çoğu zaman imkânsızdır. Bu durumda o malı sahibinden rayiç bedel üzerinden satın alıp satıcıya teslim edebilir. Mal sahibi malını satmaya yanaşmazsa malın kıymetini ödeme yoluna gider. Aynın değeri bilirkişi tarafından belirlendikten sonra bu miktara diğer taraf itiraz etse bile malın bizzat kendisinin temininde ısrar etmesine itibar edilmez. Diğer tarafın bu ısrarına itibar edilip satıcı da bunu satmaya yanaşmazsa veya bu durumu fırsat bilip gerçek değerinin üzerinde bir fiyat talep ederse şüf‘a hakkı sahibinin bu hakkını kullanması zora sokulmuş olur. Ancak trampanın yapısı gerekçe gösterilip şüf‘a hakkının iptali yoluna gidilemez. Trampaya konu olan bedellerden biri veya her ikisi taraflarca görülmeden akde konu yapılmışsa bu takdirde her iki taraf görme muhayyerliğine sahiptir. Bu durum görme muhayyerliğini geçerli sayan Hanefîler için söz konusudur. Bunu geçerli saymayan Şâfiîler için böyle bir ihtimal gündeme gelmez. Trampada taraflardan biri veya her ikisi için şart muhayyerliği ileri sürülmüşse bu muhayyerlik etkisiz hale gelmedikçe akid

bağlayıcılık kazanmaz.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "ḳyż" md.; Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, el-Aṣl (nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efgānî), Beyrut 1410/1990, V, 60; Serahsî, el-Mebsûṭ, XII, 110-114; Kâsânî, Bedâʾiʿ, V, 134; Burhâneddin el-Mergīnânî, el-Hidâye, Kahire 1355/1936, III, 42; Osman b. Ali ez-Zeylaî, Tebyînü'l-ḥaḳāʾiḳ, Bulak 1314, IV, 45, 307; İbnü'l-Hümâm, Fetḥu'l-ḳadîr, VI, 10, 338, 497; VII, 55, 107, 155; İbn Nüceym, el-Baḥrü'r-râʾiḳ, V, 105, 282, 292; İbn Hacer el-Heytemî, el-Fetâva'l-kübra'l-fıḳhiyye, Kahire 1308, II, 227; Abdurrahman Şeyhîzâde, Mecmaʿu'l-enhur (nşr. Halîl İmrân el-Mansûr), Beyrut 1419/1998, III, 3; İbn Âbidîn, Reddü'l-muḥtâr (Kahire), IV, 501, 504; V, 97, 113, 134, 208, 560; VI, 158; Haluk Tandoğan, Borçlar Hukuku: Özel Borç İlişkileri, İstanbul 1988, I, 335-340; "Muḳāyeża", Mv.F, XXXVIII, 343-345; Ali Bardakoğlu, "Trampa", İslâm'da İnanç İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi (ed. İbrahim Kâfi Dönmez), İstanbul 2006, IV, 2061.

Bilal Aybakan

TRANSKRİPSİYON

Bir alfabede yer alan harflerin bazı özel işaretler ilâvesiyle başka bir alfabenin karakterlerine çevrilmesi, çevriyazı.

Bir alfabede mevcut seslerin/harflerin bazı özel işaretler kullanılarak başka bir alfabenin harflerine dönüştürülüp onlarla gösterilmesini ifade eden transkripsiyon (Fr. transcription) uygulamada diğer alfabelerin, yaygınlığı sebebiyle Latin alfabesine çevrilmesi şeklinde kendini gösterir. Transkripsiyon Göktürk, Uygur, Kiril, Grek vb. alfabelerin seslerinin Latin alfabesindeki karakterlere çevrilmesi şeklinde görüldüğü gibi daha çok şarkiyat çalışmalarına paralel olarak Arapça metinlerin, Arap alfabesinin kullanıldığı Farsça ve Urduca metinlerin ve aynı alfabeyle yazılmış Türkçe metinlerin Latin harflerine dönüştürülmesi şeklinde uygulanır. Özellikle şarkiyatçılarla bazı çağdaş Türk âlimlerinden bilimsel çalışma ve neşir yapanlar arasında yaygındır. Bu tür metinlerin Latin harfleriyle yazılmasına “Latinizasyon”, bu duruma getirilmiş metinlere “Latinize” denilir. Teoride yazı çevrimi karşılığında “transkripsiyon” ve “harf çevrimi” anlamında transliterasyon diye anılan iki yöntem söz konusudur. Transkripsiyon usulünde her harfe karşılık bir harf kullanılır. Arap alfabesinde sesli harfler bulunmadığından bu yöntemde ünlüler çeviriye yansıtılmaz:

“من عيّر أخاه بذنب لم يمت حتى يعمله”: “Mn ‘yyr ‘ẖh b-ẕnb lm ymt ḥtty y‘mlh” gibi. Transliterasyon yönteminde ise okuyuş ve telaffuza yansıyan harflerin karşılanması esas olduğu için Arap alfabesindeki ünlüler (harekeler) bu yöntemde karşılık bulur: “Men

ʿayyere eẖâhu bi-ẕenbin lem yemüt ḥattâ yaʿmelehû” gibi. Bu yöntem daha yaygın görülür ve transkripsiyon denince bu uygulama akla gelir. Anılan metinlerin orijinal harfleriyle (Arap harfleri) yazılması esas olmakla birlikte gerek Türkiye’de gerekse diğer ülkelerde eserlerin Latin alfabesine çevrilmesi bir bakıma ihtiyaç halini almıştır ve özellikle şarkiyatçılar için bir zorunluluk olmuştur. Öte yandan Türkiye’de Arapça metinlerin yanı sıra Arap alfabesiyle yazılmış Türkçe metinlerdeki “ح خ هـ” (hẖh), “ث س ص” (s̱sṣ) “ذ ز ض ظ” (ẕzżẓ), “ت ط” (tṭ) gibi benzer sesleri birbirinden ayırmadan

okuma alışkanlığı onların Latin harfleriyle gösterilmesini gerekli kılmıştır. Bu seslerin birbirinden ayrılmadan yazılması bilimsel metoda aykırı olduğu gibi kelimelerin asılları konusunda da problemler ortaya çıkarmaktadır. Ayrıca Hamza el-İsfahânî, Bîrûnî ve İbn Hazm gibi âlimlerin belirttiği gibi Arap alfabesinde sadece noktalarla birbirinden ayrılan, aynı şekle sahip harflerin mevcudiyeti, ünsüzler için müstakil şekillerin bulunmayıp sadece harekelerle gösterilmesi, ibare içinde yer alan kelimelerin sonlarındaki ünlülerin (i‘rab harekeleri) tayininde güçlüklerin bulunması gibi özellikler tarih boyunca "tashif" ve "tahrif" diye anılan birçok hatalı okumaya ve yazıma yol açmıştır. Bu da söz konusu metinlerin sakıncaları bertaraf edecek bir transkripsiyon sistemiyle yazılmasını zorunlu hale getirmiştir.

Latin harflerini kullanan milletler Arapça metinler için transkripsiyon sistemleri geliştirmiş, şarkiyatçılar ülkeden ülkeye az çok değişen şekiller kullanmıştır. Londra'da kurulan The Royal Asiatic Society, Doğu dilleri için ilk defa standart bir transkripsiyon sistemi belirlemek amacıyla bir komisyona hazırlattığı Sanskrit ve Arap alfabelerini karşılayan harfler listesini 1894'te Journal of the Asiatic Society (JRAS) aracılığıyla yayımlamıştır. 1925'te Kopenhag'da düzenlenen konferansta "Transkription phonétique et translitération" başlığıyla transkripsiyon ve transliterasyon sistemlerini içeren bir bildiri yayımlanmış ve 1926'da bir kitapçık halinde basılmıştır. Alman Şarkiyat Cemiyeti (DGM) bünyesinde İslâm Eserleri Transkripsiyon Komisyonu oluşturulmuş, 1935 yılında Roma'da düzenlenen XIX. Milletlerarası Müsteşrikler Kongresi'nde olduğu gibi değişik şehirlerde düzenlenen toplantılarda transkripsiyon sorunu ele alınmıştır. Franz Taeschner transkripsiyon önerilerini şu eserlerinde ortaya koymuştur: Vorschlang eines internationalen Transkriptionssystems für die islamischen Literatursprachen, dem 18. Internationalen Orientalistenkongress vorgelegt (Glückstadt-Hamburg 1931); Die Transliteration der arabischen Schrift in ihrer Anwendung auf die Hauptliteratursprachen der islamischen Welt (Leipzig 1935; Wiesbaden [Steiner] 1969).

Ruhi Özcan, İlmî, Millî ve Amelî Transkripsiyon İmlâsı (İMAT) adıyla bir kitapçık yayımlamış (İstanbul 1977) ve uygulama kolaylığı sebebiyle (-h) خ (.h) ح (.s) ث (-k) ق (-z) ظ (-t) ط (-d) ض (-s) ص (-z) ذ (yumuşak) karşıklıklarını önermiştir. Alman şarkiyatçısı Carl Brockelmann'ın

Geschichte der arabischen literatur'unda (GAL) uyguladığı transkripsiyon sistemi bir iki değişiklikle Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi ve M. Fuat Sezgin'in Geschichte des arabischen schriptums (GAS) adlı kitabı gibi eserler için benimsenmiştir. GAL transkripsiyon dizgesinde "ق q, ش š ve ج ğ" iken anılan dergide "ق ḳ, ش ş, ج c" olarak değiştirilmiş, "خ ḫ, ح ḥ, ث ṯ, و w/ū, غ ġ, ع ʿ, ظ ẓ, ط ṭ, ص ṣ, ذ ḏ" karşılıklarında ve diğer harflerde uyum sağlanmıştır. Hemze başta a, i, u, içte ve sonda "ʾ" ile; üstün a, esre i, ötre u ile; uzatma harfin üzerine konan tire (-) ile; dişil takısı (ـة) duruşta a, geçişte t ile gösterilmiş; harf-i taʿrif (ال) kamerî harflerde al-, şemsî harflerde idgamla (aş-, an-gibi) ve tamlama şeklindeki özel isimler tek kelime halinde yazılmıştır.

İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nce düzenlenen Türk bilimsel çevriyazı Türkçe İslâm Ansiklopedisi, Türk üniversitelerinin bilimsel çalışma ve neşirleri, Arapça, Farsça metin, eser adı, özel isim ve yer adlarıyla Arap alfabesiyle yazılmış eski Türkçe metinler için uygulanmıştır. Bunun önceki sistemden farkı Arap dili seslerinin yanında Farsça ve Türkçe'ye özgü "پ چ ژ ك گ" seslerinin p, ç, j, n, g şeklinde karşılanmış olması, ayrıca "ذ ẕ, ث s̱, ق ḳ, ض żḍ, ش ş" karşılıklarının değişikliği, Türk dilinin fonetik özelliği dikkate alınarak ünlülerin "a, ıi, oö, uü" biçiminde karşılanması, a ile gösterilen üstün harekesinin sadece Muhammed ve Ahmed isimlerinde e ile gösterilmiş olmasıdır. Yine bu sistemde iʿrab ünlüleri belirtilmemiş, harf-i taʿrif şemsî harflerde de küçük harfle ve "al-" (al-Nacm) şeklinde, ulama halinde kesmeyle ayrılarak (va'l-) gösterilmiştir. Kitap adlarında sadece birinci kelimenin ilk harfi büyük yazılmıştır. Başta "ibn", baba-oğul arasında ise bin (b.) olarak kaydedilmiş, uzatma işareti (-) (Abū) ulama halinde Abu'l-Nasr şeklinde yazılmamış, harf-i cerler mecrurlarından tire ile (-) ayrılmıştır.

Zeki Velidi Togan, Tarihte Usûl adlı eserinde bunlardan farklı olarak "ك ñ, ق q, خ x" karşılıklarına yer vermiş, transkripsiyon sisteminde kelime sonu ünlülerinin (iʿrab harekeleri) gösterilmemesi (ṣāḥib al-gavs al-ḥadīd), gösterilmesi halinde ise tire (-) işaretiyle kelimeden ayrılması (ṣāḥib-u'l-gavs-i'l-ḥadīd) veya hem ayrılması hem küçük punto ile yazılması (sahib-ü'l-gavs-i'l-hadīd) şeklinde üç seçeneğe yer vermiştir. Alman Şarkiyat Cemiyeti'nin İslâm Eserleri Transkripsiyon Komisyonu'nun sunduğu raporda kelime sonu ünlülerini çizgi ile ayırmadan Arapça için dört, Farsça

için iki ve Türkçe için beş biçim önerilmiştir.

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi’nde (DİA) Türkçe İslâm Ansiklopedisi’nin transkripsiyon sistemi uygulanmış, ancak burada Türkçe okuyuş esas alınarak harf-i ta‘rif “al-” değil “el-” şeklinde ve şemsî harflerle birlikte idgamla (eş-şems, en-necm) yazılmış, üstün (-) kalın ünsüzlerde a, ince ünsüzlerde e ile karşılanmış, kelime sonu ünlülerinin harekeleri gösterilmiştir. Arapça-Farsça kelime, özel isim ve yer adlarının imlâsında Türkçe söyleyişe riayet edilmekle birlikte harf devriminden önceki ve sonraki döneme ait isimlerde farklı bir yöntem uygulanmıştır. Buna göre açık hecelerdeki uzunluklar düzeltme (ˆ) işaretiyle (Mâtürîdî), kapalı hecelerdeki uzunluklar ise daha çok terkiplerde gösterilmiştir (Necmeddin → Necmeddîn-i Kübrâ). Kaf ve gayın harfinden sonra gelen ünlünün kalın olarak uzatılması için düz çizgi (-) kullanılmış (Kāsım, müttakī, Gālib), hece sonundaki gayınlar ise “ğ” harfiyle belirtilmiştir (Suğrâ, fâriğ). Hece sonunda ayın ve hemzelerle bir sessizden sonra hece başında bulunan ayın ve hemzeler “‘’” işaretleriyle gösterilmiştir (Ca‘fer, Mes‘ûd; lü’lü’, Me’mûn). Kelime sonundaki ayınlar genellikle belirtilirken hemzeler belirtilmemiştir (Abdünnâfî‘, Sebe [Sebe’]). Kişi adlarında -baştaki isim zinciri dışında- “b.”den sonra gelen, -isim halinde kullanılan- harf-i ta‘rifli kelimelerin başındaki “el-” yazılmamış (Abdullah b. Mübârek), sıfat ve nisbelerde ise korunmuştur (Abdullah el-Harrâz, Abdülkāhir el-Bağdâdî). Arapça, Farsça ve Urduca kitap ve makale adlarında Türkçe okuyuş esas alınmak suretiyle tam transkripsiyon uygulanmıştır (Târîḫu Baġdâd, Dâʾiretü’l-Maʿârif-i Büzürg-i İslâmî, Ḳurʾân-ı Kerîm key Urdû Terâcim, kitâbiyât). Daha çok Türk okuyucusuna hitap eden transkripsiyon sistemlerinde harf-i ta‘rifin “el-” değil “al-” şeklinde, ayrıca şemsî harflerle de

idgam edilmeden yazılması isabetli görünmemektedir.

Bu transkripsiyon sistemlerinin incelenmesi, dillerde yaygın ve işlek olan “ت t, ب b, ي y, هـ h, ن n, م m, ل l, ك k, ف f, س s, ز z, ر r, د d” seslerinin, ayrıca özgün sesler olan “پ p, گ g, ع ʿ, ط ṭ, ص ṣ, ح ḥ” harflerinin gösterilmesinde uzlaşma bulunduğu, yine özgün sesler olan “ث ج چ خ ذ ژ ش ض ظ غ ق و”; “ذ ẕ, ḏ, d̲h̲; خ ḫ, k̲h̲, x; چ ç, č; ج d̲j̲, ğ; ث s̱, ṯ, t̲h̲; غ ġ, g̲h̲; ظ ẓ, z; ض ż, ḍ; ش ş, š, s̲h̲; ژ j, ž ; و v, w; ق ḳ, q” şeklinde değişik karşılıklarla gösterildiği sonucuna

götürmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

C. Brockelmann v.dğr., Die Transliteration der arabischen Schrift: Denkschrift dem 19. internationalen orientalistenkongreß in Rom, Leipzig 1935; Türk İlmî Transkripsiyonu Kılavuzu, İstanbul 1946; Transcription phonétique et translittération, Oxford 1962; Transliteration of Arabic Caracters BS. 4280, London 1968; Zeki Velidi Togan, Tarihte Usûl, İstanbul 1969, s. 312-320; Yusuf Ziya Kavakcı, İslâm Araştırmalarında Usûl, Ankara 1976, s. 122-130; Tahsin Banguoğlu, "Arapça Metinlerin Transkripsiyonu Üzerine", AÜİFD, VIII (1961), s. 179-180; Sâlim Neysârî, "Transliteration of Oriental Words into Latin Characters", Journal of the RCD Institute, I/3, Tahran 1963, s. 5-11; II/2 (1969), s. 122-127; B. S. Amoretti, "L'onomasticon Arabicum", L'Oriente Islamica, II, Roma 1971, s. 291-306; "Mukaddime", İA, I, s. XX-XXII; "Liste des translittérations", EI^2 (Fr.), I, s. XIII; DİA, I, "Transkripsiyon İşaretleri".

İsmail Durmuş

TRAVNİK

Bosna-Hersek’te tarihî bir kasaba.

Bosna’nın orta kesimlerinde Saraybosna’nın 90 km. kuzeybatısında deniz seviyesinden 504 m. kadar yüksekte yer alır. Derin vadisinde kuzeydeki Vlašić ile (1943 m.) güneydeki Vilenica (1235 m.) dağlarının arasında uzanan küçük bir akarsu olan Lašva ırmağı şehri ikiye böler. Travnik’in 12 km. güneyinde endüstri bölgesi Yeni Travnik (Novi Travnik) bulunmaktadır. Travnik Osmanlı döneminde XVI. yüzyılda ortaya çıkmıştır. Zamanla hızlı şekilde büyüyerek ülkenin taşra merkezlerinin en büyüklerinden biri haline gelmiştir. 1699-1851 yılları arasında Bosna vezirlerinin ikamet ettiği yer olup bu dönemde pek çok cami, okul, hamam, tekke ve diğer binalarla donatılmıştır. Osmanlı döneminde Travnik’in ana nüfusunu müslümanlar teşkil etmiştir. Şehir çevredeki dağlardan görüldüğü üzere, Osmanlı geçmişinin bir görüntüsünü sunar.

Travnik’in bulunduğu yer tarih öncesinden itibaren yerleşime açık olmuştur. Pek çok arkeolojik bulgunun, paranın, seramiğin ve yapı kalıntılarının ortaya koyduğu gibi burada Roma dönemine kadar inen bir yerleşme yeri mevcuttu. VI ve VII. yüzyıllardaki Slav işgalleri esnasında bu yöre tamamen ıssızlaştı. Yeniden iskânın oluştuğuna dair izler XIII. yüzyıldan itibaren görülür. 1244’te Laşva bölgesi (Župa) Macar Kralı II. Bela’nın hâkimiyetindeydi.

Laşva’dan 1371 ve 1380 yıllarında da söz edilir. Bölge Ortaçağ’daki Bosna Devleti’nin merkezine bağlıydı. Travnik adı ilk defa 1463’te Fâtih Sultan Mehmed’in Bosna seferiyle ilgili olarak zikredilir. O zamanlar Travnik nehrin yukarısında bulunan, ulaşılması güç kayalık tepenin üzerinde küçük bir kaleydi. Halk geleneğinde kalenin Kral II. Tvrtko tarafından (1404-1409, 1421-1443) yaptırıldığı söylense de güvenli kaynaklar bunun yanlış olduğunu belirtir. Büyük bir ihtimalle kale 1430’lardaki savaşlardan kalmadır.

Osmanlı döneminin başlarında Travnik 1 hektardan daha az bir alanı

kaplayan tepedeki kaleyle temsil ediliyordu. Önce kalede herhangi bir askerî birlik yoktu. 1480'de Saraybosna'ya karşı Vuk Grgurević'in yıkıcı Macar saldırısı neticesinde Travnik Kalesi'ne bir garnizon yerleştirildi ve II. Bayezid bir cami yaptırdı. Kalenin aşağısında suru olmayan açık bir yerleşim alanı ortaya çıktı. Bu yerleşim birimine ilk defa 890 (1485) tarihli Bosna İcmal Defteri'nde rastlanır. Burası Bosna sancak beyinin hassının parçası idi ve defterde "nefs-i Pazar-ı Travnik tâbii-Laşva" şeklinde zikredilmişti. On bir müslüman ve otuz altı hıristiyan hânesiyle birlikte kırk yedi hâne (%25'i müslüman 200 civarında sivil nüfus) mevcuttu (BA, TD, nr. 16, s. 18). 1485-1516 yılları arasında geçen otuz bir yıl içerisinde tehlikeli sınır boyunda bulunması ve 72 km. uzaklıktaki Jajce (Yayçe) şehri yakınında bir yerleşim yeri olması sebebiyle Travnik nisbeten yavaş büyüdü. 922 (1516) tarihli Bosna İcmal Defteri'nde, yirmi sekizi müslüman ve kırk beşi hıristiyan toplam yetmiş üç hânesi bulunan (%38'i müslüman 350 civarında nüfus) "nefs-i varoş-i Travnik" diye geçer (BA, TD, nr. 56, s. 35). Ayrıca muhtemelen kalede otuz-kırk kadar asker mevcuttu.

1528'de Macaristan'ın önemli askerî istihkâmları Jajce, Banyaluka ve bölgesi, Gazi Hüsrev Paşa ile Yahya Paşazâde Mehmed Bey kumandasındaki Osmanlı ordusu tarafından ele geçirildi. Böylece sınır hattı 160 kilometreden daha fazla kuzeye doğru çekildi. Macar tehdidinin ortadan kaldırılmasıyla Travnik'in gelişme süreci de başladı. 1516-1562 yıllarında kasaba beş kat büyüdü; üçte ikisi hıristiyan olan küçük bir beldeden tamamıyla gelişmiş müslüman bir kasabaya dönüştü. Otuz dört hânelik iki hıristiyan mahallesine karşılık altı mahallede yaşayan 357 müslüman hânesine, bir cuma camisine (1549'da Dizdar Hasan tarafından yapılmıştır) ve beş mescide sahip bir yerdi (BA, TD, nr. 1071, s. 194-201). Şehrin toplam 391 hânelik (yaklaşık 2000 kişi) nüfusu vardı (%91'i müslüman, bunların %9'u yeni müslüman olmuştu). Bu da İslâmlaşma'nın büyük oranda bir nesil öncesine indiğine, güçlü Macar Krallığı'nın yıkılması (1526) ve Osmanlılar'ın Jajce'yi almasının da bunda etkisi bulunduğuna işaret eder. Nüfusun büyük çoğunluğu küçük el sanatlarıyla (dokumacı, terzi, ayakkabıcı, tabakçı, saraç, ibrikçi, nalbant ve demirci) meşguldü. 1562-1604 arasında geçen kırk iki yıl boyunca Travnik hemen hemen iki kat büyüdü. Üç yeni mahalle ortaya çıktı. Ayrıca dört cami (Sultan Bayezid, Hasan Dizdar, Osman Bey, Hacı Câfer), beş mescid ve %95 nisbetinde eskisinden daha kalabalık bir müslüman nüfusu mevcuttu.

663 müslüman ve otuz sekiz hıristiyan hânesi olmak üzere toplam hâne sayısı 701'e (yaklaşık 3500 kişi) yükseldi. Bu haliyle Bosna'nın en büyük ikinci şehri konumuna geldi.

XVII. yüzyılda şehrin büyümesi durdu. 1626'da bir Venedik casusunun raporuna göre Travnik'te 600 ev ve kaleyi koruyan elli asker bulunmaktaydı. 1655'te Piskopos Marović 700 evin varlığından söz eder. 1660'ta Travnik'i ziyaret eden Evliya Çelebi burayı "cennet bahçeleri kadar güzel bir yer" diye tanımlar. Mahalle sayısını on bir olarak doğru şekilde verir, cami ve mescid sayısını da yine doğru bir şekilde on yedi diye belirtir. Şehirdeki ev sayısını 2000 göstermesi abartılıdır. Travnik daha önce ileri sürüldüğü gibi, 1638'de değil, Prens Eugen kumandasındaki Habsburg ordularının Saraybosna'yı yıkmasından hemen sonra 1699 yılında Bosna valilerinin ikamet merkezi oldu ve iki kısa kesintiyle birlikte bu özelliğini 1851'e kadar korudu. Bu durum şehrin daha da büyümesini sağladı. Valilerin adamlarının ve devlet görevlilerinin gelmesinin yanında gelişen el sanatları ve ticaret şehrin dört misli büyümesine yol açtı.

1117'de (1705-1706) Elçi Hacı İbrâhim Paşa zengin kütüphanesi olan bir medrese, bir Halvetiyye tekkesi ve bir mektep inşa etti. 1751-1756 ve 1757-1760 yılları arasında Bosna valisi olan Mehmed Paşa Kukavica 1171'de (1757-58) bir cami, medrese, hamam ve bedesten yaptırdı (Mujezinović, Islamska Epigrafika, II, 352-354). Vezîriâzam Muhsinzâde Mehmed Paşa iki dönem valilik yaptığı Travnik'te bir cami, medrese ve mektep inşa ettirdi. Vezir Süleyman Paşa, Skopljak'ta 1815-1816'da alt katında bir bedestenin yer aldığı Travnik'in en büyük, en zengin süslemeli camisini yaptırdı. Diğer paşalar da bu yapılara türbeler, iki saat kulesi, köprüler ve pek çok çeşme ekledi.

XIX. yüzyılın ilk çeyreğinde Fransa Cumhuriyeti ile (1806-1814) Avusturya-Macaristan İmparatorluğu (1808-1820) Travnik'te konsolosluk açtı. 1809'da Avusturyalı J. P. Mitesser'in raporu Travnik'i on camisi, 3000 civarında evi ve 12.000 kişilik nüfusu bulunan, on iki mahalleye bölünmüş bir şehir olarak tasvir eder. 1827'de korkunç bir yangın başta mahkeme ve bütün arşiv olmak üzere şehrin önemli bir kısmını tahrip etti. 1903'te çıkan yangından sonra Travnik'teki Vezir Divan Arşivi ve Defterhanesi'nde bulunan evrak Ömer Paşa Latas'ın emriyle İstanbul'a nakledildi (a.g.e., II,

326).

1828’de Thielen, Travnik’i aynı adlı bir sancağın merkezi şeklinde zikreder. Thielen’e göre Travnik, Laşva nehri kıyısında açık bir şehir olup Kostajnica’dan Banyaluka yoluyla Selânik’e giden önemli bir yol üzerindedir. Bir kale tarafından korunmakta, 2500 evi ve 8000 nüfusu bulunmaktadır. 1846’da Dalmaçya hükümeti sekreteri Richard Erko’ya göre Travnik evleri ahşaptan yapılmış, sacla kaplanmış çatılı evler olup çoğu Türk, birkaç hıristiyan ve az sayıda Çingene’den meydana gelen 9000

civarında nüfusa sahiptir. Şehrin civarında 3000 Katolik yaşamaktadır. 1851’de Bosnalı bir Hırvat olan Frano Jukić, Travnik’in 1500’ü müslüman ve 450’si hıristiyan hânesiyle toplam 12.000 nüfusu ve on altı camisi bulunduğunu yazar.

1851’de valilerin Saraybosna’ya geri dönmesiyle birlikte Travnik gerilemeye başladı. 1879’da Avusturya-Macaristan işgalinin hemen sonrasındaki bir sayıma göre 3482 müslüman, 1455 Katolik, 576 Ortodoks (Sırp) ve 374 yahudi nüfusla birlikte %59’u müslüman olan toplam 5887 kişi mevcuttu. Avusturya-Macaristan döneminde (1878-1918) Travnik’te önemli değişimler meydana geldi. Şehirde mevcut her iki hıristiyan cemaati kendileri için büyük kiliseler ve okullar inşa etti. Bunların dışında rüşdiyelerde bütün gruplar için Türkçe eğitim sağlandı. Katolikler, Travnik’in hemen dışında Katolik nüfusun dinî ve kültürel yaşamında büyük rol oynayacak olan bir Fransisken manastırı yaptırdılar. 1903’teki büyük yangın yüzünden dükkânların ve ahşap evlerin yer aldığı şehir merkezindeki tarihî binaların çoğu yandı. Şehir Orta Avrupa inşa geleneğinin mahallî bir versiyonuna göre tekrar ihya edildi. Yıkılan ya da zarar gören bazı İslâmî binalar Fâtımî, Memlük ve Kuzey Afrika mimarisi tarzında yeniden yapıldı.

XVI. yüzyılın başında ahşap ve kerpiçten inşa edilen, çatı kaplaması olarak padavranın kullanıldığı kalenin hemen altındaki Varoş Camii, Ziba Hatun Arnautović (Kopčić) tarafından 1906’da yeniden yaptırıldı. Arap stilinde inşa edilen bu caminin projesi M. Milošević tarafından hazırlandı ve 12.000 kruna sarfedildi (a.g.e., II, 404-405). Büyük ve tarihî bir eser olan Feyziye Medresesi (Elçi İbrâhim Pasa Medresesi) 1894-1895’te tamamlandı. Burası

Elçi İbrâhim Paşa tarafından yaptırılan ancak daha sonra yıkılmış olan cami, tekke ve medresenin yerinde yükseldi. Üzerinde yer alan kitâbesi Travnikli hattat Fevzi Efendija Đulić tarafından yazılmış olup Balkanlar'ın en güzel kitâbe örneklerinden biridir (a.g.e., II, 368-372). Avusturya-Macaristan döneminde Travnik'in müslüman nüfusu azalma eğilimi gösterdi. 1879'da %59 iken 1910'da bu oran %41'e düştü. Katolik nüfus %25'ten %41'e yükseldi. Ortodoks ve yahudiler de hızlı olmayan bir büyüme seyri izledi. 1913'te Travnik'te 6600 kişi yaşıyordu.

I. ve II. Dünya savaşları arasında Krallık Yugoslavyası kontrolündeki Sırbistan'ın bir parçası halindeki Travnik herhangi bir gelişme göstermedi. Bununla beraber Tito yönetiminde yeni ağır sanayi yakınındaki sanayi şehri Yeni Travnik'te kuruldu ve şehir hızla bu yeni yerleşmeye doğru büyüdü. 1948'de 7960 olan nüfusu 1991'de 19.041'e yükseldi. Bunun %39'u kendilerini müslüman olarak göstermekle birlikte aslında bütün müslümanların toplamı %45 civarında idi. Günümüzde merkezî Bosna kantonunun başşehridir. Bosna savaşı esnasında (1991-1995) Travnik'in nüfusu çok zarar gördü. Aynı dönemde Boşnak ve Hırvatlar arasında karışıklıklar çıktı. Travnik demografik özellikleri bakımından son yıllarda önemli değişiklikler gösterdi. 1991'de yapılan sayımda belediye alanındaki nüfus 70.747 idi. Bunun %45'ini Boşnaklar, %37'sini Hırvatlar, %11'ini Sırplar oluşturuyordu. Savaşla birlikte yaşanan kaos ortamında binlerce Sırp ve Hırvat bölgeyi terketti. Diğer taraftan farklı bölgelerde müslümanlara yönelik saldırı ve katliamlardan kaçan binlerce Boşnak müslüman Travnik'e akın etti. Kasım 1997'de nüfusu 59.367'ye geriledi. Bunun %82'si

Boşnaklar, %15'i Hırvatlar, %1'i Sırplar'dan meydana geliyordu. Son yıllardaki nüfus bilgileri tamamen tahmine dayalıdır. Mültecilerin geri dönmesi ve doğum oranlarındaki artış sebebiyle bölge nüfusunun 70.000'lere, merkezinin 26.000 civarına çıktığı sanılmaktadır. Günümüzde bölgenin en yaygın ekonomik faaliyetleri tarım ve hayvancılıktır. Et ve süt ürünleriyle ilgili gıda işletmeleri vardır. Nobel ödüllü Yugoslav roman yazarı İvo Andriç 1892 Travnik doğumludur. Çoğunluğu Tito zamanında restore edilen bütün tarihî eserler hâlâ ayakta olup toplu yıkımlar gerçekleşmemiştir. Geçmişten kalan İslâmî ve tarihî eserlere hem Travnik

Belediyesi hem Travnik Müftülüğü sahip çıkmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme, V, 442-443; M. F. Thielen, Die Europäische Türkey, Ein Handwörterbuch für Zeitungsleser, Wien 1828, s. 286; M. Mandić, Vezirski Grad Travnik Nekada i Sada, Zagreb 1931, tür.yer.; M. Vego, Naselja bosanske srednjevjekovne države, Sarajevo 1957, s. 116;

H. Kreševljaković-Derviš Korkut, Travnik u prošlosti 1464-1878, Travnik 1961, tür.yer.; M. Udović, Travnik u vrijeme vezira (1699-1851), Travnik 1973, tür.yer.; K. Papić, Travnik, grad regija, Travnik 1975; Mehmed Mujezinović, Islamska Epigrafika Bosne i Hercegovine, Sarajevo 1977, II, 325-426; a.mlf., "Turski nadpisi u Travniku i njegovoj okolini", POF, XIV-XV (1964-65), s. 141-187; XVI-XVII (1966-67), s. 213-306; Ayverdi, Avrupa'da Osmanlı Mimârî Eserleri II, III, 434-452; Adem Handžić, Opširni popis Bosanskog sandžaka iz 1604. godine, Sarajevo 2000, I/2, s. 205-216; M. N. Batinić, "Nekoliko priloga k Bosanskoj crkvenoj povjesti" (Georgiceo), Starine Jugoslavenske Akademije Znanosti i Umjetnosti, XVII, Zagreb 1885, s. 147; Djoko Mazalić, "Travnik i Toričan, prilog Bosanskoj arhitekturi srednjeg vijeka", Glasnik Zemaljskog Muzeja, III, Sarajevo 1948, s. 145-166; Hamdija Kreševljaković, "Stari Bosanski gradvi", Naše Starine, I, Sarajevo 1953, s. 19; a.mlf.-Hamdija Kapidić, "Podaci o tvrdjavama u Derventi i Travniku iz početka XIX stoljeća", a.e., IV (1957), s. 205-212; A. Bejtić, "Podaci za kulturnu povijest vezirskoga grada Travnik", a.e., II (1954), s. 151-166; a.mlf., "Bosanski namjesnik Mehmed paša Kukavica i njegove zadužbine u Bosni", POF, VI-VII (1956-57), s. 77-114; Zdravko Kajmaković, "Ornamenti na fasadami Sulejmanije Džamije u Travniku", Naše Starine, VI (1959), s. 259-264; S. Lozić, "Konzervatorski radovi na starom gradu Travniku", a.e., VIII (1962), s. 175-178; Zdenko Žeravica, "Travnik, Stari Grad", Arheološki Pregled, sy. 27, Ljubljana 1986, s. 285; Alexandre Popović, "Travnik", EI² (İng.), X, 572-574; K. Pć., "Travnik", Enciklopedija Jugoslavije, Zagreb 1971, VIII, 359-360.

Machıel Kiel

TREBİNYE

Bosna-Hersek’te tarihî bir şehir.

Günümüzde Trebinje olarak adlandırılan şehir Güney Hersek’te bölgenin en büyük merkezi durumundadır. Trebišnjica nehrinin her iki yakasında deniz seviyesinden 273 m. yükseklikte kurulmuştur. Bizans İmparatoru VII. Konstantinos Porphyrogennetos X. yüzyılın ortalarında buradan Terebun diye söz eder. Aslında bu isim şehrin değil şehrin yer aldığı bölgenin (^upa) adıdır. Bu bölge yüksek ve kıraç dağlarla çevrilmiş olup Trebišnjica nehri ve kolları tarafından şekillendirilmiştir. Bölgenin köylerinde XII. yüzyıldan kalma Kiril (Slav) yazıtlarının saklandığı XIII ve XIV. yüzyıl kilisesi bulunmaktadır. Trebinye bir şehir halinde Karlofça Antlaşması’ndan sonra 1699 yılında Osmanlılar tarafından kurulmuştur; Slav hâkimiyetindeki Ortaçağ süresince önemli bir sınır istihkâmı durumundaydı. Ayrıca bir gümrük merkezi ve önemli bir ticaret mahalli olan Dubrovnik’ten Balkanlar’ın içlerine doğru uzanan ticaret yolunun üzerinde bir geçit yeriydi. Kral Tvrtko’nun idaresi zamanında (1353-1391) bölge Bosna’ya dahil edildi. XV. yüzyılın ortalarında Dük/Hersek Stefan Vukçiç Kosaça, Bosna’dan bağımsız bir idare kurdu (Hersek kesimi) ve Trebinye’nin bulunduğu Župa buraya dahil edildi.

1466’da Trebinye hemen hemen bütün Hersek bölgesiyle birlikte Osmanlılar tarafından ele geçirildi. 873 (1468-69) tarihli Bosna’nın en eski Osmanlı Tahrir Defteri’nde burası Trabina adıyla bir nahiye merkezi şeklinde geçer. Bağlı köy sayısı yirmi altıdır. Köyler biri müslüman, ikisi yeni müslüman olmuş, on dokuzu hıristiyan yirmi iki timarlı sipahiye aitti. Bu bilgiler İslâmiyet’in bölgeye yavaş yavaş yayıldığına işaret eder. 993 (1585) tarihli Tahrir Defteri’nde, Nova (Hersek Novi) kazasına tâbi olan Trebina nahiyesinin küçük ve dağınık haldeki köylerinde yaşayan sadece ufak bir müslüman gruptan söz edilir. Bugünkü Trebinye’ye yakın Çiçevo mezraasında yaşayanların yarısından fazlası müslümandı. 1570’lerde bölgede büyük bir inşa faaliyeti başladı. 1572 yılının başlarında Dubrovnik’ten İstanbul’a seyahat eden Fransız Du Fresne-Canaye, Trebišnjica nehrinden köprü olmadığı için bir sandalla geçmişti. 1574’te ise

Pierre Lescalopier, yanı başında kurşunla kaplanmış büyük bir kervansaray bulunan güzel bir köprünün üzerinden geçtiğini bildirir. Bu iki yapı, Hersek sancak beyi iken genç yaşta ölen Vezîriâzam Sokullu Mehmed Paşa'nın oğlu Kurt Kasım Bey'in adına 981'de (1573-74) yaptırılmıştır. Halk arasında Arslanağa Köprüsü diye bilinen Sokullu Mehmed Paşa'nın bu köprüsü Vişegrad'daki ile birlikte Balkanlar'ın en güzel Osmanlı eserleri arasında yer alır (bk. ARSLANAĞA KÖPRÜSÜ). Kasım Paşa vakfının Arapça vakfiyesi (Süleymaniye Ktp., Lala İsmâil, nr. 737) bir mescid, bir su yolu ve bir taş kaldırımdan da bahsetmektedir. Mahallî geleneğe göre Trebinye bölgesinde ilk cami, XVII. yüzyılın ikinci yarısında Police köyünde Trebinye'nin bir şehir olarak ortaya çıktığı yerde inşa edilmiştir. Pek çok müslüman, Hersek'in kıyı kasabalarından Novi, Risan ve Perast'ın 1687'de Venedikliler tarafından ele geçirilmesi üzerine bu bölgeye göç etti.

Trebinye kesimi, 1664'ten hemen önce Girit savaşı sırasında Venedik saldırılarına karşı bir askerî bölge (kaptanlık/kapetanija) haline getirildi. 1687 ve 1699 yıllarında Trebinye bölgesini Venedik güçleri işgal etti ve büyük tahribatta bulundu. Police Camii yakıldı. Bölgedeki pek çok müslüman Napoli, Floransa ve Cenova'nın köle pazarlarında satılmak üzere götürüldü. Karlofça Antlaşması'ndan (1699) sonra Osmanlılar, Trebišnjica nehrinin kıyısındaki düzlüklerde çok iyi tedbirler alarak savunmayı güçlendirmeye çalıştılar. Altı tabyalı, 1 kilometreden daha uzun büyük taş duvar inşa ettiler. Banvir diye adlandırılan yeni kale 1706'da tamamlandı. 1715'te içi su ile doldurulan geniş bir hendekle daha da güçlendirildi. Kale 4 hektarlık bir alanı kaplamakta ve 1000 civarında kişiyi barındırmaktaydı. III. Ahmed, 1706'dan itibaren surların içerisinde şekillenmeye başlayan yeni şehirde 1720'de bir cami inşa ettirdi. 1726'da Trebinye kaptanı Osman Paşa Resulbegoviç, Trebinye'de bir medrese, bir okul, bir saat kulesi, seyyahlarla misafirlerin üç gün kalabilecekleri ve yemek yiyebilecekleri bir imaret yanında ikinci bir büyük cami yaptırdı (Mujezinovic, III, 357-359). Ardından Trebinye bir kaza merkezi haline getirildi. XVIII ve XIX. yüzyıllarda burada müderrisler ve müftüler yetişti. Bosnalı müslümanların Alhamijado literatürünün en meşhur şairlerinden Muharrem Dizdareviç (ö. 1905) bunların arasındadır.

XVIII. yüzyıl boyunca Trebinye askerî önemini korudu. Temmuz 1795 tarihli bir berat Trebinye kaptanlığının askerî durumunu gösterir (892 asker:

390’ı süvari, kırk yedisi hıristiyan martolos). XIX. yüzyılda kalenin dışında yeni bir çarşıyı da içeren bir yerleşim yeri ortaya çıkmaya başladı. 1850’de Fransisken âlimi, keşiş Frano Jukiç, Trebinye nüfusunun hıristiyan, Ortodoks ve müslümanlardan oluşan 3000 kişiye ulaştığını; bir kadı, bir müftü ve bir askerî birliğin bulunduğunu yazar. 1878’den sonra çetin bir müdafaa sonrası bölge Avusturyalılar tarafından işgal edildi ve 1918’e kadar onların elinde kaldı.

1913’te Avusturya ve Macaristan için çıkarılan bir rehber, Trebinye’yi 4600 kişilik nüfusu, bunun yanında 3000 kişilik garnizonuyla renkli bir şehir olarak tasvir eder. Çevresinde çok kaliteli tütün ve şehirde şarap üretimi yapılmaktaydı. Şehre hâkim olan tepelerde Avusturya idaresi çok sayıda sağlam istihkâm yapmıştı. 1918-1941 yılları arasında Trebinye fazla bir gelişme göstermedi. II. Dünya Savaşı’nda ise yıkıma uğramadı. Tito Yugoslavyası yıllarında şehir dört kat büyüyerek bölgesel öneme sahip bir endüstri merkezi haline geldi. Sokullu Mehmed Paşa Köprüsü ve Dobrilevo Manastırı, Trebišnjica nehri üzerinde yapılan bir baraj gölünün tehdidi altına girince büyük bir taşıma operasyonu gerçekleştirildi. Her iki eser itinalı bir şekilde sökülerek daha yüksek bir yere yeniden kuruldu (büyük köprü 1970-1972 yıllarında

3,5 km. batıya). Trebinye 1948’de 5120 kişilik nüfusa sahipken 1961’de 4073’e düştü, 1981’de 17.270’e ve 1991’de 21.870’e yükseldi. Çoğunluğu Sırp olan nüfusun 4228’i müslümandı (%19). Bosna savaşı esnasında (1992-1995) Sırp milliyetçi güçleri Trebinye’de kontrolü ele geçirdi. Şehrin müslüman nüfusu ve çevredeki köylüler sürüldü, camileri havaya uçuruldu, arazileri parklara veya arsalara çevrildi. 2004-2005’te Trebinye’nin eski müslüman nüfusunun çoğu evlerine geri döndü. Dışarıdan aldıkları destekle daha önce yapıldığı gibi Üçüncü Ahmed Camii’ni yeniden inşa etmeyi başardılar.

BİBLİYOGRAFYA

P. Contarini, Diario del viaggio da Venezia Constantinopoli di Paolo Contarini che andavo bailo per la Repubblica Veneta alla Porta ottona nel 1580, Venezia 1856, s. 13-14; Philippe Dufresne-Canaye, Le voyage de Levant, 1573-Publié et annoté par (ed. M. H. Hauser), Paris 1897, s. 23-24; Mustafa Busuladžić, "Osmanpaša Resulbegović", Kalendar Gajret 1939, Sarajevo 1938, s. 276; Ivan Frano Jukić, Putopisi i istorisko-etnografski radovi, Sarajevo 1953, s. 388-389; Hamdija Kreševljaković, Hanovi i karavansaraji u Bosni i Hercegovini, Sarajevo 1957, s. 54-55; a.mlf., Kapetanije u Bosni i Hercegovini, Sarajevo 1980, s. 137-143; a.mlf.-H. Kapidžić, "Stari Hercegovački Gradovi", Nase Štarine, II, Sarajevo 1954, s. 15-17; Ayverdi, Avrupa'da Osmanlı Mimârî Eserleri II, III, 467-471; Mehmed Mujezinović, Islamska Epigrafika Bosne i Hercegovine, Sarajevo 1982, III, 357-363; Mato Njavro-Sulejman Balić, Herzegovina, Geschichte, Kultur, Kunst, Zagreb 1985, s. 106-114; M. Gojković, Stari Kameni Mostori, Beograd 1989, s. 92-100; Hivzija Hasandedić, Muslimanska Baština u Istočnoj Hercegovini, Sarajevo 1990, s. 231-251; Ahmed S. Aličić, Sumarni popis sandžaka Bosne iz 1468/69 godine, Mostar 2008, s. 151-154; Vladislav Skarić, "Trebinje u XVIII vijeku", Glasnik Zemaljskog Muzeja u Bosni i Hercegovini, XLV, Sarajevo 1933, s. 39-70; Aleksandar Solovjev, "Trgovina bosanskim robljem od godine 1661", Glasnik Zemaljskog Muzeja (Sarajevo 1946), s. 139-162; S. Ti., "Trebinje", Enciklopedija Jugoslavije, Zagreb 1971, VIII, 362.

Machıel Kıel

TRİNİDAD ve TOBAGO

Güney Amerika’nın kuzeyinde adalardan oluşan ülke.

I. FİZİKÎ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

II. TARİH

III. ÜLKEDE İSLÂMİYET

Karaib denizinin (Antil denizi) güneydoğu ucunda iki büyük ve birkaç küçük adadan meydana gelir. 1962 yılında bağımsızlığına kavuşan ülkenin resmî adı Trinidad ve Tobago Cumhuriyeti (Republic of Trinidad and Tobago), yüzölçümü 5130 km², nüfusu 1.300.000 (2007), başşehri Port of Spain (50.000), ikinci önemli şehri San Fernando’dur (61.000).

I. FİZİKÎ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

Ülkeyi teşkil eden iki adanın büyüğü Trinidad 4828 km² yüzölçümüne sahiptir. Ada, kuzey-güney doğrultusunda 80, doğu-batı doğrultusunda 60 km. kadar uzunluktadır. Trinidad’ın 32 km. kuzeydoğusunda güneybatıya doğru uzanan Tobago 301 km²’dir. Yüzey şekillerinin silik olduğu her iki ada aslında Venezuela kıyı dağlarının doğudaki uzantılarından ibarettir. Trinidad adasında Kuzey dağları, Merkez dağları ve Güney dağları adıyla üç dağ sırası yer alır. Kuzey dağları üzerindeki Cerro del Aripo 940 m. ile adanın ve ülkenin en yüksek noktasıdır. Bu dağ sıraları kuzeyde Caroni, güneyde Naparima ovası gibi alçak alanlarla ayrılmıştır. Güney dağları kabaca doğu-batı doğrultulu faylarla parçalanmıştır. Bunlardan Los Bajos fayı çevresinde çamur volkanları bulunmaktadır. Tobago adasının en yüksek yeri 572 metredir.

Ülke kuzeydoğu yönlü alize rüzgârlarının etkisi altındadır. Tropikal savan ikliminin hâkim olduğu adalarda yağış miktarları yer yer 3000 milimetreyi bulur. Trinidad’ın güneyindeki alçak alanlarda ise 1500 milimetreye kadar düşer. Trinidad’da kurak mevsim ocak-nisan, yağışlı mevsim mayıs-aralık

arasındadır. Eylül ya da ekim ayı genellikle durağan bir dönemdir. Yıllık ortalama sıcaklık 25°C dolayındadır. Kurak mevsimde gece sıcaklık 20°C'ye kadar iner. Sıcaklıklar nemli mevsimde gün içinde 30°C'yi geçer ve nem oranı da %90'ı bulur. Tobago tropikal fırtına kuşağının güneyinde yer almakla beraber zaman zaman bu fırtınalardan etkilenir (1963 Flora kasırgası gibi).

Trinidad'ın başlıca akarsuları Ortoire, Caroni ve Guayamare, Tobago'nun Courland'dır. Ülke topraklarının flora ve faunası Karaib denizinin öteki adalarından çok Güney Amerika anakarasına benzerlik gösterir. Yüksek kesimleri kaplayan tropikal yağmur ormanları büyük ölçüde tahrip edilmiştir. Alçak ve nisbeten kurak olan kesimlerde savanlar, akarsu boylarında yoğun orman toplulukları ve kıyılarda çoğunlukla mangrovlar yer alır. Florasına 2280 kadar çiçekli bitki kayıtlıdır, bunların 215'i bu adalara özgüdür. Faunasında da 100'den fazla memeli hayvana, yetmiş kadar sürüngene ve 400'den fazla kuş türüne rastlanmaktadır. Trinidad ve Tobago'nun korunan doğal alanları yüzölçümünün yaklaşık %5'ini meydana getirir. Çok sayıda bitki ve hayvan türüne yaşam alanı olan Nariva (6234 hektar) ve Caroni (5611 hektar) bataklıkları ülkenin önemli sulak alanlarının başındadır. Trinidad mangrovlarının %60'ını içine alan Caroni bataklığındaki en yaygın bitkiler "rziphora" ve "avicennia" türleridir. Mangrov ormanları Tobago'nun daha çok güneybatısında (özellikle Bon Accord lagünü, Buccoo körfezi) yoğunlaşır.

2002 yılı verilerine göre 1.262.366 olan nüfus 2007 yılında 1.3 milyonu aşmıştır; kilometrekareye 253 kişi düşmektedir. Nüfusun %75'i şehirlerde, %25'i kırsal alanlarda yaşamaktadır. Gelişmekte olan birçok ülke gibi burada da şehirlerde yaşayanların çokluğu kırsal kesimdeki ekonomik koşulların uygun olmamasıyla ilgilidir. Halk yerli dili konuşmakla beraber ülkenin resmî dili İngilizce'dir. Fransızca, İspanyolca ve Çince diğer yaygın dillerdir. Ülkede hıristiyanların oranı %53 (Katolikler %34, Protestanlar %19), müslümanların oranı %10 civarındadır. Nüfusun %37'si çeşitli inançlara sahiptir.

Belli başlı ticaret ürünleri çeltik, kakao, kahve, şeker kamışı ve şekerdir; narenciye ve kurutulmuş hindistan cevizi diğer tarımsal gelir kalemlerini oluşturur. XVIII. yüzyılın ilk çeyreğinden beri ülkede kakao plantasyonları

kurulmuştur. Kaynaklarda dünyanın en iyi kakaosunun burada yetiştiği belirtilmektedir. Bunların yanında ham petrol ve petrol ürünleri, doğal gaz, kimyasallar ve demir çelik ürünleri, azotlu gübreler başlıca tarım dışı ihraç mallarıdır. Makineler, ulaşım araçları, çeşitli mâmuller, gıda maddeleri ve canlı hayvan başlıca ithalât konusu malları teşkil etmektedir. Trinidad ve Tobago, Karaib topluluğu ve serbest pazarı (CARICOM) üyesidir. Trinidad adasının güneybatı kesiminde yer alan Pitch Lake (Asphalt Lake) dünyanın en önemli doğal asfalt kaynaklarından biridir. Turizm açısından birçok güzelliği barındıran (Port of Spain şehrinin güneyindeki Caroni bataklığında görülen kuş çeşitliliği, Tobago adasının güneybatısındaki geniş kumsallar vb.) Trinidad ve Tobago'da turizm gelirleri yıldan yıla büyük değişim göstermektedir. Bu değişimde doğal âfetler etkili olduğu gibi zaman zaman turist gemilerinin rotalarında yapılan değişiklikler de önemli rol oynamaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

W. B. Chaitan-V. R. Graterol, "A Gravity Investigation of the Pitch Lake of Trinidad and Tobago", Transactions of the 2nd Geological Conference of the Geological Society of Trinidad and

Tobago, 3-8 April, Port of Spain 1990, s. 49; Demographic Yearbook: Economic and Social Affairs, New York 2009, s. 98, 183, 259, 467, 498, 545, 642, 646; A. N. Dia v.dğr., "Trinidad Mud Volcanoes: Where do the Expelled Fluids Come From?", Geochimica et Cosmochimica Acta, LXIII/7-8, Amsterdam 1999, s. 1023-1038; M. J. Day-M. S. Chenoweth, "The Karstlands of Trinidad and Tobago, Their Land Use and Conservation", GJ, CLXX/3 (2004), s. 256-266; J. Leiter-S. Harding, "Trinidad, Brazil and Ghana: Three Melting Moments in the History of Cocoa", Journal of Rural Studies, XX/1, Amsterdam 2004, s. 113-130; E. K. Ramchran, "Mid-to-late Holocene Sea Level Influence on Coastal Wetland Development in Trinidad", Quaternary International, CXX/1, Amsterdam 2004, s. 145-151; B. Ramlal-S. M. J. Baban, "Developing a GIS Based Integrated Approach to Flood Management in Trinidad, West

Indies", Journal of Environmental Management, LXXXVIII/4, Amsterdam 2008, s. 1131-1140; C. Gibbes v.dğr., "Wetland Conservation: Change and Fragmentation in Trinidad's Protected Areas", Geoforum, XL/1, Amsterdam 2009, s. 91-104; Global Forest Resources Asessement 2005-Thematic Study on Mangroves Trinidad and Tobago Country Profile (Draft, August 2005), http://www.fao.org/forestry/8985-1-199.pdf (09.10.2010).

Meral Avcı

II. TARİH

Avrupalılar, Trinidad ve Tobago'dan ilk defa 1498 yılında Kristof Kolomb'un üçüncü keşif gezisinde İspanyol gemicilerinin ada sahillerine çıkmasıyla haberdar oldular. Bu sırada adalarda Aravak dili konuşan çeşitli gruplarla Karaib yerlileri yaşıyordu. Trinidad, İngilizler tarafından işgal edildiği 1797 yılına kadar İspanyol sömürgesi halinde kaldı. 1802'den itibaren resmen İngiliz sömürgesi yapıldı. Tobago adası, iki yüzyıl boyunca birçok defa el değiştirerek çeşitli Avrupalı devletlerin, nihayet 1814'te İngiliz sömürgeci yönetiminin hâkimiyetine girdi. 1889'da İngiliz hükümeti her iki adayı tek yönetim altında topladı. Trinidad ve Tobago, 1958-1962 yılları arasında İngiltere'nin bölgede bağımsız bir federasyon şeklinde kurduğu The West Indies'in bir parçası oldu. 31 Ağustos 1962'de bu federasyondan ayrılan Trinidad ve Tobago, İngiliz Milletler Topluluğu'na bağlı müstakil bir statü kazandı. 1976'da ülke yeni bir anayasa ile cumhuriyet rejimine geçti. 1980'de Tobago adası özerklik için bazı haklar aldı. 1996'da parlamento adaya daha geniş bir özerklik tanıyınca Tobago Meclisi adanın özerk yönetiminden sorumlu tek kurum haline geldi.

III. ÜLKEDE İSLÂMİYET

İslâm dininin ülkeye girişi XVIII. yüzyılın ikinci yarısına kadar uzanır. Atlantik köle ticareti esnasında 1777'de Batı Afrika'dan şeker kamışı tarımında çalıştırılmak üzere getirilen köleler arasında bulunan

müslümanlarla Trinidad'da İslâm'ın varlığı duyulmaya başlandı. Bu müslümanların çoğu Senegal'de yaşayan Mandingo kabilesine mensuptu ve Arapça konuşmaktaydı. İlk getirilen köleler daha çok Port of Spain şehrinde ikamet etti. 1802 yılında adalara sevkedilen kölelerin sayısı 20.000'e ulaştı. Bölgede yer alan müslüman köleleri özgürlüklerine kavuşturmak amacıyla çeşitli kuruluşlar oluşturuldu (Free Mandingo Society). 1840'lı yıllarda Hindistan'dan getirilen ve şeker kamışı tarlalarında çalıştırılan anlaşmalı işçiler arasındaki müslümanlar adalara gelen ikinci müslüman grubu meydana getirmektedir. 1881'de bölgede bulunan Hintli işçi sayısı 50.000'e çıktı. Hindistanlı işçilerin adalara getirilmesi XX. yüzyıl başlarına kadar sürdü. Bunların arasındaki müslümanlar çoğunlukla Sünnî Hanefî idi; aralarında az sayıda Şiî de vardı. İşçilerin genellikle çalışma sürelerinin dolmasının ardından ülkelerine dönmeyip adalara yerleşmeleri sebebiyle 1914-1921 arasında bölgedeki topluluklara İslâm'ı öğretmek üzere Hindistan'dan din adamları geldi. 1924 yılına kadar Hindistan'dan getirilen çok miktarda Hint kökenli işçinin yaklaşık altıda biri müslümandı. Hıristiyanlığı kabul etmeleri için çeşitli baskılara mâruz kalan müslümanlar, bu baskılardan ancak ülkenin İngiliz sömürgesinden ayrılıp bağımsız olduğu 1962 yılında kurtulabildi. Hint kökenli müslümanlar daha çok Trinidad, Afrika kökenliler ise Tobago adasında yerleşmişti. Ülkede ayrıca Çin'den gelen küçük bir grup müslüman yaşamaktadır.

XIX. yüzyılın sonlarından itibaren müslüman toplumun ihtiyaçlarının giderilmesi ve haklarının savunulması amacıyla pek çok teşkilât kuruldu. İlk teşkilâtlanma 1883'te ülkeye anlaşmalı işçi olarak gelen Seyyid Abdülazîz adlı bir Afganlı ile başladı. Seyyid Abdülazîz, sözleşme süresinin dolduğu 1893'ten sonra kurduğu Doğu Hindistan Cemiyeti'nin (The East Indian Association) başkanlığını yaptı. Birçok caminin inşasına öncü olan Seyyid Abdülazîz 1907'de Trinidad'a kadı tayin edildi. 1927'de Takviyetü'l-İslâm Cemiyeti'ni (Tackveyatul-Islami Association [TIA]) teşkil etti. Ardından gelen İslâmî kuruluşların en önemlisi 1930'larda oluşturulan ve müslümanların %80'ini temsil eden, yönetim tarafından müslümanların resmî temsilcisi kabul edilen Ehl-i sünnet ve'l-cemaat Cemiyeti'dir (Anjuman Sunnatul Jamaat Association [ASJA]). Trinidad Muslim League (TML), Trinidad Islamic Association (TIA) ve on dört küçük cemaati bir araya getiren The United Islamic Organization diğer önemli İslâmî kuruluşlardır. Bunların yanında Güney Amerika ve Karaibler

İslâm Tebliğcileri ile İslâmî Vakıf ve Tebliğ Cemaati gibi bölgenin genelinde teşkilâtlanmış cemiyetler de ülkede faaliyet göstermektedir. İslâmî gruplar arasında siyasî açıdan en tanınmış olanı ise 1980'lerin ortalarında Yâsîn Ebû Bekir'in kurduğu Jamaat al-Muslim'dir (JAM). Örgüt sonradan İslâmiyet'i seçmiş, çoğunluğu Afro-Trinidad kökenli müslümanları temsil eder. Yâsîn Ebû Bekir liderliğindeki silâhlı kişiler 27 Temmuz 1990'da parlamentoyu basarak başbakanı ve bazı devlet yöneticilerini rehin aldılar ve bir darbe girişiminde bulundular. Ancak bu teşebbüs hükümet kuvvetleri tarafından bastırıldı. Bu örgüt daha sonraki yıllarda da bazı olaylara karıştı. Nijerya Fülâni Devleti'nin kurucusu dinî lider Osman b. Fûdî (Osman dan Fodio) geleneğinin Afro-Trinidad kökenli müslümanlar üzerinde büyük etkisi vardır. Bu sebeple ülkede Şeyh Osman b. Fûdî Cemaati (Jama'at of Shaykh Uthman b. Fudi) adlı bir grup bulunmaktadır.

Trinidadlı müslümanlar XIX. yüzyılın ortalarında Port of Spain'de bir mektep kurdular. Batılı misyonerler, 1870 civarında ülkede ilk mescidlerin görüldüğünü kaydeder. 1930'lu yılların başlarında dinî eğitimin verildiği ilk mektepler açıldı. Ancak bunlar planlı bir müfredata ve iyi hocalara sahip olmayan gayri resmî okullardı. Düzenli okulların ilki 1930'ların sonlarına doğru Hint kökenli müslümanlar tarafından Chaguanas'ta hizmete sokuldu. Müslümanların daha etkin biçimde teşkilâtlanmasıyla birlikte okul ve cami sayısı artmaya başladı. Günümüzde ülkede 100 civarında cami bulunmaktadır. Bunların %70'i Anjuman Sunnatul Jamaat Association, diğerleri Trinidad Muslim League ve Trinidad Islamic Association'a bağlıdır. Trinidad'da Ahmediyye tarikatı önemli nüfuza sahiptir. Ülkede müslümanların banka ve şirketleri de vardır. Trinidad ve Tobago Devleti müslümanların bazı kutsal günlerini ve bayramlarını tanımaktadır. Müslümanların çıkardığı başlıca süreli yayınlar arasında The Torch of Islam (The Islamic Herald), Anjuman Sunnatul-Jamaat Association'un resmî yayın organı Muslim News, Cemâat-i Müslimîn'in yayın organı Al-Nur, Müslüman Gençler Cemiyeti'nin çıkardığı Al-Naadiyah ve İslâm Vakfı'nın (Islamic Trust) yayın organı Muslim Standart sayılabilir.

BİBLİYOGRAFYA

L. A. A. De Verteuil, Trinidad: Its Geography, Natural Resources, Administration, Present Condition and Prospects, London-New York 1884; J. H. Stark, Stark's Guide-Book and History of Trinidad, London 1897; E. Williams, History of the People of Trinidad and Tobago, New York 1964; Yogendra Kumar Malik, The Democratic Labour Party of Trinidad: An Attempt at the Formation of a Mass Party in a Multi-Ethnic Society (doktora tezi, 1966), University of Florida; H. I. Woodcock, A History of Tobago, London 1971; J. Millette, Society and Politics in Colonial Trinidad, London 1985; A. J. Payne, "Trinidad and Tobago History", South America Central America and the Caribbean 1988, London 1987, s. 623-624; M. Abdullah al-Ahari, "The Caribbean and Latin America", Islam outside the Arab World (ed. D. Westerlund-I. Svanberg), Richmond 1999, s. 447-452; A. Meredith John, The Plantation Slaves of Trinidad 1783-1816, Cambridge 2002; M. Arnet, "The Trinidad Muslim League", MW, XLVIII/1 (1958), s. 52-62; Omar Hasan Kasule, "Muslims in Trinidad and Tobago", JIMMA, VII/1 (1986), s. 195-213; C. G. Mackenzie, "Muslim Primary Schools in Trinidad and Tobago", IQ, XXXIII/1 (1989), s. 5-16; R. Fernandes, "Islam and Inter-Religious Encounter in Trinidad", The Bulletin, XV/1-2, Hyderabad 1996, s. 41-51; Halima Kassim, "Muslims and Missionaries of Trinidad", ISIM Newsletter, sy. 2, Leiden 1999, s. 27; L. Luxner, "Trinidad and Tobago", The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World (ed. J. L. Esposito), New York 1995, IV, 234-235; Ferîd Kāsımlû, "Trînidâd ve Tûbâġū, Müselmânân", Dânişnâme-i Cihân-ı İslâm, Tahran 1382/2003, VII, 273-276.

Rıza Kurtuluş

TRİPOLİ

(bk. TRABLUSGARP).

TRİPOLİÇE

Yunanistan'da Mora yarımadasında tarihî bir şehir.

Günümüzde Tripoli (Tripolis) adıyla anılan şehir verimsiz dağlık Arkadya bölgesinin en önemli yerleşim merkezidir. Mora yarımadasının orta kesiminde denizden 660 m. yükseklikte önemli bir geçiş yolu üzerinde yer almaktadır. Bir şehir olarak Osmanlı döneminde ortaya çıkmış ve özellikle XVIII. yüzyılda önemli bir İslâmî merkez haline gelmiştir. XIX. yüzyılda kullanılmaya başlanılan Tripoli (üç şehir) ismi kendisinden pek uzak olmayan antik üç şehre (Mantinea, Pallantion ve Tegea) işaret etmektedir. Bu isim Slavca olup antik dönemle bir ilgisi bulunmamaktadır. Daha önceki devirlerde kullanılan Trobolitsa adı muhtemelen eski Slavca Dabr ile yer belirten "ište"den gelmektedir. 900'lü yıllarda Slavca'nın değişime uğramasıyla yer eki "itsa", "itza"ya dönüşmüştür. Böylece Trobolitsa "meşe ağaçlı yer, meşelik" anlamı kazanır. Bu ad 900 yılından önce ortaya çıkmış olmalıdır. Trobolitsa ilk defa 1467'de Stefano Magno tarafından zikredilmiştir. Tripoli'nin günlük konuşma dilinde adı hâlâ Trobolitza şeklinde geçer.

Tripoliçe yöresi 1460'ta Osmanlı idaresi altına girdi. Arkadya bölgesindeki başlıca şehir, o zamanlarda antik Tegea'nın devamı olup Tripoliçe'nin 12 km. doğusunda yer alan Muchli idi. Muchli çok zor ulaşılabilen bir yerde kurulmuştu. Osmanlı döneminde Tripoliçe büyük bir kasaba olma sürecine girince Muchli zamanla terkedildi. XVI. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Tripoliçe büyük bir hıristiyan köyünden bir Osmanlı kasabasına doğru gelişme gösterdi. 1540'lara ait tahrir defterinde Tripoliçe'de 234 hıristiyan hânesine karşılık sadece yedi müslüman hânesinin bulunduğu belirtilir (BA, TD, nr. 560). II. Selim döneminde (1566-1574) yapılan tahrirde burada giderek artan müslüman cemaatine hizmet veren bir cami, bir okul ve bir hamam kaydedilmiştir. Bu nüfus müslüman olan yerli Yunan ve Arnavut hıristiyanlarla daha da büyüdü (BA, TD, nr. 446, s. 297). Tripoli ve çevresi başlangıçta Argos kadılığına bağlı idi. Daha sonra özellikle XVII. yüzyılda kasabanın ve köylerinin nüfusu arttığından Argos'tan ayrıldı ve müstakil bir kadılık haline geldi. 1078 (1667-68) tarihli Rumeli kadılıklarına ait resmî

listede buranın altıncı derece kadılık olduğu belirtilir.

1668 yılının yaz sonunda Evliya Çelebi çok müreffeh, çekici ve güzel bir şehir diye nitelendirdiği kasaba hakkında geniş bilgi verir. Şehir bahçeler ve meyvelikler arasında yer alan taştan yapılmış, kiremitle kaplı binlerce güzel eve sahiptir. İki camisi vardı. Bunlardan Çarşı Camii'nin Mora'da bir benzeri bulunmamaktadır. Kitâbesi bu caminin 1067'de (1657) yapıldığını belirtir. Ahmed Ağa tarafından inşa ettirilen diğer cami ise kubbelidir. Bunların dışında altı mahalle mescidi, iki medrese, çocuklar için üç mektep ve iki tekke mevcuttur. Ahmed Ağa Camii'nin avlusundaki Hüseyin Efendi Tekkesi büyük bir yapıdır; burada gelip geçenlere bol miktarda yiyecek dağıtılır. Tekke Halvetiyye tarikatına aittir. Şehirde bir hamam, tüccarlar için bir han ve seyyahlar için bir misafir evi vardır. Evliya Çelebi bu tasvirinin sonunda 420 hıristiyan mahallesi bulunduğunu yazar, ancak bunun mahalle değil hâne olması gerekir. Eğer böyle ise Tripoliçe'nin nüfusunun yarısından fazlasını müslümanların teşkil ettiği düşünülebilir. Kasabanın deniz seviyesinden yüksekte bir yerde kurulması sebebiyle iklimi yaşamaya elverişlidir, ancak kışları çok soğuk geçer. Bütün nüfus Yunanca (Rumca) konuşur ve halkı çok misafirperverdir. 1679'da Bernard Randolph, yanlışlıkla antik bir şehir olan Megalopolis'le karıştırdığı Trapolizza'yı ziyaret etti. Ona göre burası Mora yarımadasındaki diğer yerler gibi büyük değildir, bununla birlikte bütün Arkadya bölgesinin en önde gelen mekânıdır. Geniş topraklara ve hayvan sürülerine sahip pek çok zengin Türk Tripoliçe'de yaşamaktadır.

1686'da müttefik hıristiyan devletlerle yapılan uzun savaşlar sırasında Venedik ordusu Tripoliçe'yi ve bütün Mora'yı Osmanlılar'dan aldı. Müslümanların bir kısmı kaçtı, çoğu katledilerek ortadan kaldırıldı, evleri yakıldı. 1702 tarihli bir Venedik sayımı Tripoliçe'nin sadece 274 hıristiyan hânesine sahip olduğunu, kadınlar ve çocuklarla birlikte nüfusun 966'yı bulduğunu belirtir. 1127'de (1715) Osmanlı ordusu Venedikliler'i Mora'dan çıkartınca Tripoliçe yeniden Osmanlı idaresine girdi. 1128 (1716) tarihli yeni tahrir kayıtlarına göre burada hepsi hıristiyan olup ispençe ödeyen 664 yetişkin erkek nüfus mevcuttu. Tahrir heyeti Tripoliçe'de daha önce yaşayan müslüman nüfusun mülklerini, evlerini ve bahçelerini bulmuş, bunların "mâmur ve harap 384 bab" olduğunu kaydetmiştir (TK, TD, nr. 24, vr. 143b-146a). Bu rakam, 1686 yılından önce ortadan kaybolan müslüman

nüfusun durumu hakkında bir gösterge teşkil eder. 1718'de Mora'nın merkezi kıyıdaki Nauplia'dan (Anabolu) içerdeki Tripoliçe'ye taşınınca kasaba büyük bir gelişme içine girdi. Mora paşası, idareciler ve askerî birimlerden meydana gelen gruplar fizikî büyümede rol oynadı.

1132'de (1720) Topal Osman Paşa şehir merkezinde büyük bir cami inşa ettirdi. Oğlu Râtib Ahmed Paşa buna bir mektep ekledi. Cerrâhî şeyhi Yahyâ Şerefeddin Moravî şehirde Mora'daki İslâmî restorasyonun odak noktası olacak bir Halvetî tekkesi yaptırdı. Topal Osman Paşa Camii'nin 1657 tarihli Çarşı Camii'nin yeniden inşa edilmiş hali ya da tamamıyla yeniden yapılmış bir bina olup olmadığı bilinmemektedir. 1153 (1740) yılı civarında Mora Valisi Elhac Ebûbekir Paşa, Tripoliçe'nin merkezinde bütün Güney Yunanistan'ın en büyük külliyesini yaptırdı. Bu külliye kubbeli bir cami, bir medrese, bir mektep, bir hamam, bir bedesten ve büyük bir han

içermekteydi. 1793'te Tecellî Mehmed Efendi yeni bir cami inşa ettirdi. 1796'dan önce Yûsuf Âgâh Efendi b. Süleyman Penah Efendi bir kütüphane kurdu ve mektep yaptırdı. Rusya tarafından örgütlenen Mora isyanını izleyen yıllarda 1770'ten 1779 yılına kadar paralı Arnavut askerleri ve yağmacı çetecilerin faaliyetleri şehre zor günler yaşattı. Bu yıllarda pek çok köyde müdafaası kolay olan kule evler yapıldı, Tripoliçe sağlam bir surla çevrildi, bir tabya ve iç kale ile güçlendirildi.

William M. Leake, Tripoliçe'nin 1805'te 1000'i Yunanlılar'a ait toplam 2500 hânesi olduğunu belirtir. 1813'te Henry Holland Tripolitza'nın büyük, surla çevrili bir şehir olduğunu, üçte biri veya dörtte biri Türk 15.000 kişilik bir nüfusu bulunduğunu yazar. Aynı yıl Tripoliçe'yi gören Gell ise 20.000 ile 30.000 arası bir nüfustan söz eder. 1828'de daha eski bir bilgiye dayanan Maximilian Thielen kitabında Tripolitza'yı bir duvarla çevrilmiş, altı kapılı, yüksek zeminde bir iç kaleye sahip istihkâmlı bir şehir diye anlatır; dört büyük camiyi, altı Yunan kilisesini ve birkaç vakfı, pek çok hamamı, şehrin ortasında bir pazarı ve geniş caddeleri kaydeder. Thielen ayrıca Tripolitza'da çok hareketli bir ticarî hayatın olduğunu, burada 12.000 civarında nüfusun bulunduğunu tahmin eder. 1822 Ekiminde Yunan isyanı sırasında şehir bölgedeki diğer yerleşim yerlerinden kaçan müslümanlarla doldu. Burası Yunanlı âsilerce ele geçirildi ve müslüman nüfusun tamamı katledildi. Bunların sayısı birçok kaynakta 25.000-30.000 olarak verilir.

Tripoliçe 1825 Haziranında Kavalalı İbrâhim Paşa tarafından savaşsız geri alındı. Şehir 1828'de tamamen tahrip edildi. 1830'larda Yunanistan bağımsız bir devlet haline gelince Fransız askerî mühendisleri yeni bir plana göre şehrin tekrar inşa edilmesine yardımcı oldu. Aynı yıllarda şehrin ismi Tripolis şeklinde değiştirildi. Bugün medrese diye isimlendirilen ve Aghios Dimitrios Meydanı'nda bulunan taştan yapılmış sağlam bir köşkle XVIII. yüzyılın sonlarıyla XIX. yüzyılın ilk dönemlerinden kalma mezar taşları dışında Osmanlı Tripoliçesi'nden herhangi bir şey kalmamıştır. Şehirde bazı önemli Osmanlı siyaset adamları ve yazarları yetişmiştir. Bunlar arasında Vezîriâzam Moralı Damad Hasan Paşa ile âlim, şair ve siyasetçi Abdurrahman Sâmi Paşa zikredilebilir. Tripoliçe günümüzde 25.000 dolayında nüfusuyla Mora'nın idarî bir merkezi ve yolların düğüm noktasında tarımsal bir pazar yeri konumundadır.

BİBLİYOGRAFYA

Libro di Ristretti della famiglie e anime effettive in territori del Regno di Morea, Venice, State Archive, nr. Grimani A1, servi 54; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, VIII, 356-358; B. Randolph, Present State of the Morea, Called Anciently Peloponnesus, Oxford 1686, tür.yer.; F. C. H. L. Pouqueville, Voyage en Morée à Constantinople, Paris 1805, I, 71-73; H. Holland, Travels in The Ionian Isles, Albania, Thessaly, Macedonia &c during the Years 1812 and 1813, London 1815, s. 428; M. F. Thielen, Die Europäische Türkey, Ein Handwörterbuch für Zeitungsleser, Wien 1828, s. 287-288; W. M. Leake, Travels in the Morea, London 1830, I, 87-89; G. Fougères, Mantinee et l'Arcadie Orientale, Paris 1898, s. 598-599; U. Wolfart, Die Reisen des Evliyā Čelebi durch die Morea, München 1966, s. 90-93, 172-173; Nejat Göyünç, "Osmanisch Türkische Bautätigkeit auf Morea", Actes de II. Congres International des Etudes Sud-Est Européennes, Athenes 1981, s. 371-375; a.mlf., "Mora'da Osmanlı-Türk İnşaat Faaliyeti", GDAAD, I (1972), s. 13-18; Ayverdi, Avrupa'da Osmanlı Mimârî Eserleri IV, s. 252 vd.; A. Petronotis, "Ottoman Monuments of

Arkadia (Tripolis)”, Mélanges Prof. Machiel Kiel (ed. Abduldjelil Temimi), Zaghouan 1999, s. 379-418.

Machıel Kıel

TRITTON, Arthur Stanley

(1881-1973)

İngiliz şarkiyatçısı.

25 Şubat 1881'de İngiltere'nin Norfolk bölgesinde bir sahil kasabası olan Great Yarmouth'da doğdu. Kasabadaki Protestan (Congregational) kilisesinde din adamı olan babasının hastalığı sebebiyle ailesi beş yıl sonra Wandsworth'a göç etti. Tritton orta öğrenimini Londra'da United Westminster School'da tamamladı. Yüksek öğrenimini Londra Üniversitesi'nde İngiliz dili ve edebiyatı ile (1900) Oxford Üniversitesi Mainsfield College'da teoloji (1906) olmak üzere iki alanda yaptı. Morcombelake kasabasındaki Protestan kilisesinde bir yıl dinî hizmette bulundu. Göttingen Üniversitesi'nde J. Wellhausen'ın danışmanlığında iki dönem teoloji çalışmalarını sürdürdü. 1909 yılında Lübnan'ın Bürümmâne kasabasındaki Friends' Mission School'da öğretmen olarak çalıştı. 1911-1916 arasında Edinburgh Üniversitesi İbrânî ve Sâmî dilleri kürsüsünde asistanlık yaptı. Bu arada Aden'de birkaç ay misyonerlik faaliyetinde bulundu. 1914'te Londra Üniversitesi'nde Arap dili ve edebiyatı alanında yüksek lisans derecesini aldı. "The Rise of the Imams of Sanaa" adlı teziyle 1918 yılında Edinburgh Üniversitesi'nde doktorasını tamamladı. 1921'de Aligarh Üniversitesi'ne Arapça profesörü olarak tayin edildi. Encyclopedia of Islam için yazdığı "Aligarh" maddesinde dokuz yıl süreyle çalıştığı bu üniversite hakkında önemli objektif bilgiler yer almaktadır. 1931'de Londra'daki School of African and Oriental Studies'in (SOAS) Arap Dili ve Edebiyatı Bölümü'ne öğretim üyesi tayin edildi. Farklı statülerde çalıştıktan sonra 1938'de H. Gibb'in ardından profesörlüğe yükseltildi ve bölüm başkanlığına getirildi. 1946 yılında emekliye ayrılmasına rağmen bu kurumda ders vermeyi sürdürdü. Aynı yıl School of African and Oriental Studies'in şeref üyeliğiyle ödüllendirildi, ayrıca kendisine "professor emeritus" unvanı verildi. Emekliliği döneminde School of African and Oriental Studies yanında British Museum'un şarkiyat çalışmaları bölümüne devam etti. Royal Asiatic ve Royal Central Asian Societies gibi kurumların ilmî toplantılarına katıldı. 8 Kasım 1973'te öldü. Özenli ve dikkatli bir

öğretim üyesi, istikrarlı bir ilim adamı olan Tritton'un ilmî çalışmaları derinlikli olmaktan çok Arapça, İbrânîce ve Süryânîce'den İslâm dini, İslâm tarihi, İslâm eğitim kurumlarından kelâm ve itikadî mezheplerine kadar çok geniş bir alana yayılmaktadır. Konuları ele alma yöntemi tahlil ve yorumlara değil araştırmalarını hassas bir şekilde kaydederek bulgularını tanzim etmeye dayanmaktadır. Konunun aslını gölgeleyecek abartılı ifadelerden kaçınmaya özen göstermiş, bozuk üslûpla yazılan ve gramer hataları içeren bazı eserler hakkında tanıtım ve değerlendirme yazısı kaleme almayı kabul etmemiştir.

Eserleri. 1. The Rise of the Imams of Sanaa (Oxford 1925). 2. The Caliphs and their non-Muslim Subjects (London: Oxford University Press 1930). Hz. Ömer'in hilâfeti döneminde İslâm topraklarındaki gayri müslim unsurların dinî, sosyal ve kültürel hayatının ele alındığı eser Hasan el-Habeşî tarafından el-Ḫulefâʾ ve reʾâyâhüm min ġayri'l-müslimîn adıyla Arapça'ya çevrilmiştir (Kahire 1949). 3. Teach Yourself Arabic (London 1943, 1947, 1958, 1967). Temel sarf ve nahiv kurallarıyla konuşma dilinde geçen bazı ifade kalıpları ve cümleleri içeren kendi kendine Arapça öğrenme kitabıdır. 4. Muslim Theology (Bristol 1947). Kelâm ilminin oluşum süreci, itikadî mezhepler ve bazı kelâm meselelerine dair olan eseri Mehmet Dağ İslâm Kelâmı adıyla Türkçe'ye çevirmiştir (Ankara 1983). 5. Islam: Beliefs and Practices (London 1951, 1954, 1957, 1962, 1966). Eserde Hz. Muhammed ve Kur'an, İslâm'da ibadetler, hadis ve sünnet, iman

esasları, şeriat, itikadî mezhepler, tasavvuf, hilâfet ve devlet sistemi, İslâm toplumunda sosyal hayat ve son dönem dinî akımlar üzerinde durulmaktadır. 6. Materials on Muslim Education in the Middle Ages (London 1957). Ortaçağ'da İslâm dünyasının farklı bölgelerinde eğitim faaliyetleri ve medreseler çeşitli istatistik bilgilerle değerlendirilmektedir. Tritton özellikle Bulletin of the School of Oriental and African Studies, Journal of the Royal Asiatic Society ve Oriens gibi yayınlarda ve bir süre editörlüğünü yaptığı The Encyclopaedia of Islam gibi ansiklopedilere çok sayıda makale ve madde yazmış, sadece Bulletin of the School of Oriental and African Studies'de 140 kitap hakkında değerlendirme yazıları çıkmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Necîb el-Akīkī, el-Müsteşriḳūn, Kahire 1980, II, 110-111; Abdurrahman Bedevî, Mevsûᶜatü’l-müsteşriḳīn, Beyrut 1984, s. 95; Yahyâ Murâd, Muᶜcemü esmâ᾿i’l-müsteşriḳīn, Beyrut 1425/2004, s. 228-229; W. Behn, Concise Biographical Companion to Index Islamicus: An International Who’s Who in Islamic Studies from its Beginnings Down to the Twentieth Century, Leiden 2004, III, 535; Abdülhamîd Sâlih Hamdân, Ṭabaḳātü’l-müsteşriḳīn, Kahire, ts. (Mektebetü Medbûlî), s. 108-109; C. F. Beckingham, “Arthur Stanley Tritton”, BSOAS, XXXVII (1974), s. 446-447; A. S. Tritton, “Aligarh”, EI, I, 299-300.

Mustafa Sinanoğlu

TSCHUDI, Rudolf

(1884-1960)

İsviçreli şarkiyatçı, tarih âlimi.

2 Mayıs 1884'te İsviçre'nin Glarus şehrinde doğdu. Yüksek öğrenimini Basel Üniversitesi'nin Klasik ve Şark Filolojisi bölümlerinde 1904 yılında tamamladı. 1910'da Erlangen'da Georg Jacob'un gözetiminde Das Āsafnāme des Lutfi Pascha adlı teziyle doktor unvanını aldı. Bu sırada hocasının teşvikiyle Türkçe öğrendi. Ardından Hamburg'da bulunan Koloni Enstitüsü'nün Tarih ve Kültür Semineri'nde Carl Heinrich Becker'in yanında asistanlığa başladı. Tübingen'de doçentliğe hazırlanırken I. Dünya Savaşı'nın çıkması yüzünden çalışması yarım kaldı. 1914'te Becker'in yerine Hamburg'daki Koloni Enstitüsü'ne tayin edildi. Savaştan sonra 1919'da Zürih Üniversitesi'ne profesör olarak gitti. 1922'de Basel Üniversitesi'ne geçti. Öğrencisi Fritz Meier'e profesör kadrosunu açabilmek için 1949'da bu görevinden istifa etti, fakat aynı üniversitede ders vermeyi sürdürdü. 1952'de Deutsche Morgenländische Gesellschaft'ın, 1959'da Peru'daki İnstituto Peruano de Altos Estudios İslamicos'un şeref üyeliğine getirildi. Yetmiş yaşında iken bir ameliyat geçirdi ve daha sonra 11 Ekim 1960'ta Basel'de öldü.

Rudolf Tschudi'nin bilim anlayışının şekillenmesinde iki akademisyenin etkisi olmuştur. Bunlardan biri doktora hocası Georg Jacob, diğeri Carl Heinrich Becker'dir. Jacob, Arap dili ve edebiyatında kendisine rehberlik etmiş, bu vesileyle Türkçe'ye ve dervişlik öğretisine ilgi duyarak bu alanlara yönelmiştir. Ardından Türkiye'ye gitmiş, Türkiye'de iken Türkçe, Arapça ve Farsça pek çok yazma eser toplayarak İsviçre'ye götürmüştür. Bu eserleri önemli bir koleksiyon niteliğinde Basel Üniversitesi Kütüphanesi'ne hediye etmiştir. Becker'in şahsında gerçek anlamda tarihçiliği bulan Tschudi, antik dünyanın devam edegelen etkisi ve İslâm kültüründe bir rönesansın eksik olduğu inancını hocasıyla birlikte benimsiyordu. Bu dönemde dervişliğe olan ilgisi zayıflamış ve daha çok tarih yazıcılığıyla uğraşmış, çalışmalarında Osmanlı-Türk tarihi

araştırmalarına ağırlık vermiştir. Öğrencisi Fritz Meier hocasının yetmişinci doğum günü dolayısıyla bir hâtıra kitabı yayımlamıştır (Westöstlische Abhandlungen. Rudolf Tschudizum siebzigsten Geburstag Über reicht von Freunden und Schülern, Wiesbaden 1954).

Eserleri. 1. Das Āsafnāme des Lutfi Pascha (doktora tezi, Berlin 1910). Eserin girişinde Lutfi Paşa'nın hayatına ayrıntılı biçimde yer verilmiş ve Âsafnâme'nin yazma nüshaları üzerinde durulmuştur. Kitabın iki ana bölümünden ilki Âsafnâme'nin Almanca tercümesini açıklamalı dipnotlarıyla içerir. Dipnotlar daha ziyade bazı kavramların Almanca karşılıklarıyla şahıs isimleri hakkındaki izahlardan ibarettir. İkinci bölümde kitabın tam metni yer almaktadır. 2. Das Vilâjetnâme des Hâdschim Sultan (Berlin 1914). Bu çalışma da iki bölümden meydana gelir. İlkinde eserin Almanca çevirisi dipnotlarla birlikte verilir; ikinci bölüm eserin metninden oluşur. 3. Das Chalifat (Tubingen 1926). Türkiye'de hilâfetin kaldırılmasından yaklaşık bir yıl sonra Basel'de bir konferansta sunulduktan sonra yayımlanan küçük bir risâledir. Burada halifeliğin kaldırılmasının Türkiye'nin İslâmî gelenekten tamamen kopması anlamına geldiği ve bunun Türkiye'nin Avrupalılaşması amacına yönelik olduğu belirtilir. 4. Vom alten osmanischen Reich (Tubingen 1930). Bu çalışma da bir konferanstan geliştirilmiş dipnotlu yirmi sekiz sayfalık bir metindir. Girişte Anadolu'da millî bir Türk Devleti'nin ortaya çıktığı ve Osmanlı Devleti'nin milletler üstü İslâmî alâmetlerinin terkedildiği vurgulanır; Avrupalılaşma'nın geçmişten tamamen kopma amacını taşıdığı ifade edilir.

Tschudi'nin diğer çalışmaları şunlardır: “Ein Schreiben Sülejmans I. an Ferdinand I.” (Festschrift Georg Jacob, Leipzig 1932, s. 317-328); “Vom Islam zur Zeit der Kreuzzüge” (Festschrift Otto Franke, Asia Major, IX, Leipzig 1933, s. 441-454); “Die osmanische Geschichte bis zum Ausgang des 17. Jahrhunderts” (Neue Propyläen Weltgeschichte, III, Berlin 1941, s. 567-600); “Die Bekehrung des Kaighusuz” (Festschrift Karl Meuli in Heimat und Humanität, Basel 1952, s. 203-207); “Das osmanische Reich” (Hesperia, sy. 10 [Zürih 1953], s. 52-70); “Die Ausbreitung des Islam bis zum Jahre 750” (Historia Mundi, V, Bern 1956, s. 357-390); “Bektaschi” (Enzyklopädie des Islam, I [1954], s. 1161-1163).

BİBLİYOGRAFYA

Abdurrahman Bedevî, Mevsûʿatü'l-müşteşriḳīn, Beyrut 1984, s. 95-97; F. Meier, "Rudolf Tschudi", Isl., XXXVII (1961), s. 138-140; Fr. Taeschner, "Rudolf Tschudi", ZDMG, CXII (1962), s. 3-5.

Necmettin Aklan

TUAREG

(bk. TEVÂRİK).

TÛBÂ

(طوبى)

Cennetteki bir ağaçla ilişkilendirilen Kur’an terimi.

İslâm kaynaklarında tûbâ kelimesinin kökeni ve anlamıyla ilgili farklı açıklamalar mevcuttur. Bu kelimenin Arapça “ṭyb” kökünden türeyip “güzellik, hoşluk, iyilik,

göz aydınlığı” gibi mânalara geldiği, cennetteki bir ağacı ifade ettiği, Habeş veya Hint dillerinde cennetin ismi olarak kullanıldığı belirtilmiştir (Lisânü’l-ʿArab, “ṭyb” md.; Taberî, XIII, 99; Fahreddin er-Râzî, XIX, 50-51). Kur’an’da yalnız bir yerde, “iman edip sâlih amel işleyenlere ne mutlu (tûbâ lehüm), varacakları yer ne güzeldir!” meâlindeki âyette (er-Ra‘d 13/29) geçen tûbâ kelimesi için klasik tefsirlerde benzer rivayetler nakledilmiştir. Vâkıa sûresindeki âyetlerde (56/17-40) cennet tasvirleri içerisinde cennet ağaçları (bk. AĞAÇ) anlatılırken de aynı rivayetlere yer verilmiştir. Bu rivayetlerin bir kısmı doğrudan tûbâ ismine atıfla cennetteki bir ağacı tasvir etmekte, bir kısmı da sadece cennet ağacı tasvirlerinden bahsetmektedir. Elmalılı Muhammed Hamdi âyette geçen “tûbâ lehüm” ifadesinin “selâmün aleyküm” gibi bir dua cümlesi olduğunu ileri sürmüştür (Hak Dini, IV, 2986; tûbâ kelimesinin bu anlamda kullanıldığı hadisler için bk. Wensinck, el-Muʿcem, “ṭyb” md.).

Resûl-i Ekrem’in, “Ey Allah’ın elçisi, seni görüp de sana iman edene ne mutlu!” diyen bir kişiye, “Beni görüp de bana iman edene ne mutlu! Fakat beni görmeden bana iman edene -tûbâ kelimesini kullanarak üç defa-ne mutlu!” dediği, adamın tûbânın ne olduğunu sorması üzerine Resûlullah’ın, “O cennette yüz yıl boyunca (altında) yürünebilecek büyüklükte bir ağaçtır; cennetliklerin elbiseleri o ağacın tomurcuklarından yapılır” dediği (Müsned, III, 71), bir başka rivayette bir bedevînin, “Ey Allah’ın elçisi, cennette meyve var mıdır?” diye sorduğu ve Hz. Peygamber’in, “Evet, orada bir ağaç vardır ki ona tûbâ denilir” dediği, arkasından bedevî, “Bizim arazimizdeki hangi ağaç ona benzer?” diye sorunca, “Senin arazindeki

hiçbir ağaç ona benzemez, ancak Şam'da ceviz denilen bir ağaç ona benzer, tek bir gövde üzerinde biter, yukarıya doğru dallanır, budaklanır" şeklinde cevap verdiği, adamın bu defa, "Gövdesinin büyüklüğü ne kadardır?" sorusu üzerine Hz. Peygamber'in, "Ailene ait üç yaşını doldurmuş bir deve yola çıkıp yaşlılık sebebiyle köprücük kemiği kırılıncaya kadar yürüse yine de onun çevresini dolaşmış olamaz" dediği ifade edilmiştir (a.g.e., IV, 183-184). Diğer bir rivayette ise cennette tûbâ adı verilen bir ağacın bulunduğu, bir süvariye güçlü ve hızlı bir at verilse onun gölgesinde yüz yıl ilerleyeceği, yaprağının ve henüz olgunlaşmamış yemişinin yeşil ve serinletici, çiçeğinin sarı, ince ve hafif, dallarının kadife, reçinesinin zencefil ve bal gibi olduğu belirtilmiştir (İbn Ebü'd-Dünyâ, hadis nr. 53). Bir başka rivayette de tûbânın cennette bir ağacın adı olduğu, cennetteki bütün evlerin onun dallarından yapıldığı, dallarının evlerin üzerine sarktığı, cennettekilerin meyvelerini yemeyi arzuladıklarında ağacın kendilerine doğru eğildiği, onların da o ağaçtan diledikleri kadar yedikleri bildirilmiştir (Ebû Nuaym el-Ýsfahânî, III, 249). Yine bir rivayette, "Cennette bir ağaç vardır; eğitilmiş süratli bir ata binen süvari yüz yıl gider de onun gölgesini bitiremez" denilmiştir (Müslim, "Cennet", 6, 8). Hadisin açıklamasında ağacın gölgesinden muradın dallarının kapladığı yerler, isminin de tûbâ olduğu belirtilmiştir (Davudoğlu, XI, 235).

Diğer dinlerdeki cennet tasvirlerinde de çeşitli ağaçlardan söz edilir. Yahudiliğe göre yeryüzü cennetinde binbir ağaç vardır ve bu ağaçlar arasında ölümsüzlük bahşeden hayat ağacı ile iyiyi kötüyü bilmeye yarayan bilgi ağacının ayrı bir önemi vardır. Ezoterik İbrânî öğretisinde hayat ağacı yukarıdan aşağıya doğru uzanır, o her şeyi aydınlatan güneştir. Talmud'a göre hayat ağacı o kadar büyüktür ki çevresi ancak beş asırda katedilebilir. Öte yandan Hint geleneğinde kâinatın, kökü yukarıda, dalları aşağıya doğru inen kozmik bir ağaç biçiminde tasvir edildiği inanışlar bulunmaktadır. İslâm kaynaklarındaki rivayetlerde tûbâ meyvesinden yenilen, çiçeğinden elbise yapılan, gölgesinde istirahat edilen, cennetliklerin pek çok ihtiyacının karşılandığı ağaç şeklinde nitelenmektedir. Tûbânın kelime anlamından hareketle bu ağacın cennetlikleri rahat ettiren, onları hoşnut kılan, bünyesinde çeşitli nimetleri barındıran bir esenlik ve mutluluk ağacı olduğu söylenebilir. Bu durumda tûbâ ağacı cennetliklerin mutluluk ve huzur kaynağını meydana getiren bir sembole karşılık gelmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “ṭyb” md.; Wensinck, el-Muʿcem, “ṭyb” md.; Müsned, III, 71; IV, 183-184; İbn Ebü’d-Dünyâ, Ṣıfatü’l-cenne (nşr. Abdürrahîm Ahmed Abdürrahîm el-Asâsile), Amman 1417/1997; Taberî, Câmiʿu’l-beyân (Bulak), XIII, 98-101; Ebû Nuaym el-İsfahânî, Ṣıfatü’l-cenne (nşr. Ali Rızâ Abdullah), Beyrut-Dımaşk 1407/1987, III, 249; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu’l-ġayb, XIX, 50-51; İbn Kesîr, Tefsîrü’l-Ḳurʾân, II, 531-532; Süyûtî, ed-Dürrü’l-mens̱ûr, Beyrut 1403/1983, IV, 643; E. Mongenot, “Arbres de la vie et de la science”, DB, I/1, s. 895-897; Elmalılı, Hak Dini, IV, 2985-2986; M. Eliade, Patterns in Comparative Religion (trc. R. Sheed), London 1958, s. 265-280; Ahmet Davudoğlu, Sahih-i Müslim Tercemesi ve Şerhi, İstanbul 1978, XI, 235.

Ali Erbaş

Kültür ve Edebiyat.

Tûbâ müslüman milletlerin kültür, sanat ve edebiyatında kökü Hz. Peygamber’in makamı olan “vesîle” cennetinde, dalları en üstten alta doğru bütün cennet tabakalarına ulaşacak şekilde tasavvur edilen ağaçtır. Nahl-i tûbâ, tûbâ-yı cinân diye de anılır. Türkçe’de “başı göğe ermek” deyiminden hareketle “başı tûbâya ermek” tabirine de rastlanmaktadır. Bu konuda dinî ve edebî metinlerden halk kültürü ve edebiyatının yazılı, sözlü kaynaklarına, tasavvufî eserlere kadar zengin bir malzeme oluşmuştur. Kelimenin, Kur’an’da “ne mutlu!” mânasına da olsa zikredilmesi yanında bu ağacın hadislerde belirtilen hârikulâde özelliklerinden dolayı son dönemlerde Türkçe’de kız adı olarak kullanıldığı görülmektedir.

İslâm kültüründe tûbâ ve çevresinde yer alan diğer unsurlarla zenginleşip çeşitlenen bilgiler miʻrac âyetlerinin yorumu ve hadislerdeki bilgilerle sınırlı kalmamış, İsrâiliyat’a kadar uzanan değişik kaynaklardan gelen verilerle karışarak çeşitlenmiştir. Abdülkādir-i Geylânî’nin Ġunyetü’ṭ-ṭâlibîn’inde diğer tasavvufî eserlerde tekrarlanan şu ifadeler yer almaktadır: “Resûlullah efendimiz tûbâ ağacı için şöyle buyurmuştur: Cennette bulunan

hemen herkesin bir ağacı vardır. Bu ağacın adına tûbâ denir. Ehl-i cennetten biri üstüne yeni bir elbise giymek istediği zaman o ağacın yanına gider; ağacın çiçekleri açılır; bunların içinden rengârenk elbiseler çıkar. Bu çiçekler altı renk olup her biri ayrıca yetmiş renge ayrılır. Bunlardan meydana gelen elbiseler ne renk ne de şekil olarak birbirine benzer. O kimse bunlardan hangisini isterse onu alır."

Tûbâ, Arap, Fars şair ve yazarlarının değişik algılayış biçimleri yanında hayal dünyalarının da katkısıyla zenginleşerek abartılı biçimde anlatılan dinî-edebî bir kavram haline gelmiştir. Bu şekliyle Türk edebiyatında özellikle divan şiiri ve nesrine intikal etmiş, divan edebiyatı mazmun ve remizleri arasına girmiştir. Ayrıca şairler tarafından verimli bir mitolojik malzeme kabul edilmiş, tasavvufî anlayış ve açıklamaların geliştirdiği yorumlarla bu alana mahsus bir terim halinde değişik mânalar kazanmıştır. Nitekim tasavvuf sözlüklerinde tûbâ Hak ile üns makamını ifade eden bir kavram olarak tanımlanmış, bu tür metinlerde Allah'ın huzurunda mutluluk, sükûn ve huzur içinde bulunma halini anlatmak için de kullanılmıştır.

Arap, Fars ve Türk edebiyatlarında kaside ve gazellerde müstakil beyitler

yanında mesnevilerde, cennet hakkında bilgiler içeren Muhammediyye, Envârü'l-âşıkīn ve Mârifetnâme gibi tasavvufî ve edebî eserlerle hilyelerde, siyer, mevlid ve mi'râciyyelerde bu hususta zengin anlatımlara rastlanmaktadır. Bu konudaki bilgileri derleyen ve kavramı halk kültürüne yerleştiren metinlerin en eskilerinden olan Muhammediyye'nin "Faslün fî makāmâti'l-cenneti ve derecâtihâ" bölümünde vesîle cenneti anlatılırken tûbânın Resûlullah'ın cennetteki evinden çıkan bir ağaç olduğu ifade edilmektedir: "Vesîle cenneti anda olur kamudan a'lâdır / Habîbullāha mahsustur o adn içre bu a'lâ dâr // Resûlün dârı içinde bir ağaç var adı tûbâ / Biter anun budağında ne denlü var ise esmâr // Ol ağacın dibi dürden budakları zebercedden/Yücesi arşa mülhaktır aşağısı yere berdâr // Onun kamu budakları der ü dîvârına erip / Ne kim var gurfe vü hücre doluptur bağçe vü gülzâr." Muhammediyye'nin bazı matbu nüshalarında bu beyitler "Mir'âtü'l-mahşer" başlıklı çizimde resmedilmiştir. Tûbânın müstakil olarak çizildiği bir başka resim ayrıca yaldızla basılmıştır. Diğer halk kitaplarında da rastlanılan ve Osmanlı dünyasına İran etkisiyle girdiği düşünülen bu çizimlerin Türk dinî halk resimleri arasında önemli bir yeri

vardır.

Mi‘râciyyelerde anlatıldığına göre tûbâ cennetteki ağaçların en büyüğüdür. Kökü arştadır. Dalları cennet halkının meyvelerini kolayca toplayabilmesi için cennetin üstünden zemine doğru sarkmış, ters duran bir ağaçtır. Yüz bin dalı budağı vardır. Budakları la‘l, yaprakları mücevherdendir. Her bir yaprağı binbir türlü görünür. Her dalında çeşit çeşit, bir yiyenin bir daha yediği, dünyadaki yemişlere benzemeyen meyveleri vardır. Baldan, şekerden tatlı ve lezzetlidir. Tûbâ ağacı Hz. Muhammed'e ve ümmetine hastır. Abdülvâsi Çelebi'nin Mi‘râciyye'sinde "Sıfat-ı tûbâ" başlığı altındaki şu beyitler bu özellikleri anlatmaktadır (Akar, s. 369-370): "Görünür göze bir yaprağı anın / Hezâran türlü kim imrene cânın // Onun bir yaprağında vardı her reng / Olur gören onu hayran hem deng // Hezâran türlü var yetmiş yemişler / Saâdet isleri andan yemişler // Üzüm incir enâr çok hurma/Kavun karpuz hıyâr armud u elma // Ki bir dalında bitmiş idi anın/Dahı envâ yemişleri cihânın // Dedim Cebrâil'e ben kim i kardaş/Bu ağaca ne derlerdi i yoldaş // Dedi Cibrîl bu tûbâ değil mi / Bunu bilenlere tûbâ değil mi // Bu ağacın bu dem yüz bin dalı var / Ki her bir dalı bu dünyâca ey yâr // Senin ümmetlerine veriser Hak / Bu ağacı eyit onlara mutlak."

Na‘tlar ve methiyelerde, kasriyye, bahâriyye ve mesnevilerde tûbânın dal ve yapraklarının parlaklığı, güzelliği, boyu, gövdesinin kalınlığı, azamet ve ululuğu, kurumayan dalları, dökülmeyen yaprakları, kaybolmayan tazeliği, tükenmeyen meyvesiyle teşbih, temsil ve telmih konusu olmuştur. Türk dinî mûsikisinde mevlid ve mi‘râciyyeler yanında bazı Mevlevî âyinlerinde, na‘tlarda, tevşihlerde, ilâhi ve nefeslerde tûbâya daha çok tasavvufî anlayış çerçevesinde yer verilmiştir. Tûbâ yine cennet bitkilerinden olan sidrenin yanında bulunmaktadır ve çok defa sidre ile birlikte anılır. Mehmed Necib Efendi'nin hilyesindeki, "Kadd-i tûbâsı idi sidre-makām / Enbiyâ zümresine oldu imâm" beyti Hz. Peygamber'in boyu için "kadd-i tûbâ", derecesi için "sidre-makam" tabirinin kullanılışına bir örnektir.

Divan edebiyatında başta boyu olmak üzere övülenin bazı vasıfları için teşbih unsuru halinde kullanılan tûbânın bu özelliği Ahmed Paşa'nın şu beytinde görülmektedir: "Tûbâ boyun çü cenneti kûyunda salına / Cibrîl sidreden diye doğrusu müntehâ." Beyitte tûbâ etrafındaki sidre-müntehâ-

Cibrîl gibi kelimeler tenasüp sanatına örnektir. Tûbâ kelimesi boy için kullanılan endam, kāmet-kıyâmet, serv, ra'nâ, elif, nihal, gül, sabâ, bülend, bâlâ, hırâman, revan gibi kavramlar yanında cennetle ve mi'racla ilgili kelimelerle de kullanılarak mürâât-ı nazîr, leff ü neşr gibi sanatlar gerçekleştirilir. Sevgilinin veya övülenin boyu tûbâ ile mukayese edildiğinde çoğu zaman tûbâdan uzun gösterilir. Cem Sultan'ın sevgilisi için, "Görelden sidre kaddini çemende tûbî-i cennet / Dedi kim kadd-i bâlâda bu resme müntehâ olmaz" beyti buna örnektir. Fuzûlî'nin, "Hûr u tûbâ vasfın ey vâiz bugün az eyle kim/Hemdem ol tûbâ-hırâm u hûr-peykerdir bana" beyti kavramın dinî bağlamın dışında beşerî ölçülerde kullanımını gösterir. Ahmed Paşa'nın bir kasrı tasvir eden kasidesindeki, "Şol serv ki dîvârına nakş eyledi nakkāş/Teşbîh olunmağa yarardı ona tûbâ" beyti aynı zamanda saray ve konakların duvarlarını tûbâ ağacı resimlerinin süslediğini ortaya koymaktadır.

Ahmed-i Dâî'nin tevhidindeki, "Celâl-i rif'atin künhü bilinmez akl-ı cüz'îden/Erişmez serçe ger bin yıl uçarsa şâh-ı tûbâya" beyti, serçe-şah(dal)-rif'at-tûbâ tenasübüyle Allah'ın azamet ve kudretinin insan aklı tarafından yeterince kavranamayacağına işaret etmektedir. Neccârzâde Rızâ Efendi'nin na'tındaki, "Sidre oldu kāmet-i tûbâsının âvâresi/Server-i her müntehâ oldu Cenâb-ı Mustafâ" beyti Hz. Peygamber'in boyundan hareketle değerinin yüceliğini anlatır. Tûbânın dinî anlayıştaki yerine Gelibolulu Gurûrî'nin, "Sidre vü tûbâ değil arş-ı muallâdan geçer/Hakk'a kim pervâz ederse şehper-i tevhîd ile" beyti örnek verilebilir. Şair burada Allah'ın birliğine hakkıyla inanıp onu zikretmek suretiyle tevhid kanatlarını takan kişilerin sadece sidre ve tûbâ ağaçlarının zirvelerinden değil arş-ı muallâdan bile ötelere yükseleceğini söylemektedir. Böylece her iki ağacın cennetteki beraberliğine işaret ettiği gibi tevhidin kişiyi ulaştıracağı yüce mertebeleri vurgulayan bir ifade olarak dikkat çekmektedir. Yûnus Emre'nin şiirlerinde tûbâ ölmeden önce ölen ve nefsini düşman bilen âşıkların makamıdır: "Kevser havzına dalanlar ölmezden öndin ölenler/Nefsini düşman bilenler konar tûbâ dallarına." Ancak ilâhî aşk şarabını (şarâb-ı tahûr) içenler bu yüce makamdan da ötelere yönelir: "Tûbâ dalından uçanlar yüce makamdan geçenler / Şarâben tahûr içenler banmaz dünya ballarına." Tûbânın mutasavvıf şairler nezdinde boy ile ilgisine dair bir örnek Seyyid Nesîmî'nin şu beytinde görülmektedir: "Servin kadinde sidre vü tûbâ revân olur / Lâ'l-i lebin şarâbını içen revân olur." Tûbâ halk

şiirinde ve özellikle Alevî-Bektaşî edebiyatında da yer alır. Kul Himmet'in, "Tûbâ ağacından aldı dört yaprak / Pençe-i Abâ'ya taksim kılarak / Bir hırka ayırdı içinde erzak / Giyindi eğnine dolandı Ali" kıtasında tûbâ ağacı-elbise ilişkisine atıf yapılmaktadır. Dertli, "Dedim evvel haber ver kāmet-i kaddi a'râzından / Dedi sanma sakın servi değil tûbâ vü ar'ardır" beytinde boy-servi-tûbâ-ar'ar kelimelerini yan yana kullanırken tûbâ ile ar'arı birbirine denk kabul etmesiyle farklı bir yaklaşım ortaya koymaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Abdülkādir-i Geylânî, Gunyetü't-tâlibîn: İlim ve Esrar Hazinesi (trc. A. Faruk Meyan), İstanbul 1971, I-II, s. 269; Yazıcıoğlu Mehmed, Muhammediyye, İstanbul 1280, s. 1-2, 4-5, 18; a.e. (haz. Âmil Çelebioğlu), İstanbul 1996, II, 470, 486-487; Ahmed Bîcan, Envârü'l-âşıkīn, İstanbul 1301, s. 442-443; Ali Nihad Tarlan, Şeyhî Divanını Tetkik, İstanbul 1964, s. 153; Malik Aksel, Türklerde Dini Resimler, İstanbul 1967, s. 146; Harun Tolasa, Ahmet Paşa'nın Şiir Dünyası, Ankara 1973, s. 278-279; Metin Akar, Türk Edebiyatında Manzum Mi'râcnâmeler, Ankara 1987, s. 276-278, 369-370; Ahmet Talat Onay, Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar ve İzahı (haz. Cemâl Kurnaz), Ankara 1992, s. 417; Süleyman Uludağ,

Tasavvuf Terimleri Sözlüğü, İstanbul 1995, s. 537; Cemâl Kurnaz, Hayâlî Bey Dîvânı'nın Tahlili, İstanbul 1996, s. 280, 524-525; Mustafa Tatçı, Yunus Emre Divanı I: İnceleme, İstanbul 1997, I, 437; a.mlf., Hayretî'nin Dinî-Tasavvufî Dünyası, Ankara 1998, s. 71, 75; İskender Pala, Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü, İstanbul 1999, s. 400; Mustafa Uzun, "Sidretü'l-müntehâ", DİA, XXXVII, 152-153.

Mustafa Uzun

TÛFAN

(الطوفان)

Hz. Nûh'un kavminin cezalandırılması için meydana gelen büyük su felâketi.

Sözlükte tûfân "sel getiren şiddetli yağmur, su baskını, her yeri kaplayan su" anlamına gelmektedir (Lisânü'l-ʿArab, "ṭvf" md; Tâcü'l-ʿarûs, "ṭvf" md). Tûfanın karşılığı İbrânîce'de mabul, Akkadca'da abubu, Latince'de diluvium olup hepsi de "yağmur fırtınası, sel, her şeyi kuşatan su baskını" mânasındadır (IDB, II, 279). Tûfan sadece su ile değil ateş, deprem, kan, kar gibi unsurlarla meydana gelen felâketlerin de adıdır; ancak genelde su ile gelen felâket anlamı ön planda olup bu yönüyle tarihte pek çok örneğine rastlanmakta, özellikle Hz. Nûh zamanında meydana gelen ve her şeyi su altında bırakan büyük felâketi ifade etmektedir.

Semavî felâketlerle alâkalı mitler dünyanın nasıl yıkılıp bir çiftin veya bir grubun dışında insanların yok edildiğini nakleder. Tûfan rivayetleri kozmik felâketler içinde en çok ve en yaygın olanlarıdır. Diğer bazı felâketler de -depremler, yangınlar, dağların yıkılması, salgın hastalıklar-insanların yok olmasına sebebiyet vermiştir. Bu rivayetlerin yer aldığı kültürlere göre tûfan, tanrılar tarafından günah işleyen insanlarla birlikte dünyada mevcut bütün canlı varlıkları ortadan kaldırmak üzere gerçekleştirilen ve bütün dünyayı istilâ ettiğine inanılan su felâketidir. Bu tür felâketlerin söz konusu edildiği rivayetlerde insanlığın yıkılışını yeni bir hastalığın doğuşu izlemektedir. Tûfan yüce kudretin öfkesini celbeden günahlara bağlanmakta, bazan da ulûhiyyetin insanlığa son verme arzusu veya dünyanın yaşlanmışlığı tûfana sebep olmaktadır (EUn., V, 405). Nitekim Tevrat'a göre yeryüzünde insanın kötülüğü çoğalınca Tanrı insanları yok etmeye karar vermiş (Tekvîn, 6/5-7, 13), Kur'an'a göre ise yalnız Hz. Nûh'un kavminden inanmayan ve Allah'ın elçisini kabul etmeyenler bu yolla cezalandırılmıştır.

Tûfan hadisesi Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm gibi semavî dinlerin yanı

sıra mahiyeti farklılıklar taşısa da Afrika kıtası ile Asya'nın bazı bölgeleri hariç birçok kültürde; Filistin, Yunanistan, Asur, Amerika, Avustralya, Hindistan, Tibet, Çin, Malezya, Litvanya gibi çeşitli ırklara ve bölgelere ait çok sayıda halkın geleneğinde de bulunmaktadır (NDB, s. 178; Eliade, Histoire, I, 75; IDB, II, 280). Tûfanın mitolojik bir hikâye veya asılsız bir efsane olduğu görüşü ise bunun yaygınlığı ve kutsal metinlerde yer alışı dikkate alındığında savunulabilir değildir. Tûfan hikâyesi Güneydoğu Asya'da, Malenezya'da ve Polinezya'da yaygındır. Avustralya'da tûfan anlatımlarında bütün suları yutan dev bir kurbağadan bahsedilir. Susuzluktan kırılan hayvanlar bu kurbağayı güldürmeye karar verirler. Kahkaha patlatan kurbağanın ağzından çıkan sular tûfana yol açar (H. Cazelles, III, 573; EUn., V, 405). Hindistan'da Vedalar'da yer almayan tûfan hadisesi ilk defa Catapatha Brâhmanâ'da nakledilir. Bir balık insan ırkının atası olan Manu'yu gerçekleşmesi çok yakın olan tûfandan haberdar eder ve bir gemi yapmasını öğütler. Tûfan başladığında balık gemiyi kuzeye doğru çeker ve bir dağın yanında durdurur. Mahabharata ve Bhagavata Purana'da tûfan hikâyesinin kısmen farklı versiyonları bulunmaktadır (M. Delahoutre, I, 453; ERE, IV, 555). İran'da mevcut inanışa göre dünya, korkunç bir kış mevsiminde biriken karların erimesiyle oluşan tûfan neticesinde son bulmaktadır. Ahura Mazda ilk insan ve ilk kral Yima'ya bir kaleye çekilmesini öğütler. Yima da insanların en iyileriyle çeşitli türde bitki ve hayvanları yanına alarak bu kaleye sığınır ve kopan tûfan altın çağa son verir. Yunan mitolojisine göre tanrı Zeus gün geçtikçe daha çok günah işleyen insanları bir tûfanla yok etmeye karar verir. Promethee, oğlu Deucalion'u Zeus'un bu kararından haberdar eder ve ona bir tekne yapmasını öğütler. Deucalion tekneyi yaparak karısıyla birlikte bu tekneye biner ve dokuz gün dokuz gece sularda sürüklendikten sonra tûfanın sona ermesiyle Parnassos dağına ayak basar (Necatigil, s. 64; EUn., V, 405; ERE, IV, 554-555). Güney Amerika kabilelerinin inancında tûfan efsanevî ikizlerden birinin yere vurup yer altı sularını fışkırtmasıyla meydana gelir. Orta ve Kuzey Amerika'da çok sayıda tûfan hikâyesi vardır, bunlarda nakledildiğine göre söz konusu felâket genellikle su taşmalarıyla veya yağmurla olmaktadır (EUn., V, 405).

Tûfanla ilgili en eski rivayetler ve kutsal metinlerde aktarılanlara en yakın olanlar Ortadoğu menşeli çivi yazılı geleneğe aittir (Sumer, Bâbil, Asur). İlk yazılı belgeler Sumerler'den kalmadır ve Bâbil tûfan hikâyesi de Sumer

menşelidir. Tûfanın Sumer versiyonu fragmanlar biçiminde pek çok boşluğu olan bir metin halinde günümüze ulaşmıştır. Sumer ve Akkad'da tûfan beşer tarihinin en büyük felâket günlerinden biri olarak hatırlanmaktadır. Sumerler'e ait krallar listesi sekiz kralı zikreder, ardından şu açıklama gelir: "Tûfan oldu. Tûfan her şeyi götürdüğünde gökten gelen âfet krallığı alçalttığında krallık Kiş'te idi" (NDB, s. 179). Sumer versiyonuna göre tanrılar tûfan koparmaya ve insanlığı yok etmeye karar verirler, ancak tanrılardan bazıları bundan hoşlanmaz. Tanrılardan biri dindar, Tanrı korkusu bilen, ilâhî vahiyler alan Kral Ziusudra'ya bir tûfan kopacağını haber verir ve ondan bir gemi yapmasını ister. Tûfan yedi gün yedi gece boyunca ülkeyi kaplar. Ziusudra bir gemi yapmak suretiyle tûfandan kurtulur, gemiden çıkınca kurban takdim eder ve ilâhlar onu ölümsüzleştirerek güneşin doğduğu yere, Dilmun'a yerleştirirler (Kramer, s. 128-132). Sumerce yazılan bu tabletin yanında Eski Babilonya dilinde yazılmış, tûfanı anlatan, birkaç satırdan ibaret ikinci bir fragman daha bulunmuştur. Burada da Tanrı'nın yeryüzünü bir tûfanla yok etme kararından, "hayat kurtaran" adlı bir geminin yapılışından söz edilmektedir. Gemide yerde yaşayan hayvanlar ve göğün kuşları vardır (IDB, II, 282). İkisi Eski Babilonya, ikisi Asur versiyonu toplam dört fragmanda tûfan olayından bahseden Atrahasis destanına göre Enlil, insanlığı cezalandırmak için üzerlerine birtakım felâketler gönderir ve sonunda tûfan koparmaya karar verir. Tanrı Ea, Atrahasis'e rüyasında bu durumu haber verir, Atrahasis kendisine verilen tâlimat doğrultusunda bir gemi inşa eder (a.g.e., II, 282; Limet, I, 450). Tûfanla ilgili Sumer, Bâbil ve Asur rivayetleri kısmî farklılıklar taşımaktadır. Büyük İskender zamanında Bâbil'de yaygın olan tûfan hikâyesini nakleden Bâbilli din adamı Berossus'un tûfan öncesine ait verdiği on kişilik krallar listesindeki son isim, tûfanın kahramanı olan ve Sippar'da yaşayan Xisouthros'tur. Bir gemi yapma emri alan Xisouthros erzakla birlikte gemiye ailesini, samimi dostlarını, kuşları ve dört ayaklıları alır. Yağmur dindiğinde kuşları gönderir, kuşlar geri döner; birkaç gün sonra tekrar bırakır, ayakları çamurlu olarak dönerler; üçüncüsünde

artık dönmezler. Gemi karaya oturmuştur. Xisouthros ailesiyle birlikte gemiden çıkar ve bir şükür kurbanı takdim eder, daha sonra da diğerleri çıkarlar (NDB, s. 179; IDB, II, 282).

Bâbilliler'e ait en tam sayılan tûfan hikâyesi Gılgamış destanında bulunur.

Destanla ilgili eldeki metin Asurbanipal (669-626) Kütüphanesi'nden gelmektedir ve çok eski orijinal metinlerin kopyasıdır. Destan on iki tablete yazılmıştır, tûfan on birinci tablettedir: Uruk şehrinin kralı Gılgamış, dostu Engidu'nun ölümü üzerine onu tekrar hayata döndürmek amacıyla tûfandan kurtulup ölümsüzlüğe eren Ut-napiştim'i (Uta-napiştim, Sumerce'si Ziusudra) bulup kendisinden ölümsüzlüğün sırrını öğrenmek ister. Ut-napiştim ona tûfan olayını anlatır. Ut-napiştim, Fırat kenarındaki Şuruppak şehrinin kralıdır. İnsanoğlunun aşırı gürültüsünden rahatsız olan ilâhlar insan neslini tûfanla yok etmek isterler; fakat Tanrı Ea, Ut-napiştim'i haberdar eder ve ailesiyle birlikte belli sayıda hayvanı kurtarmak için bir gemi yapmasını söyler. Geminin eni boyuna eşit olacaktır. Hemen işe koyulurlar ve beşinci günün sonunda geminin 3600 m^2'lik omurgası kurulur. Geminin bordası 60, dış yüzeyi ise 240 m^2'dir. Alt ve üst güverteleri yedi, ambarı dokuz bölmeye ayrılmıştır. Yedinci günde geminin yapımı tamamlanır. Ut-napiştim gümüşünü, altınını, ailesini, kırların evcil ve yabani hayvanlarının hepsini gemiye alır. Tûfan sel gibi yağan bir yağmurla başlar ve bu yağmur altı gün, yedi gece sürer; âdeta göklerin vanaları açılır, yerin bentleri yıkılır, sonunda her yeri su kaplar. Yedinci gün fırtına diner ve gemi Nissir dağına oturur. Aynı gün Ut-napiştim bir güvercin, sonra bir kırlangıç gönderir, fakat kuşlar geri döner. Nihayet bir karga gönderir, karga geri dönmez. Bunun üzerine Ut-napiştim, Nissir dağı üzerindeki gemiden iner ve ilâhlara kurban sunar. İnsan neslinin yok olmadığını gören ilâh Enlil öfkelenir, fakat Ut-napiştim'e tûfanı haber veren Ea, bütün insanlığı helâk etme kararı sebebiyle Enlil'i eleştirerek suçlu kim ise onu cezalandırmasını ve günahın cezasını da sadece işleyenlerin çekmesi gerektiğini söyler. Bunun üzerine Enlil, Ut-napiştim ve eşinin ölümsüz olmasına ve nehirlerin buluştuğu yerde yaşamalarına karar verir. Çok sonraları Gılgamış ölümsüzlüğü ararken Ut-napiştim'i orada ziyaret eder ve kendisinden tûfan hadisesini öğrenir (NDB, s. 179; Bottero, s. 188-202; IDB, II, 280-281; ERE, IV, 550-554). Arkeolojik araştırmalar Sumer ve Akkad'ın korkunç sel felâketlerine mâruz kaldığını göstermektedir. Bu su baskınlarından biri Kiş'te meydana gelmiş, ortalama 30-40 cm. kalınlığında bir çamur kütlesi şehrin medeniyetini oluşturan her şeyi kaplamıştır. Benzer bir su baskını milâttan önce IV. binyılın sonuna doğru Jemdet Nasr şehrinde yaşanmıştı; aynı dönemde Şuruppak'ta da tûfan izlerine rastlanmaktadır. Ancak Ur şehrini kuşatan tûfanın izleri daha belirgindir. Nitekim Woolley, 1927-1929 arasında Ur'da yaptığı

araştırmalarda 2,5 m. kalınlığında bir çamur tabakası bulmuştur. Bu tabakanın oluşumu, su ile getirildiğini gösteriyordu ve çamur tabakasının altında eski bir medeniyetin mevcudiyeti görülmekteydi (NDB, s. 179; IDB, II, 283).

Yahudilik'te tûfan hadisesiyle alâkalı bilgiler Tevrat'a dayanmaktadır (Tekvîn, 6/5-9/17). Tûfanla ilgili Tevrat metninin bir kısmı (Tekvîn, 6/5-8, 7/1-5, 7, 8-9, 10, 12, 16b, 17b, 22-23; 8/2b, 3a, 6-12, 13b, 20-22) Yahvist, bir kısmı ise (6/9-22, 7/6, 11, 13-16a, 17a, 18-21, 24; 8/1-2a, 3b-5, 13a, 14-19; 9/1-17) Ruhban kaynağına aittir. Tevrat'taki tûfan kıssasına göre Yahve yeryüzünde insanların kötü olduğunu ve içlerinden devamlı kötü düşünceler geçirdiklerini görür. İnsanları yarattığına pişman olarak, "Yarattığım insanları, hayvanları, sürüngenleri ve gökteki kuşları yeryüzünden sileceğim, çünkü onları yarattığıma pişmanım" der. Göklerin altında soluk alan bütün canlıları yok etmek için üzerlerine su tûfanını göndereceğini, her canlının öleceğini, sadece Nûh ve ailesinin kurtulacağını bildirerek (Tekvîn, 6/5-13, 17; 7/4) Nûh'tan verilen ölçülere göre gofer (servi) ağacından bir gemi yapmasını (Tekvîn, 6/14-16), kendisinin ve eşinin, eşleriyle birlikte oğullarının gemiye binmelerini, ayrıca her canlı türünden bir erkekle bir dişiyi gemiye almasını bildirir. "Her türdeki kuştan, her türdeki çiftlik hayvanından, her türdeki sürüngenden biri erkek, biri dişi olmak üzere ikişer tanesi sağ kalmak için sana gelecekler. Yanına hem kendin hem de onlar için yenilebilecek ne varsa al, ileride yemek üzere depola" der ve Nûh kendisine emredilen şeyi yapar (Tekvîn, 6/18-20; 7/2-9,13-16). Diğer taraftan yine Tevrat'ta temiz sayılan hayvanlardan erkek ve dişi olmak üzere yedişer çift, temiz olmayan hayvanlardan erkek ve dişi olmak üzere ikişer çift, kuşlardan yedişer çift almasını ister (Tekvîn, 7/2-3). Yahudi kaynakları temiz hayvanlardan yedişer çift alınmasını karaya çıktıktan sonra kurban edilmeleri amacıyla açıklar. Hayvanlar Nûh'a kendi istekleriyle gelmişler ve Nûh da onları gemiye almıştır. Geminin uzunluğu 300 arşın, genişliği 5O arşın ve yüksekliği 30 arşın olacaktır. Geminin içi ve dışı ziftle sıvanacak ve bölmelere ayrılacaktır. Gemide boyu yukarıya doğru bir arşını bulan bir pencere yapılacak, geminin kapısı yan tarafa konulacak, ayrıca alt, orta ve üst güverteler olacaktır (Tekvîn, 6/14-16). Yahvist metne göre Tanrı Hz. Nûh'a, "Sen bütün evindekilerle gemiye gir; çünkü seni önümde bu nesil içinde salih gördüm. Yedi gün sonra yeryüzünde kırk gün kırk gece yağmur yağdıracağım, yarattığım bütün varlıkları yeryüzünden

sileceğim” der (Tekvîn, 7/1-4). Nûh ve oğulları Sâm, Hâm, Yâfes, Nûh’un karısı ve oğullarının karıları olmak üzere toplam sekiz kişi gemiye girerler. Yahve’nin emrettiğine göre temiz olanlardan yedişer ve temiz olmayan hayvanlardan ikişer ve kuşlardan ve toprak üzerinde sürünenlerin hepsinden erkek ve dişi olarak ikişer ikişer gemiye girerler (Tekvîn, 7/7-9). Yedi günün sonunda büyük enginin bütün kaynakları fışkırır, göklerin kapakları açılır, tûfan suları yeryüzüne iner, kırk gün kırk gece yağmur yağar. Yahve geminin kapısını kapar, sular yükselir ve dağları 15 arşın aşar; yeryüzünde olanların hepsini, insanlardan dört ayaklılara, sürüngenlere ve kuşlara kadar bütün varlıkları yok eder; sadece ailesinden yedi kişi ile Nûh ve gemide bulunanlar kalır (Tekvîn, 7/10, 12, 16b, 22-23).

Tûfan sırasında Nûh 600 yaşındadır. Nûh’un hayatının 600. yılında ikinci ayda ayın on yedinci gününde tûfan başlar, kırk gün kırk gece yağmur yağar ve 150 gün boyunca süren yağmurun suları yeryüzünü kaplar. Nihayet Tanrı, Nûh’la beraber gemide bulunan bütün vahşi ve evcil hayvanları hatırlar, yeryüzünde bir rüzgâr estirir ve sular alçalır. Enginin kaynakları ve göklerin pencereleri kapanır, yağmur kesilir. 150 gün sonra sular azalır ve gemi yedinci ayda ayın on yedinci gününde Ararat dağları üzerine oturur (Tekvîn, 8/1-4). Sular onuncu aya kadar gittikçe azalır. Onuncu ayda ayın birinci gününde dağların başları görünür. Yağmurun başlamasından dağların zirvelerinin tekrar görünmesine kadar geçen süre on aydır. Bundan kırk gün sonra da Nûh geminin penceresini açar (Tekvîn, 8/5-6) ve önce kuzgunu, sonra güvercini gönderir. Güvercin geri gelir. Yedi gün sonra güvercini tekrar gönderir ve o ağzında yeni koparılmış zeytin yaprağıyla geri gelir. Yedi gün daha bekler ve güvercini tekrar gönderir, bu defa güvercin geri dönmez. Nûh geminin

örtüsünü kaldırıp bakar ve toprağın kuruduğunu görür. Bu, ikinci ayın on yedinci günü 27 Ekim’e, yani güneş takvimine göre tûfanın başlangıcından tam bir yıl sonrasına rastlamaktadır. Yahudi âlimi Raşi’ye göre tûfan sırasında dünya tam 365 gün boyunca üzerinde hiçbir canlı barındırmamıştır. Tanrı’nın emri üzerine Nûh ve ailesiyle gemidekiler karaya çıkarlar; Nûh bir sunak yapar, Yahve’ye temiz hayvan ve kuşlardan takdimeler sunar. Tanrı da Nûh ve oğullarını kutsar, bütün canlıları bir daha yok etmeyeceğini, yeryüzünü yok eden tûfanın bir daha olmayacağını bildirir (Tekvîn, 8/6-22; 9/1-17). Gemiye giren hayvanlarla ilgili her iki

metindeki bilgiler arasında farklılık vardır. Yahvist metinde, “Kendine her temiz hayvandan erkek ve dişi olarak yedişer ve temiz olmayan hayvanlardan erkek ve onun dişisi olarak ikişer, göklerin kuşlarından da erkek ve dişi olarak yedişer alacaksın” denilirken (Tekvîn, 7/2-3) Ruhban metninde, “Her türdeki kuştan, her türdeki çiftlik hayvanından ve her türdeki sürüngenden erkek ve dişi olmak üzere iki hayvan gemiye getireceksin” denilmektedir (Tekvîn, 6/19-20). Ruhban metninde tûfan bir yıl, Yahvist metinde ise kırk gün sürmüştür (Tekvîn, 7/4, 12, 17; 8/6). Yahvist metne göre tûfan yağmurla meydana gelmiştir (Tekvîn, 7/4), Ruhban metnine göre ise enginlerin kaynakları fışkırmış ve göklerin kapakları açılmış, böylece tûfan olmuştur (Tekvîn, 7/11; 8/2). İnciller’de tûfanla ilgili Tevrat’ta anlatılanlara atıf vardır, dolayısıyla hıristiyanlar Tevrat’ta nakledilenleri kabul etmektedir. Ahd-i Atîk’te gemide Nûh ile birlikte yedi kişinin bulunduğu bildirilmektedir (I. Petrus, 3/20-21).

Tûfan kelimesi Kur’ân-ı Kerîm’de iki yerde geçmekte, birinde Firavun ve Mısır halkına (el-A‘râf 7/133), diğerinde Nûh kavmine (el-Ankebût 29/14) gelen su felâketi bahis konusu edilmektedir. Kur’an’da Hz. Nûh’un tebliğ faaliyeti ve kavmini Allah’a kulluğa daveti, kavminin onu dinlemeyip inkârda ısrar etmesi üzerine ceza olarak tûfan musibetinin geldiği bildirilmekte, tûfanın cereyan ediş tarzı ile Nûh’un ilâhî emre uyup gemi yapması ve kendisine inananlarla birlikte tûfandan kurtulması, inanmayanların boğulması anlatılmakta, geminin şekli ve ölçüleri, gemiye binenlerin türü ve sayıları, tûfanın süresi gibi konularda bilgi yer almamaktadır. Nûh kıssası A‘râf, Yûnus, Şuarâ ve Nûh sûrelerinde de geçmekle birlikte en ayrıntılı biçimde Hûd sûresinde nakledilmektedir. Kur’ân-ı Kerîm’de bildirildiğine göre Nûh tûfanının muhatabı Nûh kavminin inanmayanlarıdır ve tûfan onları cezalandırmak için gönderilmiştir. Nûh’un davetini duymayanların cezalandırılması ilâhî adaletle bağdaşmaz, dolayısıyla Nûh tûfanının yalnız Nûh kavminin yaşadığı bölgeye has olması gerekir. Hz. Nûh’un peygamber gönderildiği kavim, putperestti. Nûh onları bir olan Allah’a kulluğa davet ettiği, putları bırakıp Allah’a dönmeleri için çok uğraştığı halde onlar putlara tapmaktan vazgeçmedikleri gibi, “Sakın ilâhlarınızı bırakmayın; hele Ved’den, Süvâ‘dan, Yegūs’tan, Yeûk’tan ve Nesr’den asla vazgeçmeyin” diyerek (Nûh 71/23) insanları Nûh’un davetinden uzaklaştırmışlardı. Hz. Nûh, kavmini Allah’tan başkasına tapmama konusunda uyarmış, aksi takdirde

başlarına gelecek azabı kendilerine haber vermiş (Nûh 71/1-4), uzun mücadeleler sonunda kavminin putperestlikten vazgeçmediğini görünce inanmayanları cezalandırması için Allah’a dua etmiş (eş-Şuarâ 26/118-119; Nûh 71/1-28), Allah da onun duasını kabul etmiş ve inkârcı kavminin tûfanla helâk edileceğini, kendisinin ve inananların kurtulacağını bildirerek bir gemi yapmasını istemiştir (Hûd 11/36-39). Kur’an’da bu gemiyle ilgili olarak sadece tahtalardan yapıldığı ve çivilerle çakıldığı bilgisi yer almakta (el-Kamer 54/13), geminin diğer nitelikleri hakkında bilgi verilmemektedir. “Gözlerimizin önünde ve vahyimiz uyarınca gemiyi yap” emri gelince (Hûd 11/37) rivayete göre Hz. Nûh tahtayı nereden bulacağını sorar, ona ağaç dikmesi emredilir ve o da Hint meşesi denilen ağaçları diker. Kırk yıl sonra bu ağaçları keserek gemiyi yapar. Ona geminin nasıl yapılacağını Cebrâil öğretir. Geminin başı horozun başı, gövdesi kuş gövdesi, arka kısmı horozun kuyruğunu andırmaktadır. İki yanında kapılar vardır ve üç kattır. Uzunluğu 660, genişliği 330, yüksekliği 33 zirâdır. Geminin ölçüleriyle ilgili olarak 80 × 50 × 30 zirâ rivayeti de vardır (Sa‘lebî, s. 55; Fîrûzâbâdî, VI, 29). Bu konudaki başka bir rivayete göre ise havâriler Hz. Îsâ’ya gelerek tûfan hakkında bilgi verecek birini diriltmesini isterler. Hz. Îsâ da Nûh’un oğlu Sâm’ı diriltir, o da gemi ve tûfanla ilgili bilgiler verir (Sa‘lebî, s. 59; İA, IX, 345). Gemi yapılırken kavmi Nûh ile alay etmiş, gemiyi tamamlayınca Nûh’a canlıların her birinden birer çift ile “haklarında hüküm verilmiş olanlar dışında” ailesini ve iman edenleri gemiye bindirmesi emredilmiştir (Hûd 11/40). Tevrat’ta Nûh’un üç oğlunun eşleriyle birlikte gemiye bindiği belirtilirken Kur’an’da daha önce haklarında hüküm verilmiş olanlar dışında kalan ailesi söz konusu edilmekte, Nûh’a inanmayan karısı ile (et-Tahrîm 66/10) oğlunun (Hûd 11/43) gemiye binmedikleri ve boğuldukları belirtilmektedir. Gemiye alınan hayvanlara gelince, Tevrat’takinin aksine Kur’an’da birer çift alındığı kaydedilmektedir. Bu hayvanların yeryüzündeki bütün canlı türlerinden değil, Nûh’un sahip olduğu evcil hayvanlardan damızlık olarak alınmış olmasının daha mâkul görüldüğü ifade edilmektedir (Muhammed Esed, s. 432; Sarıkçıoğlu, IX/1-4 [1996], s. 200). Kısas-ı enbiyâ kitaplarında gemiye alınan hayvanlarla ilgili rivayetler vardır. Nûh gemiye önce karıncaları, en sonda merkebi alır. Merkep ağır ağır girer, çünkü İblîs onu kuyruğundan çekmektedir. Sabırsızlanan Nûh, “Şeytanla beraber olsan da yine gir” diye bağırınca şeytan da gemiye girer. Filin kuyruğundan domuz, aslandan da kedi dünyaya gelir. Aslanın yanında öküz, kurdun yanında keçi, yırtıcı

kuşların yanında güvercinin yaşayabilmesi için Allah onların yırtıcılık güdülerini köreltir. Hz. Nûh evcil hayvanları ve yırtıcı kuşları birinci kata, vahşi hayvanları orta kata koyar, kendisi ve inananlar da üst kata yerleşir. Kıssaya göre gemideki insanların sayısı yedi ile seksen arasında değişmektedir. Kābil'in zürriyeti boğulur. Nûh gemiye Âdem'in naaşını da alır. Gemidekilerin nefislerine hâkim olmaları gerekmektedir ve bu emri unutan Hâm'ın derisi siyahlaşır. Harem-i şerif ve Kudüs'teki kutsal mekânlar tûfandan etkilenmez. Kâbe tûfan sırasında göğe kaldırılır (Sa'lebî, s. 56-57; İA, IX, 345). Daha sonra göğün kapıları açılmış, yerin kaynakları fışkırmış, göğün ve yerin suları birleşmiş, gemi azgın suların üzerinde yüzerken Nûh ve beraberindekiler kurtulmuş, Nûh'un eşi ve bir oğlu dahil inanmayanlar boğulmuştur (Hûd 11/40-47; el-Mü'minûn 23/26-29; el-Furkān 25/37; el-Kamer 54/9-17). Kırk gün, kırk gece gök suyunu boşaltmış, yer suyunu fışkırtmış, daha sonra gemi yüzmeye başlamış ve altı ay su üzerinde kalmıştır (Sa'lebî, s. 58). "Ey yer suyunu yut, ey gök suyunu tut" denilmek suretiyle tûfan sona erince gemi Cûdî'ye oturmuş (Hûd 11/44), ve Nûh'a, "Ey Nûh! Sana ve seninle birlikte olanlara bizden selâm ve bereketle gemiden in" denilmiştir (Hûd 11/48). Kur'an'da geminin oturduğu bildirilen Cûdî'nin hangi dağ olduğu konusunda âlimler arasında farklı görüşler vardır (a.g.e., s. 58; bk. CÛDÎ DAĞI); bunun bir dağın özel adı olmayıp "bereketli topraklar" anlamına geldiği ve Nûh ile beraberindekilerin tûfan sonrası bereketli topraklara indirildikleri de ifade edilmektedir (Sarıkçıoğlu, IX/1-4

[1996], s. 203). İslâmî kaynaklarda yer alan rivayetlere göre tûfan Ab ayının 13'ünde ve Hz. Nûh 600 yaşında iken başlamış, 10 Receb'de Nûh ve beraberindekiler gemiye binmiş, altı ay gemide kalmış ve 10 Muharrem'de gemiden çıkmıştır. Gemiden inen Nûh ve beraberindekiler Cezîre diyarında Sûk Semânin adı verilen bir köy kurmuştur (Sa'lebî, s. 60).

Tevrat'ın Sumer ve Bâbil rivayetlerinin etkisini taşıyan, Nûh tûfanının bütün dünyayı kapladığı şeklindeki ifadesi tartışmalara yol açmış, bu yüzden de Nûh tûfanının evrenselliğine veya mahallî oluşuna dair çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. Nûh tûfanının evrenselliğini savunanların en önemli delili tûfan rivayetlerinin neredeyse bütün dünyayı kaplayacak şekilde yaygın oluşudur. Nitekim Tevrat'a göre tûfan bütün yeryüzünü kaplayan, Nûh ve ailesi dışında bütün insanlığı yok eden su felâketidir.

Tûfan bütün yeryüzünü kaplayınca dağlar sular altında kalmış, sular en yüksek dağları on beş arşın aşmıştır (Tekvîn, 6/5-8, 13, 17; 7/4). Sadece Nûh ile ona inananların kurtulduğu ve diğer bütün canlıların öldüğü, Nûh'un insanlığın ikinci atası sayıldığı inancı nazarı dikkate alınırsa hemen hemen bütün dünyada yaygın olan tûfan rivayetlerinin menşeinin bir olduğu ve oradan bütün dünyaya yayıldığı düşünülebilir. Fakat çeşitli kültürlerde mevcut tûfan rivayetlerinin birçoğu Kitâb-ı Mukaddes ve Kur'an'daki tûfan kıssasından farklılık taşımaktadır. Bu rivayetlerden bazılarında tûfan dünya çapında değil mahallîdir ve çok defa olayın kahramanları kendilerini tanrıların yardımı olmadan gemiyle veya dağlara tırmanarak kurtarmakta, tûfan da birkaç günden birkaç yıla kadar sürmektedir (IDB, II, 280). Diğer taraftan eski çağlarda yaşayan insanlar dünya denilince sadece kendi bulundukları ülkeyi ya da bilebildikleri yerleri anlıyorlardı. Meselâ Kral Sargon tarafından yaptırılan haritada sadece Mezopotamya ve çevresi gösterilmiş, bu yüzden de Mezopotamya'da meydana gelen tûfanın dünya çapında olduğu sanılmıştır. Mezopotamyalılar'a göre evren yalnız kendi yaşadıkları yerlerden ibaretti. Onlar başka kıtaların, ülkelerin varlığından haberdar değildi. Bu sebeple karşılaştıkları bir âfeti evrensel diye nitelendirmelerini tabii karşılamak gerekir. Tevrat'ın verdiği bilgilerden hareketle ortaya çıkarılan kronolojik tabloya göre Hz. İbrâhim, Nûh tûfanından 292 yıl sonra doğmuştur (NDB, s. 134); bu da tûfanın milâttan önce XXII veya XXI. yüzyıllarda vuku bulduğunu gösterir. Öte yandan yahudilerin kullandığı takvime göre 2010 yılı 5771'e tekabül etmektedir ve Nûh tûfanı günümüzden 4115 yıl önce meydana gelmiştir. Halbuki o dönemde yeryüzünde birçok medeniyet vardı, bu medeniyetler tûfan sonrasında da yaşamıştır. Ayrıca Kur'ân-ı Kerîm'e göre Hz. Nûh kendi kavmine peygamber olarak gönderilmiş (eş-Şuarâ 26/106) ve tûfan Nûh'un kavminden iman etmeyenleri cezalandırmak için gelmiştir (el-A'râf 7/59-64; Hûd 11/25-49; el-Furkān 25/37; eş-Şuarâ 26/105-122; el-Kamer 54/9-16); dolayısıyla bir kavmin inanmayanları için gelen bir felâketi bütün dünyaya teşmil edip bazı inançsızlar sebebiyle canlıları yok etmek ilâhî adaletle bağdaşmamaktadır. İnsanlık için gönderilen tek peygamber Hz. Muhammed'dir. Bu gerekçelerden hareketle genellikle tûfanın sadece Nûh'un yaşadığı bölgeye özgü olduğu ve gemiye alınan hayvanların da Nûh'un kendi çiftliğindeki evcil hayvanlar olduğu görüşü benimsenmektedir (Köksoy, s. 107; Ateş, XVI, 274; Sarıkçıoğlu, IX/1-4

[1996], s. 199).

BİBLİYOGRAFYA

Ali b. Hamza el-Kisâî, Ḳıṣaṣü'l-enbiyâʾ (nşr. I. Eisenberg), Leiden 1922, s. 85-99; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), I, 179-193; a.mlf., Câmiʿu'l-beyân, XXIX, 90-102; Sa'lebî, ʿArâʾisü'l-mecâlis, Kahire 1954, s. 54-60; Fîrûzâbâdî, Beṣâʾirü ẕevi't-temyîz (nşr. Abdülalîm et-Tahâvî), Beyrut, ts. (el-Mektebetü'l-ilmiyye), VI, 26-30; E. Mangenot, "Deluge", DB, II/2, s. 1343-1358; H. Cazelles, "Deluge", Catholicisme, III, 572-573; Behçet Necatigil, 100 Soruda Mitologya, İstanbul 1978, s. 64; NDB, s. 134, 177-181; H. Limet, "Déluge (religions mésopotamiennes)", Dictionnaire des religions, Paris 1984, I, 450-451; M. Delahoutre, "Déluge (dans l'hindouisme)", a.e., I, 453; M. Eliade, Histoire des croyances et des idées religieuses, Paris 1984, I, 74-75; a.mlf., "Deluge (Mythes du)", EUn., V, 405-406; Bilal Aksoy, Çağdaş Bilimlerin Işığında Nuh'un Gemisi ve Tufan, Ankara 1987; S. N. Kramer, Tarih Sümer'de Başlar (trc. Muazzez İlmiye Çığ), Ankara 1990, s. 128-132; Muhammed Esed, Kur'an Mesajı (trc. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk), İstanbul 2001, s. 432; Mümin Köksoy, Yerbilimlerinin Katkısıyla Nuh Tufanı ve Sümerlerin Kökeni, Ankara 2003; J. Bottero, Gılgamış Destanı (trc. Orhan Suda), İstanbul 2006, s. 188-202; Süleyman Ateş, Kur'ân Ansiklopedisi, İstanbul, ts. (Kur'ân Araştırmaları Müessesesi), XVI, 259-288; A. Hilmi Ömer [Budda], "Sümer Dininin Bâbil, İbrâni, İslâm Dinleri Üzerinde Yaptığı Tesirler, Tufan Hikayesi, İbrâni ve İslâm Dinlerinde", DİFM, V/23 (1932), s. 53-64; V/24 (1932), s. 33-45; Ekrem Sarıkçıoğlu, "Kur'an ve Arkeoloji Işığında Hz. Nuh ve Tufan Olayına Yeni Bir Yaklaşım", İslâmî Araştırmalar, IX/1-4, Ankara 1996, s. 197-203; J. H. Marks, "Flood (Genesis)", IDB, II, 278-284; B. Heller, "Nûh", İA, IX, 344-346; a.mlf., "Nūḥ", EI² (Fr.), VIII, 111-112; F. H. Woods, "Deluge", ERE, IV, 545-557; J. Rudhardt, "Flood", ER, V, 3130-3133.

Ömer Faruk Harman

TÜRK EDEBİYATI.

Eski çağlardan beri efsaneler ve dinlerin konuları arasında yer alan tûfan hadisesi pek çok sanat alanını etkilemiş, bilhassa tezyinî sanatlarla destanların başlıca konuları arasında yer almıştır. İlkçağ duvar ve tablet resimlerinden itibaren hıristiyan ikonlarında ve İslâm minyatürleriyle halk resimlerinde tûfan ve Nûh'un gemisi tasvirlerine sıkça rastlanmaktadır. Tûfan sözlü gelenekte de güçlü bir yer edinmiş, en eski masallar ve destanlardan itibaren edebî eserlerde anlatılan motiflerden biri haline gelmiştir. Nitekim Nûh peygamber yerine Ut-napiştim'un yer aldığı bir tûfan hikâyesi Gılgamış destanında etraflıca anlatılmaktadır (Gılgamış Destanı, s. 61-66; Kramer, s. 128-132; Bottero, s. 188-202). Ortadoğu destanlarında (Mutlu, s. 105) ve Ağrı dağı çevresinde gelişen efsanelerde de (Püsküllüoğlu, s. 50-57) tûfan motifi sık görülür. Firdevsî Şâhnâme'de, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî Meṡnevî'de tûfan hadisesine göndermede bulunmuştur.

İslâmî edebiyatlarda tûfan, Kur'an'da anlatılan şekliyle ve daha ziyade felsefî düşünceleri açıklamak yahut didaktik hikmetleri ortaya koymak amacıyla zikredilir. Nûh peygamberin kavmini doğru yola çağırması, onları defalarca uyarması, nihayet kavminin bir tûfanda yok edilmesi şairlere kendi zamanlarındaki birtakım uygulamalar hakkında teşbih imkânı vermiştir ("Eyyâm-ı inbisât iledir lezzet-i hayât/Tûfân-ı gamda âdeme lâzım mı ömr-i Nûh": Hayatın tadı rahatlık günlerinde çıkar. Belâ tûfanı içindeyken insana Nûh ömrü lâzım değildir-Esad). Tûfan hadisesinin genelde gam ve kederle aynîleştirilerek ele alındığı divan edebiyatında şairlerin çoğu tûfandan bahsederken denizcilik terimleri kullanarak tenasüp sanatı ortaya koyarlar ("Hücûm-ı gamda bana anı etti zevrak-ı mey/Kim etmedi anı tûfan olanda keşti-i Nûh": Keder hücum ettiğinde içki gemisiyle yüzmenin verdiği zevki, tûfanda Nûh'un gemisi ona vermemiştir-Fuzûlî). Tûfan felekten şikâyet için de elverişli bulunmuştur. Ancak bazı şairlerin yakalandıkları gam tûfanını hiçe saydıkları ("Tûfan ise dünyâ gamı biz keşti-i Nûh'uz": Eğer dünya dertleri tûfan ise biz Nûh'un gemisiyiz-Rûhî), bazılarının da gamdan kurtulmak adına Allah'ın yardımına sığındıkları görülür ("Nâhudâ eylemese Nûh'u bu keştîye Hudâ/Mevc-i tûfâna ne yelken dayanır ne seren": Allah Nûh'a tûfandan gemiyle kurtulacağını

söylemeseydi, tûfan dalgalarına ne direk ne yelken dayanırdı-İzzet Molla). Divan şairleri gam hali

dışında da tûfan hadisesinden geniş ölçüde yararlanmışlar, bazan dünyadaki iyi-kötü, ferahlık-darlık, güzel-çirkin vb. zıtlıkları ifade etmek üzere (“Belâ tûfanına sabr eyleyen mânend-i Nûh âhir/Çıkar deryâ-yı gamdan bir kenâra rûzigâr ile”: Belâ tûfanlarına Nûh gibi sabır gösteren sonunda uygun bir rüzgârla gam denizinden kenara çıkar-Lâedrî), bazan da bir atasözünü hatırlatmak için tûfanı anmışlardır (“Mâhî-i deryâ eder mi mevc-i tûfândan hazer”: Balıklar tûfan dalgalarından çekinir mi?-Nev‘î). Hatta tûfandan bir aşk anlatımı çıkaranlar bile olmuştur (“Nûh-ı nâcî garktan rehyâb oluptur aşk ile/Keşti-i aşka giren âzâde-i tûfân olur”: Nûh tûfandan aşkı, bağlılığı sebebiyle kurtulmuştur: Aşk gemisine giren boğulmaktan kurtulur-Lâedrî).

Tasavvuf edebiyatında tûfan anlatılırken divan şiirinden daha geniş bir mecazlar ve semboller diline yer verilir. Allah’ın kudreti, celâl ve cemal sıfatları, insan hayatının evreleri, kulun aczi, mûcizelerin tecellisi gibi sebepler göstererek tûfan hadisesinden sıkça bahsedenlerin başında Yûnus Emre gelir: “Hem ilkim hem son/Nûh’a tûfanı verenim/Nûh oldum tûfan için/Çok dürüştüm [uğraştım] dîn için”. Sûfiyâne şiirlerden devriyelerde tûfan insanlığın gelişim aşamalarından biri kabul edilmiş ve şairler daha ziyade tûfanın sıkıntısını Nûh ile birlikte çektiklerini ima etmişlerdir (Yûnus ile balık beni/Çekti deme yuttu beni/Zekeriyyâ ile kaçtım/Nûh ile tûfanda idim-Yûnus Emre; Âdem’in sulbünden Şît olup geldim/Nûh-ı nebî olup tûfana girdim [Şîrî]). Türk saz şiirinde tûfan genellikle ibret dolu bir sahne şeklinde anılır ve didaktik mesajlar için kullanılır (Nûh’un gemisine bühtan edenler/Yelken açıp yel kadrini ne bilir-Karacaoğlan). Tûfan modern Türk şiirinde de önemli bir mecaz olarak görülmüş ve sıkça işlenmiştir. Ziya Gökalp’in Çanakkale zaferini anlattığı “Köy” başlıklı şiiri (Bir tûfandan himmetiyle Nûh’unun/Çanakkale mûcizesi parlatır); Cahit Sıtkı Tarancı’nın “İnsanoğlu” adını taşıyan modern devriye sayılabilecek kısa şiiri (Âdem’le Havvâ’dan geldiğim doğru/Vurulmuşum bir kere elma dalına/Hâlâ aklımda o tûfan yağmuru/Şükür çıktığıma Nûh’un salına); Faruk Nafiz Çamlıbel ile Arif Nihat Asya’nın Nûh kıssasını ve tûfanı tarihsel açıdan ele aldıkları “Nûh’un Gemisi” başlıklı şiirleri bunlar arasında sayılabilir.

BİBLİYOGRAFYA

Gılgamış Destanı (trc. Teoman Duralı), İstanbul, ts. (Çantay Kitabevi), s. 61-66; F. Nafiz Çamlıbel, Heyecan ve Sükûn, İstanbul 1959, s. 183-184; Belkıs Mutlu, Efsanelerin İzinde Yakın Doğudan Kuzey Avrupaya, Ankara 1968, s. 105; Ali Püsküllüoğlu, Efsaneler, Ankara 1971, s. 50-57; Ziya Gökalp ve Külliyâtı I: Şiirler ve Halk Masalları (haz. Fevziye Abdullah Tansel), Ankara 1977, s. 125; Behçet Necatigil, 100 Soruda Mitologya, İstanbul 1978, s. 64; S. N. Kramer, Tarih Sümer'de Başlar (trc. Muazzez İlmiye Çığ), Ankara 1990, s. 128-132; J. Bottero, Gılgamış Destanı (trc. Orhan Suda), İstanbul 2006, s. 188-202; Gencay Zavotçu, Divan Edebiyatı Kişiler-Kişilikler Sözlüğü, Ankara 2006, s. 385-387; İskender Pala, Müstesna Güzeller, İstanbul 2007, s. 212-213; a.mlf., Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü, İstanbul 2007, s. 460; a.mlf., Dört Güzeller: Toprak, Su, Hava, Ateş, İstanbul 2008, s. 90-92; Nimet Yıldırım, Fars Mitolojisi Sözlüğü, İstanbul 2008, s. 554-558.

İskender Pala

TUFEYL b. AMR

(الطفيل بن عمرو)

et-Tufeyl b. Amr b. Tarîf el-Ezdî ed-Devsî (ö. 12/633)

Kabilesinin İslâm'a girmesine vesile olan sahâbî.

Yemenli Ezd kabilesinin Devs boyunun ileri gelenlerindendir. Müslüman olmadan önce cömertliği ve şairliğiyle tanınırdı. Bazı kaynaklara göre Amr b. Tarîf'in değil Amr b. Humeme b. Râfi' ed-Devsî'nin oğludur (İbn Asâkir, XXV, 7-10; İbn Hacer, II, 225). Kendisinin Amr ve Hâris adlı iki oğlu vardır. İslâmiyet'i kabul ettikten sonra "Zinnûr" lakabını aldı. Hicretten önce müslümanların muhasara altında bulundukları dönemde İslâm'a girmek için Yemen'den Mekke'ye geldi. Şehre ulaştığında Kureyş'in ileri gelenleri kendisine Hz. Peygamber'i bir tefrikacı ve fitneci diye tanıttılar ve sözlerini dinlememesini istediler. Bu telkin üzerine dikkatli davrandığı, hatta Resûl-i Ekrem'i işitmemek için kulaklarına pamuk tıkadığı halde onu Kâbe'nin önünde namaz kılarken gördü ve okuduklarını duydu. Âyetlerden etkilenen Tufeyl kendisi de bir şair olduğu için insan sözü ile Tanrı kelâmını birbirinden ayırt edebilecek durumdaydı. "Söyledikleri güzelse kabul ederim, değilse bırakırım" diyerek Hz. Peygamber'le konuşmaya karar verdi. Kendisiyle tanıştıktan sonra ona bazı şiirlerini okudu. Resûl-i Ekrem de ona İhlâs ve Muavvizeteyn sûrelerini okuyarak kendisini İslâm'a davet etti. O zamana kadar böyle güzel bir söz duymadığını söyleyen Tufeyl Müslümanlığı benimsedi.

Mekke'de kısa bir süre kaldıktan sonra memleketine döndü. Annesi, babası, karısı, oğlu ve bazı rivayetlere göre Ebû Hüreyre (a.g.e., a.y.) onun davetiyle İslâmiyet'i kabul etti. Ancak Devsliler Tufeyl'in davetine ilgi göstermediler. Tufeyl de kabilesini Hz. Peygamber'e şikâyet etmek üzere Mekke'ye gitti (İbn Sa'd, IV, 239). Kendisini dinleyen Resûlullah, "Allahım, Devs'e hidayet eyle ve onları bize getir!" diye dua etti (Buhârî, "Meġāzî", 75; Müsned, II, 243, 448, 502). Tufeyl'e de davete devam etmesini ve kabile mensuplarına iyi davranmasını tavsiye etti. Ayrıca Resûl-

i Ekrem’in, Tufeyl’in davetini kolaylaştırması için, “Allahım, ona nur ver ve bir alâmet lutfet!” şeklinde dua ettiği, bunun üzerine alnında bir ışığın peyda olduğu, Tufeyl onu alnında değil kamçısının ucunda isteyince ışığın kamçıya geçtiği rivayet edilmiş, “Zin-nûr” (ışık sahibi) lakabı da bu ışıkla ilgili görülmüştür (İbn Abdülber, II, 231-232). Tufeyl’in yıllar süren gayretleriyle Devsliler arasında İslâmiyet yayıldı. 7 (628) yılında aralarında Ebû Hüreyre’nin de bulunduğu yaklaşık seksen hânelik bir kafile Hz. Peygamber’i ziyaret etmek üzere Medine’ye geldi. Resûl-i Ekrem’in savaş için Hayber’de bulunduğunu öğrenince oraya gittiler. Resûlullah kendilerini sevinçle karşıladı ve savaşın sonuna yetişmiş olmalarına rağmen Hayber ganimetlerinden onlara da pay verdi. Devsliler o günden itibaren savaşlarda “mebrûr” parolasını kullanmışlardır (İbn Sa‘d, IV, 239). Hayber dönüşü kabilesinin bazı mensuplarıyla birlikte Medine’de Harretüddeccâc’a yerleşen Tufeyl (a.g.e., I, 353) Hz. Peygamber’in vefatına kadar burada kaldı.

Tufeyl, Mekke’nin fethinden sonra Hz. Peygamber tarafından Amr b. Humeme ed-Devsî'nin putu diye bilinen ve Devsliler’ce yapılan Zülkeffeyn’i imha edip kabilesinin Tâif Gazvesi’ne katılmasını sağlamakla görevlendirildi. Ahşaptan olan söz konusu put yanarken Tufeyl şu şiiri söylüyordu: “Ey Zülkeffeyn! Ben sana hiç tapmadım. Dünyaya senden çok önce geldim. Bak kalbini nasıl ateşe verdim.” Bu olayın ardından Devsliler topluca müslüman oldular (a.g.e., IV, 240). Tufeyl onlardan topladığı 400 kişilik kuvvetle Tâif’teki İslâm ordusuna katıldı. Yanlarında getirdikleri mancınık ve debbâbeler bu savaşta kullanıldı (a.g.e., II, 157). Tufeyl’in Yemâme Savaşı’na giderken gördüğü bir rüyayı bu savaşta kendisinin şehid olacağına, sahâbeden olan (İbnü’l-Esîr, IV, 243) oğlu Amr’ın ise yaralanacağına ve daha sonra şehid olacağına yorduğu, nitekim kaynaklarda kendisinin Yemâme’de, Amr’ın da Yermük Savaşı’nda şehid düştüğü kaydedilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, II, 243, 448, 502; İbnü'l-Kelbî, Kitâbü'l-Eṣnâm (nşr. Ahmed M. Ubeyd), Ebûzabî 1424/2003, s. 74; İbn Hişâm, es-Sîretü'n-nebî (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Beyrut, ts. (Dârü'l-fikr), I, 407-411; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 353; II, 108, 157; IV, 237-240; Taberânî, el-Muʿcemü'l-kebîr (nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Silefî), Beyrut, ts. (Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî), VIII, 325-327; Hâkim, el-Müstedrek, III, 290-291; IV, 86; İbn Abdülber, el-İstîʿâb, II, 230-235; İbn Asâkir, Târîḫu Dımaşḳ (Amrî), XXV, 8-20; XLVI, 105-108; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-ġābe, III, 78-81; IV, 243; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, I, 344-347; Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, el-Bidâye ve'n-nihâye (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî), Cîze 1417-18/1997, IV, 242-249; VII, 301-303; İbn Hacer, el-İṣâbe, II, 225-226; Bedreddin el-Aynî, ʿUmdetü'l-ḳārî, Kahire, ts. (İdâretü't-tıbâati'l-münîriyye), XIV, 207-208; XVIII, 34; İsmail L. Çakan, "Amr b. Tufeyl", DİA, III, 93; Mustafa Fayda, "Devs (Benî Devs)", a.e., IX, 253.

Zekeriya Güler

TUFEYL el-GANEVÎ

(طفيل الغنوي)

Ebû Kurrân Tufeyl b. Avf b. Kâ‘b b. Halef el-Ganevî (ö. m. 610 [?])

Câhiliye devri şairi.

Kays Aylân kabilesinin küçük bir kolu olan Ganîoğulları’na mensuptur. Bu kolun ilk yerleşim yeri Mekke yakınlarında iken sonraları Necid’e göç etmiş, bugünkü Hâil şehri yakınlarında Tay dağlarının güneydoğusunda yaşayan Ca‘fer b. Kilâb oğullarına komşu olmuştur. Tufeyl’in kabilesi, savaşlarda elde ettiği ganimetin dörtte birini kendisinin savaşta gösterdiği yararlıklar sebebiyle, ayrıca Câhiliye döneminde şairlere ganimetten pay verilmesi geleneğine uyarak Tufeyl’e verirdi. Ebü’l-Ferec el-İsfahânî, Tufeyl’in iyi bir savaşçı olduğunu ve kendi kabilesiyle Tay kabilesi arasında cereyan eden savaşta büyük yararlıklar gösterdiğini belirtmektedir (el-Eġānî, XV, 340).

Câhiliye döneminin güçlü şairlerinden kabul edilen Tufeyl, şiirlerini üzerinde uzun süre çalıştıktan sonra şiir tenkitçilerine sunduğundan “muhabbir” (süsleyen, güzelleştiren) ve şairler arasında en iyi at tasviri yapanlardan biri olduğu için “Tufeylü’l-hayl” lakabıyla anılmıştır. Ebü’l-Ferec el-İsfahânî, Ebû Duâd el-İyâdî’nin hayatını anlatırken (a.g.e., XVI, 404-405) Asmaî’den naklen Tufeyl’in, Ebû Duâd ve Nâbiga el-Ca‘dî’nin Câhiliye devrinde en iyi at tasviri yapan şairler olduğunu ve kimsenin bunlara erişemediğini kaydeder. Nitekim İslâmî dönemde “Kitâbü’l-Hayl, Kitâbü Nesebi’l-hayl, Kitâbü Esmâi hayli’l-Arab” vb. adlarla telif edilen eserlerde Tufeyl’in şiirlerinden çokça örnek verildiği görülür. Asmaî, Tufeyl’in bazı şiirlerini İmruülkays’ın şiirlerinden üstün bulur (Abdülkādir el-Bağdâdî, IX, 47); ayrıca Emevî Halifesi Muâviye b. Ebû Süfyân’ın, “Tufeyl’in şiiri Züheyr’den önceki şairlerin şiirine benzer” dediğini nakleder (Fuḥûletü’ş-şuʿarâʾ, s. 10). İbn Kuteybe de Emevî halifelerinden Abdülmelik b. Mervân’ın ata binmeyi öğrenmek isteyenlerin Tufeyl’in şiirini rivayet etmesini tavsiye ettiğini belirtir (eş-Şiʿr ve’ş-şuʿarâʾ, I, 364).

Züheyr b. Ebû Sülmâ, Evs b. Hacer’in yanı sıra Tufeyl’in de râvisiydi.

Yaklaşık 370 beyitten oluşan Tufeyl’in divanı birkaç uzun kaside ile on kıta ve müstakil beyitlerden meydana gelmektedir. Câhiliye dönemi savaşçı şairlerinin geleneğine uygun biçimde daha çok fahr şiirleri içeren divanda mersiye, medih ve gazel ikinci plandadır. At tasviriyle ilgili şiirler beklendiği kadar fazla değildir. Eksik olan divanı Sa‘leb rivayet edip (İbnü’n-Nedîm, s. 76) İbnü’s-Sikkît şerhetmişse de (Abdülkādir el-Bağdâdî, IX, 45; X, 107) bunlar günümüze ulaşmamıştır. Abdülkādir el-Bağdâdî, İbnü’s-Sikkît’in şerhinden faydalanmıştır (a.g.e., III, 642-643; IV, 236-237). F. Krenkow, Tufeyl’in İbnü’s-Sikkît rivayeti ve şerhiyle intikal eden bir kasidesini divanının neşrinden çok önce İngilizce çevirisiyle birlikte yayımlamıştır (bk. bibl.). Divan ilk defa F. Krenkow tarafından British Museum’da bulunan (Or., nr. 6771, vr. 1a-28b) yazmaya dayanılarak Tırımmâh b. Hakîm’in şiirleriyle birlikte The Poems of Ṭufail b. ʿAuf al-Ghanawī and eṭ-Ṭirimmāḥ İbn Ḥakīm at-Tayyī adıyla ve İngilizce tercümesiyle beraber neşredilmiş (London 1927), daha sonra Asmaî tarafından derlenip şerhedilen ve Ebû Hâtim es-Sicistânî tarafından rivayet edilen divanı Muhammed Abdülkādir Ahmed (Ṭufeyl el-Ġanevî: Ḥayâtühû ve şiʿruh, Beyrut 1968) ve Hasan Fellahoğlî (Dîvânü Ṭufeyl el-Gânevî: Şerḥu’l-Aṣmaʿî, Beyrut 1998) yayımlamıştır. Tufeyl’in bazı şiirleri, el-Methafü’l-Irâkī’de nüshası bulunan (nr. 1469) derleyeni meçhul Dîvânü’ş-şuʿarâʾi’l-Câhiliyyîn adlı eserde yer almaktadır; M. Abdülkādir neşri de bu yazmaya dayanmaktadır. Hâtûn Abdülazîz el-Büreykân, Şâʿiriyyetü’ṭ-Ṭufeyl el-Ġanevî adıyla yüksek lisans tezi hazırlamıştır (Câmiatü’l-Melik Suûd el-Âdâb el-Lugatü’l-Arabiyye, Riyad 1406).

BİBLİYOGRAFYA

Asmaî, Fuḥûletü’ş-şuʿarâʾ (nşr. Ch. C. Torrey), Beyrut 1389/1971, s. 10; İbn Kuteybe, eş-Şiʿr ve’ş-şuʿarâʾ, Beyrut 1964, I, 364-365; Sûlî, Edebü’l-küttâb, s. 105; Ebü’l-Ferec el-İsfahânî, el-Eġānî (nşr. Yûsuf Ali et-Tavîl), Beyrut 1407/1986, XV, 337-343; XVI, 404-405; Âmidî, el-Müʾtelif, s. 147; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist, s. 76; Abdülkādir el-Bağdâdî, Ḫizânetü’l-edeb,

III, 642-643; IV, 236-237; IX, 45-47; X, 107; Blachère, Târîḫu'l-edeb, s. 296; C. Zeydân, Âdâb (Dayf), I, 174-175; Ömer Ferruh, Târîḫu'l-edeb, I, 175-178; Sezgin, GAS (Ar.), II/2, s. 179-181; F. Krenkow, "Tufail al-Ghanawī: A Poem from the Asma'îyât in the Recension and with the Comments of Ibn as-Sikkīt", JRAS (1907), s. 815-877; P. Schwartz, "Ṭufail al-Ġanawī", OLZ, XXXII (1929), s. 369-374; Halîl Merdem Bek, "Ṭufeyl el-Ġanevî", MMİADm., XVI (1941), s. 46-48; J. E. Montgomery, "Ṭufayl b. ʿAwf", EI² (İng.), X, 586; a.mlf., "Ṭufayl ibn ʿAwf al-Ġhanawî", Encyclopedia of Arabic Literature (ed. J. S. Meisami-P. Starkey), London 1998, II, 783; Ali Ebû Zeyd, "Ṭufeyl el-Ġanevî", el-Mevsûʿatü'l-ʿArabiyye, Dımaşk 2005, XII, 584.

Kenan Demirayak

TÛFÎ

(الطوفي)

Ebü’r-Rebî‘ Necmüddîn Süleymân b. Abdilkavî b. Abdilkerîm b. Saîd et-Tûfî el-Hanbelî (ö. 716/1316)

Kelâm âlimi, Hanbelî fakihi ve müfessir.

670 (1271) yılı civarında Bağdat’ın Sarsar kasabasının Tûfâ köyünde doğdu. İlk eğitimini köyünde aldıktan sonra Sarsar’a yerleşti. 691’de (1292) Bağdat’a geçerek Müstansıriyye Medresesi’nde Ebû Abdullah Muhammed b. Hüseyin el-Mevsılî ve Ebû Bekir el-Kalânisî gibi âlimlerden ders aldı. 704’te (1304) Dımaşk’a gitti, ismini övgüyle andığı ve hakkında şiirler yazdığı İbn Teymiyye’nin derslerine katıldı. Ayrıca Yûsuf b. Abdurrahman el-Mizzî, Dımaşk’taki Hanbelî Kadısı Takıyyüddin Süleyman b. Hamza el-Makdisî ve diğer bazı âlimlerden hadis dersleri gördü. Ertesi yıl Kahire’ye geçip Mansûriyye ve Nâsıriyye medreselerinde muîd sıfatıyla ders verdi, ayrıca kendisi çeşitli hocalardan ders aldı. 711’de (1311) hocası Hanbelî Kādılkudâtı Mes‘ûd b. Ahmed el-Hârisî ile aralarında çıkan anlaşmazlık sonucunda Şiîlik’le itham edildi, görevinden alınarak önce hapse atıldı, ardından Güney Mısır’daki Kūs şehrine sürüldü. Hayatının en verimli dönemlerinden birini geçirdiği Kūs’tan 714 yılı sonlarında (Mart 1315) hacca gitti; bir yıl kadar Mekke ve Medine’de kaldı. Ertesi yıl ikinci haccını yaparak Filistin’e döndü ve henüz genç denilebilecek bir yaşta 716 yılının Receb ayında (Eylül-Ekim 1316)

el-Halîl şehrinde vefat etti. Safedî, Süyûtî ve Kâtib Çelebi gibi müellifler onun 710 veya 711’de öldüğünü ileri sürmüşse de Tûfî’nin hayatıyla ilgili diğer bilgiler göz önüne alındığında bu tarihlerin yanlış olduğu anlaşılmaktadır.

Tûfî’nin Ehl-i sünnet akaidine ve Hanbelî mezhebine bağlılığına dair biyografi eserlerinde kesin ifadeler yer almamaktadır. Bazı kaynaklarda başlangıçta Şiî eğilimli olmakla birlikte sonradan Sünnîliğe döndüğü

zikredilirken İbn Receb gibi Hanbelî âlimleri bunu takıyye şeklinde değerlendirmiştir (eẕ-Ẕeyl, II, 369, 370). Maslahatla ilgili fikirlerini esas alan bir kısım müellifler Tûfî'nin Şiî kimliğini gizleyip kendisini Hanbelî gibi takdim ettiğini ileri sürmüştür (M. Zâhid Kevserî, s. 119-121, 333; M. Ebû Zehre, s. 324-326; Stewart, s. 70-72). Ancak söz konusu iddianın yer aldığı kaynaklardaki deliller güçlü değildir. Meselâ Hz. Ebû Bekir, Ömer ve Âişe'ye yönelik hicivler arzeden şiirlerden biri ona ait olmayıp Sünnî bakış açısını savunurken Şiîler'in görüşüne atfen nakledilmiştir (ʿAlemü'l-ceẕel, s. 222). Kendisine isnat edilen el-ʿAẕâbü'l-vâṣıb ʿalâ ervâḥi'n-nevâṣıb adlı, Sünnîliğe karşı olduğu belirtilen eser günümüze ulaşmamıştır. Tûfî'nin Şiîlik'le bağlantısı konusunda Uleymî gibi klasik yazarlar da kesin bir hüküm vermekten kaçınmıştır (el-Menhecü'l-aḥmed, V, 7). Ayrıca klasik Şiî biyografilerinde onun hiç zikredilmemesi dikkate değer bir husustur. İlk defa Tûfî'ye yer veren yakın dönem Şiî müellifi Hânsârî de bu durumu göz önüne alıp tereddütlerini belirtir (Ravżâtü'l-cennât, IV, 89-90). Öte yandan Tûfî'nin eserleri incelendiğinde onun Şiîlik'le bağlantısını kuracak delillere rastlanmaz; aksine bu mezhebe karşı eleştirileri daha çok göze çarpar (EI² [İng.], X, 588). Ashabın tamamına saygı gösteren Tûfî başta imâmetle ilgili görüşleri olmak üzere Şiî yaklaşımını eleştirir (Derʾü'l-ḳavli'l-ḳabîḥ, s. 105, 190-191, 346). Kelâmî bakış açısını ortaya koyduğu Kur'an tefsirinde Şiîler'in düşünce ve yorumlarına karşı çıktığı gibi onların imâmetle ilgili olarak öne sürdükleri açıklamaları da zayıf, asılsız ve aşırı bulur (el-İşârâtü'l-ilâhiyye, II, 105, 119-124, 313-314). Tûfî'nin değişik görüş ve inançları değerlendirirken kullandığı objektif dil ve sahip olduğu özeleştiri kabiliyetinin o dönemdeki rekabet ortamı içinde bu tür suçlamalara yol açması mümkündür. Muhtemelen müslümanlar arasında mevcut görüş ayrılıkları ve uyumsuzluklardan rahatsız olup problemlerin kaynağını incelemesi ve yeni değerlendirmeler yapması Sünnîliğe bağlılığının sorgulanmasına yol açmıştır (Heinrichs, LVIII [2005], s. 147).

İtikadî Görüşleri. Selefîliğin içinde farklı bir çizgide seyreden Tûfî aklî istidlâle yer vermiş, bazan eleştiriler yöneltse de çoğunlukla kelâm metodunu savunmuştur. Mantık ve kelâm ilimlerini müdafaa amacıyla Defʿü'l-melâm ʿan ehli'l-manṭıḳ ve'l-kelâm adlı bir eser yazdığını belirtmiş (el-İşârâtü'l-ilâhiyye, III, 305), ancak bu eser günümüze ulaşmamıştır. Usûlü'd-dîn konularıyla uğraşmayı farz-ı kifâye olarak değerlendiren Tûfî, inanç esaslarının Kur'an ve Sünnet çerçevesinde belirlenip akılla

desteklenmesinden yanadır. Ancak aklın tek başına gerçeğe ulaştıramadığı fikrinden hareketle itikadî alanda aklı esas alan felsefî kelâmı eleştirmiş, bu tür kelâmın bir yönüyle övülürken diğer bir yönüyle kınanabileceği sonucuna ulaşmıştır (a.g.e., I, 206-209). Tûfî, övgüye lâyık kelâmla meşgul olanların durumunu Kur'an'da işaret edilen akıl yürütmeler ışığında değerlendirmiş, Allah'ın ezelîliği ve âlemin yaratılmışlığı konusundaki kelâm delillerini Hz. İbrâhim'in Allah'ı arayış çabasına benzetmiş (el-En'âm 6/75-79), kelâmcıları "İbrâhim'in öğrencileri" diye nitelendirmiştir (a.g.e., II, 178-180). Ona göre Kur'ân-ı Kerîm, Hz. İbrâhim modelini örnek gösterip (en-Nahl 16/121) akıl yürütmeyi insanlar için en doğru yöntem olarak belirlemiştir. Ayrıca kelâm nefsin mânevî terbiyesi için bir ön hazırlık niteliğindedir. Zira insanların keşfî bilgilere ulaşabilmesi için öncelikle nazarî ilimlerle donatılmış olması gerekir (a.g.e., II, 385).

İmanı sadece kalp ile tasdik etmekten ibaret sayan Tûfî dil ile ikrarı gerekli görmez. İmanla ameli birbirinden ayırır ve İslâm'ı imanın görünen tarafı, imanı da İslâm'ın görünmeyen yönü olarak değerlendirir (Ḥallâlü'l-ʿuḳad, vr. 5a-b). Mu'tezilî yaklaşımı eleştirirken hüsün ve kubhun akıl tarafından bilinebileceğini bütünüyle inkâr etmese de akla fiiller hakkında fayda ve zarar ölçüsüne göre hüküm verme yetkisi tanımaz. Kader dairesi içinde kulun bir nevi ilâhî mecburiyet altında bulunduğunu söyleyen Tûfî kaderi köprüye benzetir; akan suların insanı köprünün üzerinden geçmeye mecbur etmesi gibi sebep ve şartların da kulu kader çizgisinde yürümeye zorladığını belirtir (Derʾü'l-ḳavli'l-ḳabîḥ, s. 89, 92, 220). Cenâb-ı Hak insanları kendi istekleriyle baş başa bıraksaydı, tarihin akışı mevcuttan farklı bir durum arzetmez, Hz. Mûsâ yine itaatkâr bir nebî, Firavun da doğru yoldan sapmış bir isyankâr olurdu. Çünkü Allah insanların yaratılış özelliklerini ezelî ilmiyle kuşatır, onların irade ve yönelişlerini önceden bilir (Ḥallâlü'l-ʿuḳad, vr. 12a-b). İlâhî sıfatlar konusunda en isabetli yol tenzih ve ispatı birleştirip ikisine de yer veren dengeli tutumdur (el-İşârâtü'l-ilâhiyye, III, 222-223).

Bazı âyet ve hadislerde Allah'a atfedilen el, yüz, ayak gibi haberî sıfatlar konusunda Tûfî ne Mücessime gibi antropomorfik yaklaşımı ne de Mu'tezile gibi zâhiri büsbütün reddeden te'vil yolunu benimser. Ona göre bu sıfatlar Allah ile yaratılmışlar arasında ortak sayılan isimler cinsindendir. Nitekim hem insanın hem de Allah'ın zâtı vardır, ancak bunda isim benzerliğinden başka bir ortaklık yoktur (Ḥallâlü'l-ʿuḳad, vr. 13a).

Âyetlerde görülebilecek teâruz durumlarını kendine has bir yöntemle vahyin orijinalliğine bağlayan Tûfî, bunu Hz. Peygamber'in doğruluğunu ve nübüvvetinin ispatını gösteren deliller içinde sunar (Shihadeh, VIII/2 [2006], s. 12-16). Âhiret inancıyla ilgili olarak mükellefleri kâfir ve mümin diye iki kategoride inceleyen Tûfî'ye göre kâfir ebediyen cehennemde kalacak, günahkâr mümin cezasını çektikten sonra cennete gidecektir. Rü'yetullahı kabul edip onun âhiret şartları içinde gerçekleşeceğini söyler; bunu inkâr eden Mu'tezile ile konuyu dünya şartlarına bağlayan ve İttihâdiyye olarak adlandırdığı sûfî grupları eleştirir (eṣ-Ṣaʿḳatü'l-ġaḍabiyye, s. 396-407; el-İşârâtü'l-ilâhiyye, II, 186-190, 234-237). Tûfî diğer dinleri de inceleyip tahlillerde bulunur ve bunu kelâm ilminin ayrılmaz bir parçası olarak görür. Onun Hıristiyanlık'la ilgili çalışmaları dikkat çekicidir. Geleneksel reddiye literatürü çizgisini takip ettiği gibi eserlerinde pek çok açıdan orijinal sayılabilecek tahliller de ortaya koyar. Hıristiyanlık'la ilgili değerlendirmelerinde Kitâb-ı Mukaddes'i inceleyip hıristiyan teolojisine karşı deliller geliştirir. Tûfî'yi bu konuda diğer müslüman müelliflerden ayıran en önemli husus hıristiyan kutsal kitabını tefsir ederek bu alanda müstakil bir çalışma kaleme almış olmasıdır. Böylece o, hem Kur'ân-ı Kerîm hem de Kitâb-ı Mukaddes üzerine tefsir yazan ilk müslüman müellif unvanını kazanmıştır. Felsefeyle de ilgilenen Tûfî çeşitli görüş ve yaklaşımlarından dolayı felsefe mensuplarına eleştiriler yöneltir. Ona göre felsefenin kendisi değil kullanılış biçimi eleştiriye tâbi tutulmalıdır. Zira doğru yöntemler kullanıldığı takdirde felsefe de kişiyi inanca ve itaate ulaştırır (a.g.e., II, 207).

Eserleri. A) Tefsir ve Hadis. 1. Beyânü mâ vaḳaʿa fi'l-Ḳurʾân mine'l-aʿdâd.

Berlin'de bir nüshası mevcuttur (Staatsbibliothek, Landberg, nr. 752). 2. el-İksîr fî ʿilmi't-tefsîr. Ziyâeddin İbnü'l-Esîr'in el-Câmiʿu'l-kebîr fî ṣınâʿati'l-manẓûm mine'l-kelâm ve'l-mens̱ûr adlı eserinin özetlenerek bazı ilâvelerin yapılmasıyla meydana gelmiştir. İbnü'l-Esîr'in kitabı belâgat hakkında yazılmış olmakla birlikte Tûfî yazdığı mukaddime, açıklayıcı notları ve ele aldığı âyetlerle eseri bir tefsir usulüne dönüştürmeye çalışmıştır. Bu sebeple eserin temel konusu lugavî tefsir olup dil ve belâgat ilimlerini âyetlerle anlatan bir telif olarak görülebilir (nşr. Abdülkādir Hüseyin, Kahire 1977). Hüseyin Yıldırım, Necmeddin Tûfî'nin el-İksîr fî ʿilmi't-tefsîr Adlı Eserinin Kur'an İlimleri Açısından Değerlendirilmesi

başlığıyla yüksek lisans çalışması yapmış (2005, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), eser üzerine Abdülkerim Seber tarafından bir makale kaleme alınmıştır (bk. bibl.). 3. Îżâḥu'l-beyân ʿan maʿnâ ümmi'l-Ḳurʾân. Fâtiha sûresinin tefsiri olup son kısmında Felak ve Nâs sûrelerinin açıklamasına da yer verilmiştir (nşr. Ali Hüseyin el-Bevvâb, Mecelletü'l-buḥûs̱i'l-İslâmiyye, XXXVI [Riyad 1992-1993], s. 335-361). 4. el-İnşiḳāḳ, Ḳāf, en-Nebeʾ, el-Ḳıyâme, eṭ-Ṭârıḳ. Ali Hüseyin el-Bevvâb eseri Tefsîrü süveri Ḳāf, el-Ḳıyâme, en-Nebeʾ, el-İnşiḳāḳ, eṭ-Ṭârıḳ adıyla yayımlamıştır (Riyad 1992). 5. Muḫtaṣarü't-Tirmiẕî. el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'in iki cilt halindeki muhtasarı olan eserin Kahire'de yazma nüshası bulunmaktadır (Dârü'l-kütübü'l-Mısriyye, nr. 487). 6. Şerḥu'l-Erbaʿîn. Nevevî'nin kırk hadisinin şerhidir (Kitâbü't-Taʿyîn fî şerḥi'l-Erbaʿîn, nşr. Ahmed Hâc Muhammed Osman, Beyrut-Mekke 1998). Bilhassa Tûfî'nin maslahatla ilgili fikirlerini ortaya koyduğu "lâ ḍarare ve lâ ḍırâr" hadisinin şerhiyle alâkalı kısmı pek çok defa basılmış (meselâ bk. Cemâleddin el-Kāsımî, Risâle fi'l-meṣâliḥi'l-mürsele, Mecmûʿu resâʾil fî uṣûli'l-fıḳh, Beyrut 1324/1906, s. 37-70; Reşîd Rızâ, "Edilletü'ş-şerʿ ve taḳdîmü'l-maṣlaḥa fi'l-muʿâmelât ʿale'n-naṣ", el-Menâr, IX [Kahire 1324/1906], s. 745-770; Mustafa Zeyd, el-Maṣlaḥa fi't-teşrîʿi'l-İslâmî ve Necmüddîn eṭ-Ṭûfî, Kahire 1384/1964; Abdülvehhâb Hallâf, Meṣâdirü't-teşrîʿi'l-İslâmî fîmâ lâ naṣṣa fîhi, Küveyt 1402/1982, s. 105-144; Risâle fî riʿâyeti'l-maṣlaḥa, nşr. Ahmed Abdürrahîm es-Sâyih, Kahire 1413/1993), bu kısım ayrıca Türkçe'ye tercüme edilmiştir (İsmail Hakkı İzmirli, İlm-i Hilâf, İstanbul 1330, s. 100-105 [muhtasar tercüme]; Kâşif Hamdi Okur, "Nas ve Maslahat", Kur'an'ın Tarihsel ve Evrensel Okunuşu [ed. Mevlüt Uyanık], Ankara 1997, s. 219-246; a.mlf., "Nas ve Maslahat [Risâle fi'l-meṣâliḥi'l-mürsele]", Maḳāṣıd ve İctihâd [nşr. Ahmet Yaman], İstanbul 2010, s. 357-377; Süleyman Ateş, "İslâm Hukuk Metodolojisinde Çok Önemli Bir Risâle", Kur'ân Mesajı: İlmî Araştırmalar Dergisi, sy. 22-24/2 [İstanbul 1999-2000], s. 80-100; Ali Pekcan, "Necmuddin Tufî [ö. 716/1316]'nin Maslahat Risâlesi", Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi, III/1 [Samsun 2003], s. 267-313).

B) Fıkıh ve Kelâm. 1. eṣ-Ṣaʿḳatü'l-ġaḍabiyye fi'r-red ʿalâ münkiri'l-ʿArabiyye. Tûfî'nin ilk eserlerinden olup fıkhî meselelerin anlaşılmasında Arapça'nın önemini vurgulamak üzere kaleme alınmış ve Hanbelî fürû eserlerinin sistematiğine göre tertip edilmiştir (nşr. Muhammed b. Hâlid el-Fâzıl, Riyad 1417/1997). Eser üzerine Ali b. İbrâhim b. Kusayyir bir

makale yazmıştır (ed-Derʿiyye, X/37-38 [1428/2007], s. 359-431). 2. el-Bülbül fî uṣûli'l-fıḳh. Muvaffakuddin İbn Kudâme'nin Ravżatü'n-nâẓır adlı eserinin muhtasarı olduğu için Muḫtaṣarü'r-Ravża olarak da bilinir (Riyad 1383; nşr. Saîd Muhammed Lahhâm, Beyrut 1420/1999). Tûfî, Ravża'daki mantığa dair mukaddimeyi eserine almamış, ancak esere yeni bazı meseleler eklemiştir. Alâeddin Ali b. Muhammed b. Ali el-Kinânî el-Askalânî eseri Sevâdü'n-nâẓır ve şeḳāʾiḳu'r-Ravżi'n-nâẓır adıyla şerhetmiş (nüshası için bk. Kahire, el-Mektebetü'l-Ezheriyye, nr. 283), bu şerh doktora tezi olarak tahkik edilmiştir (nşr. Hamza b. Hüseyin b. Hamza el-Fi'r, 1399/1979, Ümmülkurâ Üniversitesi). İbn Nasrullah esere Ḥavâş ʿalâ Muḫtaṣari'ṭ-Ṭûfî adıyla bazı ilâveler yapmış ve eseri Naẓmü Muḫtaṣari'ṭ-Ṭûfî ismiyle manzum hale getirmiştir. İzzeddin Ebü'l-Berekât Abdülazîz b. Ali, İzzeddin el-Askalânî ve Ali b. Süleyman el-Merdâvî'nin de birer şerhi bulunmaktadır. 3. Şerḥu Muḫtaṣari'r-Ravża (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, I-III, Beyrut 1987-1989; nşr. İbrahim b. Abdullah b. Muhammed Âl-i İbrâhim, I-III, Riyad 1409/1989). Bir önceki eserin şerhidir. 4. Nihâyetü's-sûl fî ʿilmi'l-uṣûl (Ḳāʿidetün celîle fi'l-uṣûl) (Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, Usûl, Teymûr, nr. 179). 5. ʿAlemü'l-ceẕel fî ʿilmi'l-cedel. Kur'an'da geçen münazara örneklerinin sistematik bir değerlendirmesini içerir (ʿAlam al-jadhal fi ʿilm al-jadal. Das Banner der Fröhlichkeit über die Wiessenschaft vom Disput, nşr. Wolfhart Heinrichs, Wiesbaden 1987). Nâsır Abdürrâzık el-Müvâfî, "Fennü'l-münâẓara ʿinde Necmiddîn eṭ-Ṭûfî: Dirâse fî Kitâb ʿAlemü'l-ceẕel fî ʿilmi'l-cedel" başlıklı bir makale yazmıştır (Mecelletü Külliyyeti'l-âdâb Câmiʿatü'l-Ḳāhire, LX/1 [2000], s. 47-72). 6. Ḥallâlü'l-ʿuḳad fî beyâni aḥkâmi'l-muʿteḳad (Ḳudvetü'l-mühtedîn ilâ maḳāṣıdi'd-dîn). Cibrîl hadisi diye bilinen hadis esas alınarak iman, İslâm ve ihsan şeklinde üç bölüme ayrılmış olan eserde inanç esasları, dinî vecîbelerin hikmetleri, ihlâsın önemi, riyakârlığın kötülüğü ve tövbenin şartları üzerinde durulmuştur. Tek nüshası Berlin'dedir (Staatsbibliothek, Landberg, nr. 752). 7. Derʾü'l-ḳavli'l-ḳabîḥ bi't-taḥsîn ve't-taḳbîḥ. Hüsün ve kubuh ile kader meseleleri hakkındadır (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2315; nşr. Eymen M. Şehâde, Riyad 1425/2005). 8. el-İşârâtü'l-ilâhiyye ile'l-mebâḥiṡi'l-uṣûliyye. Özellikle akaid ve usûl-i fıkıh meseleleri esas alınarak yazılmış olup Tûfî'nin vefatından birkaç ay önce tamamladığı son eseridir (nşr. Ebû Âsım Hasan b. Abbas b. Kutb, I-III, Kahire 2002; nşr. Muhammed Hasan İsmâil, Beyrut 2005). Abdurrahman Taş bu eserden hareketle bir yüksek lisans tezi hazırlamıştır (bk. bibl.).

C) Diğer Eserleri. 1. et-Taʿlîḳ ʿale'l-Enâcîli'l-erbaʿa ve't-taʿlîḳ ʿale't-Tevrât ve ʿalâ ġayrihâ min kütübi'l-enbiyâʾ. Dört İncil, Tevrat'ın Tekvîn bölümü ve Kitâb-ı Mukaddes'in diğer bazı kısımlarının (İşaya, Yeremya, Hezekiel, Daniel, Hoşea, Yûnus, Habakkuk ve Malaki) tefsiri olup Hıristiyanlığa reddiye şeklinde kaleme alınmıştır. Eserin edisyon kritiği ve tahlili Leylâ Demîrî (Lejla Demiri) tarafından doktora tezi olarak hazırlanmıştır (2008, A Medieval Muslim Commentary on the Bible: Najm al-Din al-Tufi's Response to the Christians, Cambridge Üniversitesi). 2. el-İntiṣârâtü'l-İslâmiyye fî defʿi şübehi'n-Naṣrâniyye. Adı bilinmeyen bir kişinin İslâm dinine karşı yazdığı reddiyeye cevaptır (el-İntiṣârâtü'l-İslâmiyye fî ʿilmi muḳāreneti'l-edyân, nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkā, Kahire 1983; el-İntiṣârâtü'l-İslâmiyye fî keşfi şübehi'n-Naṣrâniyye, nşr. Sâlim b. Muhammed el-Karnî, I-II, Riyad 1999). 3. Mevâʾidü'l-ḥays fî fevâʾidi İmriʾi'l-Ḳays. İslâm öncesi Arap şiir ve edebiyatına dair bir eserdir (nşr. Mustafa Uleyyân, Amman 1994). 4. eş-Şiʿâr ʿalâ muḫtâri'l-eşʿâr (Zâhiriyye Ktp., nr. 232; Brockelmann, Suppl., II, 134). Bunların dışında Tûfî'ye pek çok eser nisbet edilmekte, ayrıca çok sayıda hadis ve usûl-i fıkıh eserini ihtisar ettiği belirtilmektedir. Tûfî'nin na't ve methiye türü şiirler de yazdığı bilinmektedir (eserlerinin tam listesi için

bk. Emine Selîm, s. 24-27). Bedreddin ez-Zerkeşî ve Celâleddin es-Süyûtî gibi âlimler üzerinde etkisi görülen Tûfî'nin özellikle maslahat anlayışı yakın dönemde Reşîd Rızâ, Cemâleddin el-Kāsımî, Seyyid Bey ve İzmirli İsmail Hakkı gibi ıslahatçı müelliflerin ilgisini çekmiş, buna karşılık M. Zâhid Kevserî'nin sert muhalefetiyle karşılaşmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Tûfî, ʿAlemü'l-ceẕel fî ʿilmi'l-cedel (nşr. W. Heinrichs), Wiesbaden 1408/1987, s. 222; a.mlf., es-Ṣaʿḳatü'l-ġaḍabiyye fi'r-red ʿalâ münkiri'l-ʿArabiyye (nşr. Muhammed b. Hâlid el-Fâzıl), Riyad 1417/1997, s. 396-407; a.mlf., el-İşârâtü'l-ilâhiyye ile'l-mebâḥiṡi'l-uṣûliyye (nşr. Ebû Âsım Hasan b. Abbas b. Kutb), Kahire 1423/2002, I-III, tür.yer.; a.mlf., Derʾü'l-

ḳavli’l-ḳabîḥ bi’t-taḥsîn ve’t-taḳbîḥ (nşr. Eymen M. Şehâde), Riyad 1425/2005, s. 89, 92, 105, 190-191, 220, 346; a.mlf., Ḥallâlü’l-ʿuḳad fî beyânî aḥkâmi’l-muʿteḳad, Staatsbibliothek, Landberg, nr. 752, vr. 5a-b, 12a-b, 13a, 27a-b; İbn Ebû Ya‘lâ, Ṭabaḳātü’l-Ḥanâbile, s. 52; Zehebî, el-ʿİber, IV, 44; Safedî, el-Vâfî bi’l-vefeyât (nşr. Rıdvân es-Seyyid), Wiesbaden 1413/1993, XIX, 62-63; a.mlf., Aʿyânü’l-ʿaṣr (nşr. Ali Ebû Zeyd v.dğr.), Beyrut-Dımaşk 1418/1998, II, 445-447; İbn Receb, eẕ-Ẕeyl ʿalâ Ṭabaḳāti’l-Ḥanâbile (nşr. M. Hâmid el-Fıkī), Kahire 1372/1952, II, 366-370; Takıyyüddin el-Fâsî, Târîḫu ʿulemâʾi Baġdâd: el-Münteḫabü’l-Muḫtâr (nşr. Abbas el-Azzâvî), Beyrut 1420/2000, s. 48-49; İbn Hacer, ed-Dürerü’l-kâmine, II, 154-157; Süyûtî, Buġyetü’l-vuʿât, I, 599-600; Ebü’l-Yümn el-Uleymî, el-Ünsü’l-celîl bi-târîḫi’l-Ḳuds ve’l-Ḫalîl, Necef 1388/1968, II, 257-258; a.mlf., el-Menhecü’l-aḥmed (nşr. Abdülkādir el-Arnaût v.dğr.), Beyrut 1997, V, 5-7; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 59, 143, 248, 363, 559, 837, 878, 939; II, 1359, 1738, 1790; İbnü’l-İmâd, Şeẕerât, VI, 39-40; Hânsârî, Ravżâtü’l-cennât (nşr. Esedullah İsmâiliyyân), Kum 1391, IV, 89-90; Nu‘mân b. Mahmûd el-Âlûsî, Cilâʾü’l-ʿayneyn, Bulak 1298, s. 23; Brockelmann, GAL, II, 132; Suppl., II, 133-134; Hediyyetü’l-ʿârifîn, I, 400-401; M. Zâhid Kevserî, Maḳālât (nşr. Râtib Hâkimî), Humus 1388; M. Ebû Zehre, İbn Ḥanbel: Ḥayâtühû ve ʿaṣrüh ârâʾühû ve fıḳhüh, Kahire 1981, s. 316-326; D. J. Stewart, Islamic Legal Orthodoxy: Twelver Shiite Responses to the Sunni Legal System, Salt Lake City 1998, s. 70-72; Emîne Selîm, eṭ-Ṭûfî el-Baġdâdî ve ârâʾühü’l-belâġıyye ve’n-naḳdiyye, Kahire 1420/1999, s. 15-32; Abdurrahman Taş, Necmuddin et-Tufi, Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu (yüksek lisans tezi, 2003), Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Abdullah Muhammed el-Habeşî, Câmiʿu’ş-şürûḥ ve’l-ḥavâşî, Ebûzabî 1425/2004, III, 1632; Muʿcemü’l-maḫṭûṭâti’l-mevcûde fî mektebâti İstânbûl ve Ânâṭûlî (haz. Ali Rıza Karabulut), [baskı yeri ve tarih yok], I, 567; Lejla Demiri, “Ḥanbalite Commentary on the Bible: Analysis of Najm al-Dīn al-Ṭūfī’s (d. 716/1316) Al-Taʿlīq”, The Bible in Arab Christianity (ed. D. Thomas), Leiden 2007, s. 295-313; G. C. Anawati, “Textes arabes anciens édités en Egypte au cours des années 1985-1986”, MIDEO, XVIII (1988), s. 292-295; C. Gilliot, “Textes arabes anciens éditée en Egypte au cours des années 1992 à 1994”, a.e., XXII (1994), s. 393; Nâsır Abdürrâzık el-Mevâfî, “Fennü’l-münâẓara ʿinde Necmiddîn eṭ-Ṭûfî: Dirâse fî kitâbi ʿAlemi’l-ceẕel fî ʿilmi’l-cedel”, Mecelletü Külliyyeti’l-âdâb, LX/1, Kahire 2000, s. 47-72; W. P. Heinrichs,

“Nağm al-Dīn al-Ṭūfī on the Incorrect Reading of the Fātiḥa and other Thought Experiments”, MUSJ, LVIII (2005), s. 145-161; a.mlf., “al-Ṭūfī”, EI² (İng.), X, 588-589; Abdülkerim Seber, “Necmeddin et-Tûfî’nin ‘el-İksîr fî ‘ilmi’t-tefsîr’ İsimli Eserinin Tefsîr Usûlü Açısından Değerlendirilmesi”, DÜİFD, sy. 24 (2006), s. 25-59; Ayman Shihadeh, “Three Apologetic Stances in al-Ṭūfī: Theological Cognitivism Noncognitivism and a Proof of Prophecy from Scriptural Contradiction”, Journal of Qur’anic Studies, VIII/2, London 2006, s. 1-23.

Lejla Demiri

FIKIH.

Tûfî tefsir, hadis ve dil ilimlerine dair eserleri yanında kelâm ve fıkıh usulü alanlarına daha fazla eğilim göstermiştir. Hırâkī’nin el-Muḫtaṣar’ına yazdığı yarım kalmış bir şerh ile Şâfiîler’den Muzaffer b. Ahmed et-Tebrîzî’nin el-Muḫtaṣar’ı için kaleme aldığı bir şerhi bulunmakla birlikte fürû sahasında eser telifiyle daha az meşgul olduğu, ancak kavâid alanında iki eser yazdığı (bu eserlere atıfları için bk. Şerḥu Muḫtaṣari’r-Ravża, III, 139, 330, 661) anlaşılmaktadır. Tûfî’nin usulle ilgili ana eserleri İbn Kudâme’ye ait Ravżatü’n-nâẓır’ın muhtasarı ile bu eserin şerhidir (ayrıca Telḫîṣü’l-hâṣıl adlı bir eserinin bulunduğunu kendisi ifade eder, a.g.e., III, 199, 426). Şerhi telif ederken kullandığı usul eserleri (a.g.e., III, 750-751), meseleleri tartışma üslûbu ve çeşitli konulardaki görüşlerinden de anlaşıldığı üzere fıkıh usulü alanında kelâmcı geleneğine yakın bir çizgiyi benimseyen Hanbelî usulcüleri arasında yer alan Tûfî, kendisinden sonra gelen Ali b. Süleyman el-Merdâvî ve İbnü’n-Neccâr el-Fütûhî gibi önemli Hanbelî usulcülerini etkilemiştir.

Tûfî bilgi değeri bakımından şer‘î hükümleri üç kısma ayırır. Bir bölümü yaratıcının varlığı, tevhid, âlemin hudûsu ve diğer temel itikadî hükümlerde olduğu gibi kat‘îdir; bir bölümü zannî ve ictihadîdir; bir bölümü de kat‘î ve zannî arasında bir mertebededir. Tûfî fürû hükümleriyle fıkıh usulü konularının çoğunun ikinci kısımdan olduğu kanaatindedir. Üçüncü kısma örnek olarak ümmetin fırkaları arasında ihtilâflı bulunan akaid konularını verir (a.g.e., III, 616). Şer‘î deliller konusundaki bir eserinde Gazzâlî’ye benzer şekilde dört aslî ve dört ihtilâflı delilden bahsederken (a.g.e., II, 5;

III, 169) bir diğer eserinde tıpkı Şehâbeddin el-Karâfî'de görüldüğü üzere tartışmalı deliller dahil bütün delillerin on dokuz olduğunu söyler (el-İşârâtü'l-ilâhiyye, I, 209-212). Bu on dokuz delil arasında "şer'u men kablenâ"ya yer vermemekle beraber eserlerinde ihtilâflı bir delil olarak ondan da bahseder (a.g.e., III, 296; ayrıca bk. Şerḥu Muḫtaṣari'r-Ravża, III, 169). Deliller içinde neshin câri olmaması sebebiyle icmâı Kitap ve Sünnet'ten daha kuvvetli bir delil olarak görür (a.g.e., I, 111). Fıkhı "siyâset-i şer'iyye" diye tanımlayan Tûfî'ye göre fıkhın esası şeriata saygı, gayesi taat ve adalet, meyvesi âhirette saadettir (el-İşârâtü'l-ilâhiyye, I, 213). Ona göre Kur'an'da bahsedilen hikmet Allah'ın varlığını, O'nun hakkında câiz olanı ve olmayanı ve O'nunla nasıl ilişki kurulacağını tanımaya götüren ilim olup bunu da usûlü'd-dîn, fıkıh, ahlâk ve kalp amelleri ilmi incelemektedir; hikmetin rükünlerini teşkil eden bu üç ilmin sahipleri kelâmcılar, fakihler ve muhakkik sûfîlerdir (a.g.e., I, 362-363). Kelâm ve fıkıh usulü konularında delil olarak kullanılan veya kullanılabilecek âyetleri incelediği son eseri el-İşârât'ta usûlü'd-dînde kader, fıkıh usulünde umum ve husus mevzularının Kitap ve Sünnet'te çokça rastlanan genel ve kapsamlı konular olduğunu, kader mevzuunda müstakil bir eser yazdığı gibi umum ve husus konusunda da bir eser yazmak istediğini, ancak bundan vazgeçip konuyu bu eserde ele aldığını söyler (a.g.e., I, 214); umum ve hususla ilgili özet bilgi verir (a.g.e., I, 224-232). Eser boyunca âyetlerin tefsirinde başta umum ve husus olmak üzere usul konularına değinir (meselâ bk. a.g.e., I, 273-276, 285-290, 295-296, 305-307; II, 42-46, 49-56, 239-242, 393-394; III, 30-31, 227, 330-332). Arapça dil ilimlerini öğrenmenin gerekliliğine tahsis ettiği bir başka eserinde şer'î hükümleri bilmede Arapça'nın önemine vurgu yapar, kendi döneminde bazı kimselerin dil eğitimini küçümsemesinden yakınır ve ictihad derecesinin taklidden daha üstün olduğunu, bu dereceye ulaşmak için dil ilimlerini bilmenin gerekliliğini belirtir. Fakihlerin fıkıh usulü bilmelerinin farz olduğunu, fıkıh usulünün kelâm, Arap dili ve bir ölçüde fürû bilgisine dayandığını söyler (eṣ-Ṣaʿḳatü'l-ġaḍabiyye, s. 266-279).

Modern dönemde Tûfî'nin tanınmasına yol açan yönü maslahatla ilgili görüşleridir. Tûfî maslahata riayeti fıkıh usulündeki delillerden biri, hatta muâmelât sahasında en muteberi olarak görmüş ve buna bağlı yeni bir ictihad metodu önermiştir. Nevevî'nin el-Erbaʿîn adlı eserinin şerhinde,

“Zarar vermek de zarara zararla mukabele etmek de yoktur” hadisini (İbn Mâce, “Aḥkâm”, 17) incelerken ortaya

koyduğu görüşlerin kendi döneminde ve sonrasında fazla yankı bulmadığı anlaşılmaktadır (Mustafa Zeyd, s. 161-164). Modern dönemde bu görüşler ilk defa Cemâleddin Kāsımî ve Reşîd Rızâ tarafından tanıtılmış, ilgili bölüm müstakil bir risâle halinde defalarca basılmış ve hacimli çalışmalara konu olmuştur. Maslahata itibar hususunda aşırı gidenlerin bayraktarı diye nitelenen Tûfî (M. Ebû Zehre, Mâlik, s. 311, 329-334) 713 (1313) yılında, yani tanınmış usul eserlerinden sonra ve el-İşârât’tan önce kaleme aldığı bu eserinde ileri sürdüğü görüşlere diğer eserlerinde atıf yapmamış, bu da söz konusu görüşünden dönmüş olabileceği şeklinde yorumlanmıştır (Mustafa Zeyd, s. 162). Buna karşılık maslahatla ilgili görüşleri arasında bir süreklilik ve gelişme bulunduğu ileri sürülmüştür (Opwis, s. 224). Son eseri olan el-İşârât’ta maslahat-ı mürsele dışında hadis şerhindeki maslahatla ilgili görüşlerine değinmemesi dikkat çekicidir. Öte yandan şerhteki ibâdât-âdât ayırımı ile icmâın meşruiyetine yönelik tartışma benzer ifadelerle orada da yer alır (el-İşârâtü’l-ilâhiyye, I, 214; II, 49-56).

Tûfî usul eserinde maslahat-ı mürselenin muteber bir delil olduğunu, maslahatları muteber, mülgā, mürsele gibi kısımlara ayırmanın gerekmediğini, şeriatın genelde maslahatlara itibar ettiğini söylemenin yeterli sayılacağını belirtir, “maslahî ictihâd” tabirini kullanır ve nasların umumunun maslahatla tahsisine cevaz verir (Şerḥu Muḫtaṣari’r-Ravża, III, 211, 214-217). Ancak maslahata riayet konusunda sonradan geliştirdiği metodoloji bu eserinde yer almaz. Maslahat-ı mürseleden daha kapsamlı olduğunu özellikle vurguladığı yeni metodunu açıkladığı hadis şerhinde (et-Taʿyîn, s. 239-280) maslahata riayetin şer‘î bir delil olduğunu ispatlamak üzere naslardan deliller getirir. Maslahatı “ibadet veya âdet olsun şâriin amaçlarına götüren sebep” şeklinde tarif eder ve onu şâriin kendi hakkı için kastettiği (ibadetler), yaratılmışların faydası ve durumlarını düzene koymak için kastettiği (âdetler) şeyler olmak üzere iki kısma ayırır. İbadetlerde ve had cezaları gibi mukadderattaki maslahat ancak şâri‘ cihetinden bilinebileceğinden bunlarda lafızlarda nakledilen hükümlere aynen uymak gerekir; öte yandan muâmelât vb.nde insanlar akıl ve tecrübeleriyle kendi haklarına dair maslahatı bilebileceklerinden diğer delillerle maslahat arasında teâruz bulunması ve aralarını cemetmenin mümkün olmaması

durumunda maslahata riayet tercih edilir. Zira şeriatın temel maksadı mükelleflerin maslahatlarını korumaktır, hükümler ise buna vesiledir. Tûfî maslahatın her yönden kat'î bir nasla teâruz halinde olamayacağı, has lafızla sabit hükümlerin bulunduğu yerlerde o hükümlerin esas alınacağı, maslahatın ise âm naslara tahsis ve beyan yoluyla takdim edileceği kanaatindedir. Şerhin girişinde saydığı on dokuz şer'î delil içinde en kuvvetli delillerin icmâ, nas ve maslahata riayet olduğunu söyleyen Tûfî maslahata riayetle diğer ikisi arasında karşılaştırma yapar. İcmâın her yönden kat'î ve maslahata riayet kadar kuvvetli olmadığını göstermek üzere icmâa yönelik itirazları sıralar; icmâı kabul etmeyenlerin bile maslahata riayeti kabul ettiğini ve Zâhirîler dışında maslahata itibar konusunda ittifak bulunduğunu ileri sürer. Naslara gelince bunları dört kısma ayırır. 1. Senedi mütevâtir, hükme delâleti sarih ise metin ve delâlet bakımından kat'îdir, fakat umum ve ıtlâk bakımından ihtimal vârittir; eğer bu yönlerden de kat'î ise maslahatla teâruzu mümkün ve vâki değildir; 2. Senedi mütevâtir, hükme delâleti ihtimalli; 3. Senedi âhâd ve delâleti sarih; 4. Âhâd ve ihtimalli olması seçeneklerinde ise naslar hep ihtimallidir. İhtimalli seçeneklerin tamamında teâruz halinde tahsis ve beyan yoluyla maslahata riayet takdim edilir. Tûfî burada hedefinin, mezheplerin içine düştüğü çatışmaya son verecek ve mükelleflerin halini düzene kavuşturacak bir çözüm bulmak olduğuna işaret eder (a.g.e., s. 251-273). Önerdiği metodun tamamlayıcı unsuru olarak hem ibadetler hem de muâmelâtta tercih hiyerarşisini ayrı ayrı inceleyen Tûfî, muâmelât vb.nde maslahatla diğer şer'î delillerin teâruzu halinde önce cem' metodunun uygulanacağını, bu mümkün değilse yukarıdaki hadis gereği maslahatın diğer delillere takdim edileceğini söyler. Zira bu hadis maslahata riayet ve zararı izâle konusunda hastır ve onun takdimi gereklidir.

Tûfî'nin bu görüşleri çeşitli açılardan eleştiriye uğramıştır. Zâhid Kevserî, onun ibadetlerle muâmelât arasında yaptığı ayırımın mesnetsizliğine vurgu yaparak muâmelât vb. konularda dayanağın maslahat olduğuna dair iddiaların şeriatın arzu ve hevesle değiştirilmesi anlamına geleceğini ileri sürer ve eğer maslahatla şer'î maslahatlar kastediliyorsa bunu öğrenmenin tek yolunun vahiy olduğunu belirtir (Maḳālât, s. 118-119, 332). Hallâf, maslahat-ı mürselenin nassın bulunmadığı alanda delil olarak kullanılmasına rağmen Tûfî'nin onu nassın bulunduğu alana taşımakla nasları yok etme ve mücerred re'ye dayalı olarak nas ve icmâı neshetme

kapısını açtığını, maslahatla hükmü teâruz eden naslara dair tek bir örnek dahi vermediğini söyler (Meṣâdirü't-teşrîʿ i'l-İslâmî, s. 101). Ramazan el-Bûtî de onun iddiasının maslahatın nas veya icmâa muhalif olmasını var saymak gibi vukuu tasavvur edilemeyecek muhal bir temel üzerine kurulduğunu, halbuki bir âyetin gerçek bir maslahata aykırılığının imkânsız olacağını, böyle bir varsayım yapılsa bile şeriatın sadece maslahata riayetin gerektirdiği şeylerden daha umumi olduğunu, bunun ise maslahatın şer'î hükümleri anlamakta yetersiz kalacağını gösterdiğini, ayrıca maslahatın nas ve icmâdan daha kuvvetli kabul edilmesinin maslahatın nas ve icmâdan müstakil bir delil olarak kabulünün bir ayrıntısı olduğunu söyler. Bûtî icmâın maslahat veya başka bir delille tahsis edildiğini hiç kimsenin söylemediğini, zira icmâ sabit olduktan sonra her yönüyle kesin bir delil haline geleceğini, nassın maslahat olduğu söylenen şeylerle tahsisinin mümkün görülmediğini, aksi halde tahsisle nesih arasında herhangi bir fark kalmayacağını ve herkesin tahsis iddiasıyla şeriattan ayrılabileceğini ileri sürer (Ḍavâbiṭü'l-maṣlaḥa, s. 209-213). Hüseyin Hâmid Hassân ise Tûfî'nin nazariyesinin esaslarını aklın maslahat ve mefsedeti idrakte bağımsız olduğu, maslahatın naslardan bağımsız şer'î bir delil sayıldığı, uygulama alanının muâmelât ve âdetlerle sınırlı bulunduğu, en kuvvetli şer'î delil olduğu şeklinde özetler ve Tûfî'nin maslahatın zannî naslara takdimini benimsediğine, kat'î naslarla teâruzunu ise imkânsız gördüğüne işaret eder. Hassân, Tûfî'nin maslahatlarda ihtilâfın olmayacağı ve icmâdan daha kuvvetli olduğu şeklindeki görüşünü eleştirir ve aksine, maslahatı reddedenlerin icmâı kabul etmesi sebebiyle icmâın daha kuvvetli olduğunu, maslahatı kabulde ittifak bulunmadığını, ayrıca maslahatı kabul ettiği söylenen imamların görüşünün maslahat-ı mürsele ile ilgili olması sebebiyle Tûfî'nin onlardan destek alamayacağını belirtir (Naẓariyyetü'l-maṣlaḥa, s. 529-568).

Yukarıdaki tenkitlerin yanı sıra Tûfî'nin nazariyesindeki çeşitli belirsizliklere dikkat çekilmiş, onun maslahattan tam olarak neyi kastettiğini açıklamadığı, kapsamını belirlemediği, görüşlerini teoride işleyip fıkhî örneklerle ortaya koymadığı ve

yaklaşımının basitliğine karşılık yeterince işlenmemiş olduğuna işaret edilmiştir (Mustafa Zeyd, s. 190; Wael b. Hallaq, s. 152; Opwis, s. 200, 241, 245; Tûfî'nin maslahatla ilgili görüşlerine dair genel bir değerlendirme için

ayrıca bk. MASLAHAT). Tûfî'nin görüşlerindeki belirsizliklerden biri maslahata riayet hakkında delil, sebep ve tarîka (metot) gibi farklı terimler kullanması, ayrıca onu şer'î maksat ve gaye yahut söz konusu hadisten ve diğer delillerden çıkarılan küllî bir kaide olarak gördüğü izlenimi vermesidir. Bunlar arasında ince bir ayırım yapmaması belirsizliği arttırdığı gibi şerhin sonlarına doğru maslahat-ı mürsele ile bu metodun karıştırılmamasını vurgulamasına rağmen şerhin başında saydığı on dokuz delil arasında maslahat-ı mürsele dışında maslahatla ilgili herhangi bir delile yer vermemesi, öte yandan maslahata riayetten delil olarak bahsetmesi ve on dokuz delil içinde en kuvvetli delillerin maslahata riayet, icmâ ve nas olduğunu söylemesi de bakış açısını belirsizleştirmektedir (Mustafa Zeyd, ek, s. 16-17, 29, 42, 43). Bir başka ifadeyle delil olarak görüyorsa maslahat-ı mürsele dışında ayrıca bir maslahata riayet delilinden bahsetmemesi, ictihad ve tercih metodu olarak görüyorsa icmâ ve nasla mukayesesi bir çelişki olacaktır.

Tûfî'nin maslahat nazariyesine yöneltilen belirsizlik eleştirisinin bir başka yönü bir şeyin maslahat oluşunun tesbiti hususudur. Tûfî, "Allah maslahatlarımızı âdeten bilmemiz için bir yol gösterdi" demekle yetinir (a.g.e., ek, s. 41) ve bütün maslahatları açık ve anlaşılır bularak maslahatlarla nasların teâruz edebileceğini var sayar. Bir şeyin maslahat olabilmesi için şâriin temel amaçları içine girmesi, kitap, sünnet ve kıyasa aykırı bulunmaması ve kendisinden daha önemli bir maslahatı iptal etmemesi şartı arandığına göre (M. Saîd Ramazan el-Bûtî, s. 119-272) bunlara muhalif bir hükmün maslahat diye adlandırılmasının bir çelişki sayılacağı, ayrıca maslahatın şâriin beyanlarından alınması durumunda söz konusu delilleri maslahatın değil onun dayandığı kitap, sünnet, icmâ, kıyas gibi delillerin tahsis etmesi gerektiği ileri sürülmüştür (ayrıca bk. Koca, İslâm Hukuk Metodolojisinde Tahsis, s. 272-278; I/1 [1996], s. 93-122). Hüseyin Hâmid Hassân da Tûfî'nin, özellikle maslahatların âdetler ve tecrübelere dayalı olarak akıl tarafından naslardan bağımsız bir şekilde bilinebileceği görüşünü benimsediğini söyleyip eleştiriler yöneltir. Ancak Tûfî'nin hüsün-kubuh meselesinde Mu'tezile ve felâsifeyi tenkit ettiği göz önünde bulundurulduğunda maslahatları şer'î ahkâmın dışında veya karşısında bir alan gibi algıladığına dair bir neticeye varmak mümkün değildir. Tûfî, Fahreddin er-Râzî ve Şehâbeddin el-Karâfî'de görüldüğü üzere hüsün-kubuhun üç anlamda kullanıldığını söyleyerek hüküm koyma

anlamında hüsün-kubuhun aklîliğini reddeder (Derʾü'l-ḳabîḥ, vr. 68b vd.). Bunun tabii neticesi, bir şeyin maslahat oluşunun bizzat şâriin beyanıyla yahut bu beyanlardan istikrâ yoluyla bilinebileceğinin kabul edilmesidir ve bu durumda, Kitap ve Sünnet'in lafızlarıyla onlardan elde edilen maslahatlar arasında bir teâruzun nasıl olabileceğini açıklamaması nazariyesinde müphem bir nokta halinde kalır. Ancak Tûfî, hüsün-kubuhun "kişilerin tabiatlarına uygun olup olmama" veya "kemale götürüp götürmeme" şeklindeki anlamlarını esas alıp muâmelâtla ilgili maslahatların günlük hayatta herkes tarafından ve ittifakla bilinebilir olduğunu var saymış görünmektedir. Aslında bu anlamda dünyevî maslahatların çoğunun aklen bilinebileceği İzzeddin İbn Abdüsselâm tarafından da ifade edilmiştir (Ḳavâʿidü'l-aḥkâm, I, 4, 8). Tûfî'nin ondan ayrıldığı husus, İbn Abdüsselâm'ın yaptığı gibi maslahattan ne anladığını ayrıntılı biçimde ortaya koymaması ve maslahata riayeti en güçlü delil olarak kabul etmesidir.

Tûfî'nin bu görüşünde müphem kalan bir başka husus da onun has kabul ettiği yukarıdaki hadisle âm naslar arasındaki zaman ilişkisidir. Tahsisle nesih arasındaki farkı belirtmek için Hanefîler hâssın âm nassa eş zamanlı (mukārin) olmasını, cumhur ise hâssın en azından söz konusu âm nas ile amel edilmeye ihtiyaç duyulduğu andan sonra gelmiş olmamasını şart koşmuştur. Bu iki yaklaşıma göre husus delilinin âmmın beyanına ihtiyaç duyulduğu zamandan önce gelmesi gerekir. Halbuki Tûfî'nin iddiaları arasında tahsis delilinin zamanıyla ilgili bir açıklama bulunmamaktadır. Dolayısıyla o, maslahata riayetin âmma sadece tahsis ve beyan yoluyla takdim edileceğini belirterek bu işlemin adına tahsis demiş olsa bile (et-Taʿyîn, s. 236-237, 277, 280) bu durum maslahata riayetin tahsisi değil maslahatın âm nassı neshetmesi veya bu maslahatın dayandığı delillerin tahsisi anlamına gelecektir. Âyet ve hadisleri nesheden delillerle ilgili şartlara bakıldığında bunlar arasında maslahata riayet prensibi bulunmadığı gibi bu prensibin çıkarıldığı savunulan hadisin de nâsih olabilmesi için onun neshedilenden (mensuh) sonra gelmiş olması gerekir. Halbuki burada, söz konusu hadisin hangi âm naslardan sonra gelip de onları neshettiğine dair bir bilgi bulunmamaktadır. Ayrıca maslahata riayet prensibinin zaman içerisinde hangi naslarla çatışacağı belli olmadığına göre burada mensuh olarak kabul edilecek nasların da nitelik ve nicelikleri bilinmemektedir.

Tûfî’nin nazariyesi kendi döneminde yaygın olan maslahat, küllî kaideler ve şer‘î makāsıda dair görüşlerden yola çıkılarak yeni bir metodoloji ortaya konulması yönünde bir teşebbüstür. İçerdiği müphemlikler ve ifade edilişindeki aşırılıklar dolayısıyla bu teşebbüste tenkide açık hususlar mevcuttur. Ancak modern dönemdeki ictihad ve reform arayışları çerçevesinde Tûfî’nin nazariyesi onun zihin dünyasında bulunmayan bir bağlamda ele alınmış ve tartışmaların çoğu aslında bu modern yorumlar çerçevesinde yürütülmüştür. Halbuki usul eserleriyle birlikte hadis şerhindeki görüşleri incelendiğinde onun şer‘î delillere ve lafızlara itibar etmeme, keyfî bir maslahat yorumuyla şer‘î hükümleri işlevsiz kılma gibi bir anlayışla hareket etmediği görülür. İbadetler ve âdetler arasında yaptığı ayırım o dönemde birçok usulcüde görülür ve aslında ta‘lîl edilebilen ve edilemeyen naslar arasında ayırım yapmanın bir başka ifadesidir. Kelâmcıların usul anlayışında olduğu gibi âm lafızların delâletini zannî ve ihtimalî görerek maslahatın bilinebildiği hususlarda nasları maslahata uygun biçimde yorumlama, böylece mezheplerin aşırı yorum, kıyas ve tahrîc yoluyla daralttığı alanı genişleterek şeriatın tatbikinde ve sorunların çözümünde kolaylık sağlama şeklinde bir tavır sergilediği, bu noktada Karâfî’nin fıkhî yaklaşımlarına benzer bir tavır ortaya koyduğu görülür. Fıkhın küllî kaidelere bina edilmesini savunan, emir ve nehyin maslahat ve mefsedete tâbi olduğunu, fakat bunun Mu‘tezile’nin öne sürdüğü gibi aklî vücûb gereği değil Allah’ın lutuf ve fazlının bir sonucu olduğunu belirten Karâfî’ye benzer şekilde Tûfî de maslahata riayetin Allah’ın lutfu sonucu olduğunu vurgular. Tûfî, Karâfî’nin, “Kulun hakkı maslahatlarıdır” ifadesine (Şerḥu Tenḳīḥi’l-fuṣûl, s. 80) benzer ifadeler kullanır (Mustafa Zeyd, ek, s. 48). Tûfî’nin görüşlerini değerlendirirken hüsün-kubuh, şer‘î deliller, umum-husus ve maslahatla ilgili görüşleri başta olmak üzere bütün usul görüşlerinde Karâfî’nin ve Âmidî’nin büyük

etkisinin bulunduğunu göz önünde bulundurmak gerekir. Bir bakıma o, Karâfî’nin başlattığı maslahatı kıyastan ayırma yönündeki süreci tamamlamış ve maslahat düşüncesini bir adım daha ileriye götürmüştür (Opwis, s. 242). Öte yandan Tûfî’nin farklı düşündüğü husus, icmâı bir yandan kat‘î bir delil olarak nitelendirirken bazı açılardan zannî ve naslardaki âm lafızlar gibi tahsise elverişli görmesi, maslahatı her cüz’î meselede kendisine şahit getirilmesine gerek olmayan geçerli bir delil şeklinde vazetmesi ve kıyasın unsuru olmaktan çıkarıp deliller

hiyerarşisinde en üst noktaya yerleştirmesidir. Bu yönüyle onun nazariyesi maslahat düşüncesinin sunduğu imkânları en uç noktaya taşımakta, basit fakat ihtilâfları sona erdirme hedefine ulaşmayan yeni bir bakış açısı ortaya koymaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Tûfî, ʿAlemü'l-ceẕel fî ʿilmi'l-cedel (nşr. W. Heinrichs), Wiesbaden 1408/1987, s. 4, 243; a.mlf., Şerḥu Muḫtaṣari'r-Ravża (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî), Beyrut 1407-10/1987-90, tür.yer.; ayrıca bk. neşredenin girişi, I, 9-51; a.mlf., eṣ-Ṣaʿḳatü'l-ġaḍabiyye fi'r-red ʿalâ münkiri'l-ʿArabiyye (nşr. Muhammed b. Hâlid el-Fâzıl), Riyad 1417/1997, s. 266-279; a.mlf., et-Taʿyîn fî şerḥi'l-Erbaʿîn (nşr. Ahmed Hâc M. Osman), Beyrut-Mekke 1419/1998, s. 234-280; a.mlf., el-Bülbül fî uṣûli'l-fıḳh (nşr. Saîd Muhammed el-Lahhâm), Beyrut 1420/1999, s. 8; a.mlf., el-İşârâtü'l-ilâhiyye ile'l-mebâḥiṡi'l-uṣûliyye (nşr. Ebû Âsım Hasan b. Abbas b. Kutb), Kahire 1423/2002, tür.yer.; a.mlf., Derʾü'l-ḳabîḥ fi't-taḥsîn ve't-taḳbîḥ, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2315, vr. 64b-147b; İzzeddin İbn Abdüsselâm, Ḳavâʿidü'l-aḥkâm, Beyrut, ts. (Dârü'l-ma'rife), I, 3-8; Şehâbeddin el-Karâfî, Şerḥu Tenḳīḥi'l-fuṣûl, Beyrut 1424/2004, s. 80; İsmail Hakkı İzmirli, İlm-i Hilâf, İstanbul 1330, s. 100-105; M. Ebû Zehre, Mâlik: Ḥayâtühû ve ʿaṣrüh ârâʾühû ve fıḳhüh, Kahire 1952, s. 311, 329-334; a.mlf., İbn Ḥanbel: Ḥayâtühû ve ʿaṣrüh ârâʾühû ve fıḳhüh, Kahire 1981, s. 316; Mustafa Zeyd, el-Maṣlaḥa fi't-teşrîʿi'l-İslâmî ve Necmüddîn eṭ-Ṭûfî, Kahire 1954, s. 113-191, ek, s. 2-48; M. Reşîd Rızâ, Yüsrü'l-İslâm ve uṣûlü't-teşrîʿi'l-ʿâm, Kahire 1375/1956, s. 69-75; M. Zâhid Kevserî, Maḳālât (nşr. Râtib Hâkimî), Humus 1388, s. 118-119, 332; Abdülkādir Bedrân, el-Medḫal ilâ meẕhebi'l-İmâm Aḥmed b. Ḥanbel (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî), Beyrut 1401/1981, s. 404, 460-461, 463, 466; Hüseyin Hâmid Hassân, Naẓariyyetü'l-maṣlaḥa fi'l-fıḳhi'l-İslâmî, Kahire 1981, s. 529-568; Abdülvehhâb Hallâf, Meṣâdirü't-teşrîʿi'l-İslâmî fîmâ lâ naṣṣa fîh, Küveyt 1402/1982, s. 96-103; M. Saîd Ramazan el-Bûtî, Ḍavâbiṭü'l-maṣlaḥa fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye, Beyrut 1982, s. 119-272 vd.; Abdallah M. al-Husayn al-Amirî, at-Tufi's Refutation of Traditional

Muslim Juristic Sources of Law and His View on the Priority of Regard for Human Welfare as the Highest Legal Source or Principle (doktora tezi, 1982), University of California; M. Mazhar Bekā, Muᶜcemü'l-uṣûliyyîn, Mekke 1414, II, 127-129; Nazly Hanum Lubis, Al-Tûfî's Concept of Maslahah: A Study in Islamic Legal Theory (yüksek lisans tezi, 1995), McGill University, s. 104-108; Ferhat Koca, İslâm Hukuk Metodolojisinde Tahsis, İstanbul 1996, s. 272-278; a.mlf., İslam Hukuk Tarihinde Selefî Söylem: Hanbelî Mezhebi, Ankara 2002, s. 94, 170-171, 226, 242-243, 247, 257; a.mlf., "İslâm Hukukunda Maslahat-ı Mürsele ve Necmeddin et-Tûfî'nin Bu Konudaki Görüşlerinin Değerlendirilmesi", İLAM Araştırma Dergisi, I/1, İstanbul 1996, s. 93-122; Wael b. Hallaq, A History of Islamic Legal Theories, Cambridge 1997, s. 150-152, 185; F. M. Maria Opwis, Maṣlaḥa: An Intellectual History of A Core Concept in Islamic Legal Theory (doktora tezi, 2001), Yale University, s. 194-245; M. Hamed el-Garâyibe, el-İmâm Süleymân eṭ-Ṭûfî el-Ḥanbelî uṣûliyyen ve faḳīhen, Amman 1425/2005, s. 211-222; Mehmet Dirik, Tûfî'ye Göre İslam Hukuk Metodolojisinde Maslahat (doktora tezi, 2005), Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Ali Tülü, Tûfî'nin Maslahat Anlayışı (yüksek lisans tezi, 2006), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 115-139; Ali Pekcan, "Necmuddîn Tûfî'nin Maslahat Risalesi", Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi, III/1 (2003), s. 267-313; Ali b. İbrâhim b. el-Kusayyir, "Menhecü'ṭ-Ṭûfî fî taḫrîci'l-fürûᶜi'l-fıḳhiyye ᶜale'l-uṣûli'l-luġaviyye min kitâbihi'ṣ-Ṣaᶜḳati'l-ġaḍabiyye fi'r-red ᶜalâ münkiri'l-ᶜArabiyye", ed-Dirᶜiyye, X/37-38, Riyad 1428/2007, s. 359-430; Saim Kayadibi, "Al-Ṭūfī-Centred Approach to al-Maṣlaḥah al-Mursalah (Public Interest) in Islamic Law", İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, sy. 10, Konya 2007, s. 71-95.

Ferhat Koca

TUĞ

Türk devletlerinde siyasî ve askerî otoriteyi temsil eden bayrak ve sancak benzeri alâmet.

Türk tarihinde tuğ hükümranlık ve bağımsızlık anlamları taşıyan, bayrak, sancak, alem gibi askerî ve siyasî bir güç ve yetki işaretidir. İslâmiyet'in kabulünden önceki devirlerde sancakla beraber ve aynı makamda kullanılır, bayrakla birlikte ordu ve birliklerin önünde taşınarak yol gösterir. Tuğ kaynaklarda tepesine at kuyruğu bağlanmış, ucuna altın yaldızlı top geçirilmiş, mızrak türünden bir alâmetin adı olarak açıklanır. Önceleri Çinliler ile Türkler'ce kutsal sayılan uzun tüylü yak öküzünün kuyruğundan yapılırken sonradan at kuyruğundan yapılmaya başlandığı, Osmanlı döneminde tuğların daima at kuyruğundan olduğu, hanlık alâmeti şeklinde eski Türkler'de, Çinliler'de ve Hintliler'de görüldüğü belirtilir. Ayrıca bazı kaynaklarda bir savaş alâmeti veya aleti şeklinde geçer. Başları at kıllarıyla süslenmiş gönderlere takıldığı, Çin'deki rahip tuğları ile şamanların perçemli tuğları birer baston gibi iken savaş tuğlarının gönder ve sırıklarının çok uzun olduğu, bu sebeple çok uzaklardan görülebildiği ifade edilir.

Şekil bakımından tuğu ön plana çıkaran özellik yak ya da at kılıdır. Yak yabani bir sığır türüdür, asıl vatanı Tibet kabul edilir. Vahşi ve ürkütücü olan bu tür Orta Asya Türk yurtlarında evcilleştirilmiş yumuşak ve uzun tüylü bir hayvandır. Kutuz, kotuz, hotuz gibi adlarla da anılan ve bozkır şartlarında yaşayabilen güçlü bir tür olduğundan Türk mitolojisinde hayvan-atalar grubunda yer almış ve kutsal sayılmış, gök unsurlarıyla ilişkilendirilmiştir. Zaman içinde kotuz yerine at kılı ve perçemlerinin kullanılması da eski Türk inanışlarıyla ilgilidir. Şamanı gökyüzüne taşıyan binek hayvanı niteliğiyle at kutsal bir hayvandır. Bu sebeple kuyruk ve perçem kılları da kutsal sayılmış ve bununla ilgili ritüeller geliştirilmiştir. Atın bu özelliği İslâmiyet'in kabulünden sonra müslüman Türk toplulukları tarafından cihadla alâkalı olarak İslâmî inanışa uyarlanmıştır.

Kâşgarlı Mahmud'un sözlüğünde tuğ, davul (kös), bayrak aynı anlama

gelmekte ve bağımsızlık alâmeti kabul edilmektedir. Kutadgu Bilig'de, "Gök gürledi, vurdu nevbet tuğu, şimşek çaktı, hakanın tuğunu/bayrağını çekti" denir. Burada toplanma ve birlik olmaya çağıran nöbet davulu kösle tuğ ve bayrak aynı bütünün parçaları şeklinde bağımsızlığı belirtmektedir. Davul/kös, tuğ ve bayrak yine bağımsızlık timsali olarak mehterde yer almaktadır. Mehter takımının büyüklüğü takımdaki tuğların sayısına bağlıdır; bir, üç, beş, yedi, dokuz kat mehter diye anılır. Dokuz ve yedi kat mehterlere "mehterhâne-i hâkānî" denir. Kâşgarlı Mahmud'un eserinde geçen "dokuz tuğluk han" ifadesinden hanların dokuz tuğu olduğu anlaşılmaktadır.

Türk kültüründe gerek duvar ve kaya resimlerindeki tasvirlerden gerekse yazılı kaynaklardan ve efsanelerden tuğ ile davul/kös/tabl arasında tarih boyunca hamâsî bir bağ kurulur. Semerkant/Efrâ-siyâb sarayı duvar resimlerindeki bir sahne tarihî ve ikonografik açıdan önemlidir. VI-VIII. yüzyıllara tarihlenen, Göktürkler'e ait bu resimlerden birinde aslan lakabıyla bilinen, Çinliler'in T'amon-Chulo (605-616) dedikleri kahraman tasvir edilmiştir. Burada ortadaki hükümdarın al bayrağı olmak üzere dikilmiş on bir tuğun kotuz olduğu, daha uzun olan at kuyruğu tuğundan farkedilebildiği, tuğların önünde boynuzlu maskelerle süslenmiş davulların durduğu görülür. Diğer bir resimde ise belki T'amon-Chulo olabilecek bir süvarinin eyerinde al bayrağa bağlı bir ak-kotuz tuğu dikilidir. Türkler'de kotuz tuğunu tasvir eden birçok eser vardır. Bunlar arasında, Göktürkler'in doğudaki merkezi olan Ötüken dağlarında bir kaya üstünde kotuz tuğu taşıyan atlı alplerin resimleri özellikle dikkat çeker. Karluk dönemine (766-840) atfedilen bir gümüş tabakta ve Kâbil'deki Türk-Şâhî sülâlelerinin bir sikkesinde kotuz tuğu görülür (Esin, s. 186-187). Alp mezarlarına dikilen tuğun dinî anlamı üzerinde de durulur. Uygur resimleri ise tuğun Budizm ile alâkasını tasvir eder. Buda muhafızları ak kotuz kuyruğundan yelpaze tutarlar. Kuzey yönü gözcüsü sayılan kuzeyin simgesi, hilâlden hâlesi olan Alp-Tanrı Basaman'ın tuğu ise yine kuzeye atfedilen kara renkte gösterilmiştir. Kutsal sayılan kotuz ongun ve tamga şeklinde sikkelerde de kullanılmıştır.

Uygur devrinde yazılmış Oğuz Kağan destanında geçen, "Güneş tuğumuz, gök de otağımız olsun" ifadesi Oğuz Kağan'ın kendi soyuna ve nesline buyruğu gibidir. Burada otağların önüne yüksek gönderlere takılı olarak

dikilen tuğla dünyayı ısıtan ve aydınlatan güneş eş koşulmuştur. Öte yandan ünlü Türk destanı Manas'ta, "Kızıl tuğun dibini yere sançınız, başını göklere yayınız" yazılıdır. Destanın bu bölümünde, tuğ bayrakla aynı anlamda değerlendirilip yüceliğini vurgulamak için topraktan gökyüzüne kadar uzandığı ve iki dünyayı birleştirdiği belirtilmek istenmiştir. Moğollar'da da Cengiz Han'ın hanlık alâmeti tuğ ve davuldu. Bunların korunmasına büyük önem verilirdi. Timurlular döneminde öncüler fethedilen kale burçlarına tuğlarını dikerlerdi. Eski Türkler'de aynı makamda kullanılan tuğ veya sancakların gönderlerinin tepesinde hâkimiyet unsuru sayılan çeşitli semboller bulunmaktaydı. Bunlar hayvan totemler ve göksel simgeler biçimindeydi. Bu tuğ tepelikleri kurt, kartal, şahin, yaban keçisi, ay, güneş gibi semboller yanında mızrak ucu şeklinde de olabilirdi. İslâmî döneme geçildiğinde özellikle Osmanlı devrinde hilâl, evren/güneş/dünyayı temsil eden küre, mızrak ucu biçiminde tuğ tepelikleri kullanılmıştır. Tuğların ucunun mızrak ucu şeklinde olabildiğini gösteren örnekler gerektiğinde silâha dönüştürüldüklerini düşündürür.

İlk Osmanlı kroniklerinde Osman Gazi'ye bağımsızlık alâmeti olarak Selçuklu sultanı tarafından gönderilenler içinde tuğ da vardır. Bu durum davul/kös veya tabl ve alemle birlikte önemli bir sembol niteliğini Osmanlılar döneminde sürdürdüğünün işaretidir. Osmanlılar'da padişahların tuğlarını taşıyan görevliler kapıkulu süvarilerinin Silâhdar bölüklerine mensup Tuğciyân-ı Hâssa birliğindendi. Birliğin başına "ser-tuğciyan" denilirdi. Padişah ve büyük devlet adamlarının tuğlarına genelde "tûğ-ı hümâyun" adı verilirken tuğ sahiplerinin kendilerine verilen tuğ sayısına bağlı şekilde devlet hazinesine ödedikleri vergiye "tûğ-ı hümâyun câizesi" denilmekteydi. Osmanlı hâkimiyetini kabul eden beylerle voyvodalara yetki ve rütbe alâmeti olarak tuğ verilir, bunun karşılığında hazineye intikal eden bir miktar para tahsil edilirdi.

Hükümdarlık, vezirlik, beylerbeyilik, sancak beyliği gibi görev ve memuriyet işareti sayılan tuğların sayısı vazifenin derecesine ve ehemmiyetine göre değişirdi. Osmanlılar'da genelde padişahın yedi, sadrazamların beş, vezirlerin üç, beylerbeyinin iki, sancak beylerinin ve mirlivâların birer tuğu bulunurdu. XVII. yüzyılın ikinci yarısına ait Marsigli'nin eserinde yayımladığı gravürde açık arazide kurulmuş çift direkli bir vezîriâzam otağı görülür. Sokaklara ayrılmış otağın avlusunun

giriş kapısı önünde sadrazamlığı temsilen beş adet tuğ dikilidir. Devlet törenlerinde, seferlerde veya bir savaş tâlimi sayılan sultanların ava çıkış merasimlerinde hiyerarşik diziliş içinde tuğlar da yer alırdı. Yürüyüş sırasında bir görevli tarafından taşınan tuğlar konaklama ve savaş düzeninde ait oldukları birliklerin önüne ve yere dikilirdi. Bu muntazam diziliş ordunun tertibini gösterirdi. Buna bağlı olarak serdar, uzun gönderleriyle ve aidiyetlerini belirten sayılarıyla ilk bakışta farkedilen tuğları görüp uzaktan orduyu sevk ve idare edebilirdi. Her sipahi bölük ağasının bir tuğu bulunurdu.

Osmanlı Devleti'nde ordunun sefere çıkması kararı alınınca padişah tuğları da (özellikle zafer görmüş iki tuğ) meydana çıkarılırdı. Sefer süresince ilk konak alanına götürülür ve burada otağ-ı hümâyunun önüne dikilirdi. Padişah ilk konaklama yerine ulaştığında bir sonraki konaklama yerini hazırlayacak, çadır mehteri denilen otağ-ı hümâyunu kurmakla görevli birlik tûğ-ı hümâyunlardan ikisini alarak ikinci konaklama yerini hazırlamak üzere yola çıkardı. Daha önceden belirlenen bu alana vardıklarında ordugâhla birlikte sultan çadırını da kurar ve önüne bu iki tuğu dikerdi. Bu uygulama son konaklama yerine kadar tekrarlanırdı. Savaş alanına en yakın son konak yerine varıldığında iki padişah tuğu sınıra kadar önde giderdi. Bu tuğlar savaşın neticesine göre zafer görmüş olarak geri dönerdi.

Almanya'da Haiderberg Karlsruhe Müzesi'nde bulunan XVII. yüzyıla ait bir Osmanlı tuğunun Viyana muhasarasında Avusturyalılar'ın eline geçtiği kabul edilir. Tuğun ahşap bir gönder üzerinde beyaz, sarı, kırmızı ve yeşil renklerle boyalı at kılları ile süslenmiş olduğu görülür. Tepelik kısmı muntazam kesilmiş perçemler ve bunların altına bağlanmış uzun saçaklar şeklinde at kuyrukları ve gövdeyi saran dokuma desenli geometrik motifleriyle

renkli bir örnektir. Tuğ saçaklarının başlangıç yerinde tombak bilezik ve bundan sarkan iki halka sallanmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Marsigli, Osmanlı İmparatorluğunun Askeri Vaziyeti, tür.yer.; Mahmud Şevket Paşa, Osmanlı Teşkilât ve Kıyâfet-i Askeriyyesi, İstanbul 1325, I, 38; Uzunçarşılı, Saray Teşkilâtı, s. 243, 275; Bahaeddin Ögel, Türk Kültür Tarihine Giriş: Türklerde Tuğ ve Bayrak, Ankara 1984, s. VIII-IX, 1, 3, 7; a.mlf., "Tuğ", İA, XII/2, s. 1-5; E. Petrasch v.dğr., Die Karlsruher Türkenbeute, München 1991, s. 77; Emel Esin, Türklerde Maddi Kültürün Oluşumu, İstanbul 2003, s. 186-187, rs. 185, 198-201; Yaşar Çoruhlu, Türk Mitolojisinin Ana Hatları, İstanbul 2010, s. 162-163, 166; Tülin Çoruhlu, "Savaş ve Sanat", P Sanat Kültür Antika, sy. 30, İstanbul 2003, s. 80-86, 95; Pakalın, III, 522-523.

Tülin Çoruhlu

TUĞLUKÂBÂD

(تغلق آباد)

Tuğluklular döneminde Delhi yakınında kurulan şehir.

Afganistan'ı ele geçiren Çağataylılar'ın Hindistan'a akın yapmaları ve Delhi'yi iki defa abluka altına almaları Delhi Türk sultanlarını müstahkem kale-şehirler kurmaya sevketmiştir. Melik Gazi unvanıyla tanınan Tuğluklu hânedanının kurucusu Gıyâseddin Tuğluk'un (1320-1325) Yeni Delhi'nin yaklaşık 15 km. güneydoğusunda kurduğu Tuğlukâbâd şehri de bunlardan biridir. Tuğlukâbâd'ın mimarı, aslen Anadolulu bir kumandan olan, şahne-i imâret Melikzâde Ahmed b. Ayaz-ı Rûmî'dir. Arkeolojik buluntulara ve kaynakların verdiği bilgilere göre şehirde halkın temel ihtiyaçlarını karşılayabilecek su ve yiyecek depoları, alışveriş merkezleri, camiler, evler, hükümdar sarayı, çevgân alanları, tören ve toplantı yerleri, surlar ve istihkâmlar bulunuyordu. Bu tarz şehirlerden ilki, Delhi Türk Sultanı Alâeddin Halacî tarafından 1303 yılında kurulan Delhi yakınlarındaki Sîrî'dir. Ancak bu şehirden günümüze birkaç duvar yıkıntısı dışında hiçbir şey kalmamıştır. Tuğlukâbâd ise aynı amaçla tesis edilen şehirlerin zamanımıza en iyi korunarak ulaşanıdır. İlk kuruluşunda Delhi'den ayrı bir şehir gibi olan Tuğlukâbâd, Delhi'nin çok hızla büyümesi sonucunda bu şehrin sınırları içinde bir semt durumuna geldi.

İbn Battûta'ya göre Tuğlukâbâd'ın kuruluş sebebi, Halacîler'den Kutbüddin Mübârek Şah'ın Melik Gazi Tuğluk'a bir gün sultan olması halinde yeni bir şehir kurmasını tavsiye etmesidir. Bununla birlikte o dönemde Hindistan hükümdarları arasında yeni başşehir inşası eğilimi yanında Tuğlukâbâd'ın yeni bir hânedanın kuruluşunun göstergesi olduğunu da göz önünde bulundurmak gerekir. Tuğlukâbâd'ın Gıyâseddin'in saltanatının ilk iki yılı içinde tesis edildiği anlaşılmaktadır. Nitekim Berenî, 721 (1321) yılı olaylarından bahsederken genel kabullerin hâlâ Sîrî'deki Halacîler'in sarayında yapıldığını, ancak Varangal'ın yeniden fethinin (723/1323) hem Sîrî'de hem Tuğlukâbâd'da kutlandığını belirtmektedir. Dolayısıyla Tuğlukâbâd'ın 1323'te başşehir olduğu ve Sultan Gıyâseddin, emîrler,

melikler, âlimler ve devlet ricâlinin burada evler yaptırıp oturmaya başladıkları anlaşılmaktadır.

Şehir, Gıyâseddin Tuğluk Şah'ın ölümünden sonra kısa bir süre daha devlet merkezi olarak kaldı. Muhammed Şah Tuğluk, babasının veliahdı sıfatıyla Tuğlukâbâd'da tahta oturdu. Fakat kırk gün sonra Delhi'ye gitti ve âdete uygun biçimde eski sarayda tahta çıktı. Ardından saray ve hükümet binalarının bulunduğu Tuğlukâbâd'a kısa bir süre için geri döndü (725/1325). Muhammed Şah, bastırdığı bilyon (alaşım) paraları tedavülden kaldırmak istediğinde bunları altın ve gümüş paralarla değiştirme işini de Tuğlukâbâd'da gerçekleştirdi.

Tuğlukâbâd, Muhammed Şah Tuğluk'un tahta çıkmasından sonra önemini kaybetmeye başladı. Onun ilk icraatlarından biri babasının sarayını terketmek ve kendisine başka bir saray yaptırmak oldu. Şüphesiz bu davranışı kendisinden önceki sultanların ve babasının uyguladığı bir âdetti. Muhammed Şah Tuğluk, Tuğlukâbâd'ın dışında Âdilâbâd şehrini inşa ettirdi. Ardından yeni yaptırdığı Cihanpenâh'a taşındı. Başşehrin Devâgirî'ye (Devletâbâd) taşınmasından sonra Delhi'ye ve Cihanpenâh'a döndüyse de Tuğlukâbâd'da oturmadı. İbn Battûta'nın seyahati esnasında Tuğlukâbâd artık başşehir değildi, fakat eski ihtişamından henüz bir şey kaybetmemişti. Ayrıca şehirde kiremitleri altınla yaldızlanmış, göz kamaştırıcı görkemli bir köşk vardı. Rivayete göre Tuğluk Şah bu saraydaki havuzun içinde altın eritmiş ve havuz tek parça altına dönüşmüştü. Fîrûz Şah Tuğluk ise (1351-1388) Delhi'yi imar ettirdi ve yeni binalar yaptırdı. Ancak Tuğlukâbâd bu imar çalışmaları içinde yer almadı. Fîrûz Şah da kısa süre sonra Delhi'nin bir başka bölümünde yaptırdığı Fîrûzâbâd'a taşındı. Böylece Tuğlukâbâd kaderine terkedildi.

Tuğlukâbâd'dan günümüze sağlam olarak ulaşan tek yapı şehrin dışında bulunan Gıyâseddin Tuğluk Şah'ın türbesidir. Şehir üç müstahkem bölgeye ayrılmıştır: Aşağı şehir (pâyîn-şehr), yukarı şehir (bâlâ-şehr) ya da kale (hisâr) ve saray. Şehir bu yapısıyla İslâmî-Horasânî tarzda olup planı Tûs, Nîşâbur ve Büst şehirlerine benzemektedir. Şehrin kurulduğu arazi muson yağmurları mevsiminde suyun toplandığı

havza ile çevrili bir tepedir. Birçok su bendinin inşasıyla şehrin güneyinde kalan arazi büyük bir göl haline getirildi. Sultan Gıyâseddin, türbesini bu gölün ortasında yaklaşık 300 metrelik bir geçit yolla kaleye bağlı suni bir adanın üzerine yaptırdı. Tuğlukâbâd'ın çevresi yaklaşık 6 km. uzunluğunda, şehirdeki ana caddeler 2 kilometreden biraz kısadır. Şehrin dış hatları geometrik formda olmayıp kayalık tepenin sınırlarını takip ettiğinden girintili çıkıntılı yamuk biçimindedir. Şehir, üzerinde büyük yuvarlak kulelerin bulunduğu sağlam duvarlar tarafından korunmaktadır. On ikisi dışa açılan, ikisi dış kale ile şehir arasında, biri de dış kaleyi iç kaleye bağlayan olmak üzere toplam on beş kapısı vardır. Bunlara Muhammed Şah Tuğluk'un kendi sarayına giriş için yaptırdığı Âdilâbâd Kapısı da eklenirse bu sayı on altıya çıkar. Günümüze iyi durumda ulaşan Andheri Kapısı dışındaki bütün kapılar haraptır. Şehrin inşasında gereken taşlar yine şehrin kurulduğu yerden sağlanmış, kale ve iç kaledeki bazı taş ocakları su deposu haline getirilmiştir.

Surların yapımında kullanılan taşlar büyük ebattadır ve ortalama 50 × 50 × 200 cm. boyutlarındadır. Surların kalınlığı çeşitlilik gösterir. Bazı yerlerde doğrudan sarp kayalar üzerine yapılan duvarlar oldukça incedir; ancak diğer yerlerde surların kalınlığı 10 metreyi bulmaktadır. Surların yüksekliği dış ve iç kalenin bazı bölümlerinde 30 metreye ulaşmaktadır. Fakat ortalama yükseklikleri 10-15 m. arasındadır. Hem surlar hem kuleler dıştan ve kale alanında temelden yukarı doğru meyilli olup üç katlı bir savunma sistemine sahiptir. İlk katın çok keskin bir eğimi vardır; 12 m. yüksekliğinde, 2 metreden daha geniştir ve bütün kale ile iç kaleyi çevreler. Bu güçlü savunma sistemi kaleye heybet vermektedir. İç kale sultana ait özel binaların yer aldığı en sağlam bölümdür. İç kalenin tek kapısı dış kaleye açılan batı duvarının ortasında bulunmaktadır. Bundan başka muhtemelen gizli yollarla çıkışa giden küçük bir kapı daha vardır. İç kaledeki en belirgin yapı hemen hemen ortada yer alan Cihannümâ adlı köşktür. Planı kare şeklinde bir platform üzerinde basamaklı bir piramit formunda olup etrafı saray yapılarıyla çevriliydi. İç kalede su ihtiyacını karşılamak üzere bir sarnıç, ayrıca küçük bir mescid bulunuyordu. Tuğlukâbâd'da 180 × 120 m. boyutlarında sarayın avlusuna bakan geniş bir meydan vardı. Burası çevgân alanı değil büyük ihtimalle törenler ve saray toplantıları için kullanılıyordu. Bu mimari özellikleriyle Tuğlukâbâd, Hindistan'da sonraki tarihlerde inşa

edilen kale-şehirlere örnek olmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Berenî, Târîḫ-i Fîrûz Şâhî (nşr. Seyyid Ahmed Han), Osnabrück 1981, s. 449-450, 456, 476; İbn Battûta, Seyahatnâme (trc. M. Sait Aykut), İstanbul 2004, II, 612, 644; Seyyid Ahmed Han, Âs̱ârü'ṣ-ṣanâdîd, Leknev 1876, s. 19-20; M. Shokoohy-N. Shokoohy, "Tughluqābād, The Earliest Surviving Town of the Delhi Sultanate", BSOAS, LVII/3 (1994), s. 516-550; K. A. Nizami, "Delhi", DİA, IX, 126.

S. Haluk Kortel

TUĞLUKLULAR

Delhi’de hüküm süren Türk-İslâm hânedanı (1320-1414).

Hânedanın kurucusu Gıyâseddin Tuğluk, Sind ile Türk ülkeleri arasında kalan dağlık Karavna bölgesi Türkler’indendir. Alâeddin Halacî devrinde (1296-1316) Hindistan’a gelerek sultanın Sind ve Mültan valisi olan kardeşi Uluğ Han Elmas’ın hizmetine girdi, ordunun yaya ve atlı sınıflarında yer aldıktan sonra emirliğe yükseldi. Moğollar’a karşı yapılan savaşlarda gösterdiği başarılar neticesinde ün kazandı ve “Melik Gazi” unvanıyla anılmaya başlandı. Uzun yıllar kuzeybatı sınırı eyaletlerinden Dipâlpûr, Sâmâna ve Mültan’ın idareciliğini yürüttü ve Kutbüddin Mübârek Şah’ın hükümdarlığı sırasında (1316-1320) aynı görevi sürdürdü.

Saltanat nâibi Hüsrev Han 720’de (1320) Kutbüddin Mübârek Şah’ı öldürerek tahta çıktı. Mühtedi bir Hindu olan Hüsrev Han ülkede Hinduluğun yeniden üstünlük kazanması için girişimlerde bulundu. Melik Tuğluk ona tâbi olmayı reddetti ve İslâm hâkimiyetini yeniden sağlamak amacıyla emrindeki kuvvetlerle Delhi üzerine yürüdü. Lohrâvat ovasında yapılan savaşı Tuğluk kazandı. Hüsrev Han kaçtıysa da yakalanarak idam edildi. Ertesi gün saraya gelen Tuğluk, Halacîler’den hiçbir şehzadenin hayatta kalmadığını öğrenince tahta oturdu (1 Şâban 720/6 Eylül 1320). Tuğluk Şah’ın ilk işi tarımı teşvik edici tedbirler almak oldu. Çiftçilerin ödediği arazi vergilerini önemli ölçüde hafifletti. Taşra idarecilerinin çiftçilere vergi konusunda zulüm yapmalarını önleyen kanunlar koydu. Ardından orduyu yeniden teşkilâtlandırdı.

Delhi’deki hânedan değişikliğinden sonra tâbi Hindu racalarından Varangal Racası Pratap Rudra Deva bağımsız hareket etmeye başladı. Bunun üzerine Tuğluk Şah, oğlu Uluğ Han Fahreddin Muhammed Cavna (Cûne) Han’ı 721’de (1321) kalabalık bir orduyla Varangal’e gönderdi. Cavna Han, Varangal’i kuşattıysa da orduda çıkan karışıklıklar yüzünden başarılı olamadı ve Delhi’ye döndü. Tuğluk Şah, başta şair Ubeyd ve Şeyhzâde Dımaşkī olmak üzere askerleri isyana teşvik edenleri idam ettirdikten sonra Cavna Han’ı yeniden Varangal’e gönderdi (723/1323). Önce Varangal

civarını ve Bîder bölgesini ele geçiren Cavna Han ardından Varangal'i zaptetti. Merkezi Varangal olan Telingana Racalığı merkeze bağlı bir eyalet haline getirilerek toprakları iktâlara ayrıldı. Adı Sultanpûr olarak değiştirilen Varangal'de bir cami inşa edildi. Cavna Han, Varangal'den geri dönüşü sırasında Raca II. Bhânudeva idaresinde Utkala Racalığı'nın hâkimiyet sahası olan Orissa'yı da (Cacnagar) ele geçirdi. Öte yandan Bengal hâkimi Şemseddin Fîrûz Şah'ın 718 (1318) yılında vuku bulan ölümünün ardından oğulları arasında saltanat mücadelesi başlamıştı. Bunlardan Nâsırüddin'in Delhi Sultanlığı'ndan yardım istemesi Tuğluk Şah'a Bengal'e müdahale fırsatı verdi. Tuğluk Şah'ın kuvvetleri, Nâsırüddin Şah ile birleşerek muhalifleri mağlûp ettiler, kardeşlerden Gıyâseddin Bahadır'ı esir aldılar. Nâsırüddin Şah vasal hükümdar sıfatıyla Leknevtî'de Batı Bengal tahtına geçirildi. On üç yıldan beri Bahadır'ın idaresindeki Doğu Bengal ise merkeze bağlı bir eyalet haline getirildi. Tuğluk Şah daha sonra Tirhut üzerine yürüdü ve iki üç haftalık bir kuşatmanın ardından burayı fethetti. Sefer dönüşü Tuğlukâbâd yakınlarındaki Afganpûr köyünde oğlu Fahreddin Cavna Han'ın düzenlediği karşılama töreni sırasında kurulan ahşap köşkün çökmesi sonucu öldü (725/1325). Yerine veliaht tayin ettiği Cavna Han, Muhammed Şah unvanıyla tahta çıktı. Cavna Han, Halacîler devrinde "dâdbeg" ve "âhûrbeg" olarak görev yapmış, babası Tuğluk'un tahta çıkması üzerine "Uluğ Han" unvanıyla veliaht tayin edilmişti.

Yeni sultan, öncelikle amcazadesi Sagar Valisi Bahâeddin Gerşâsb'ın isyanıyla uğraşmak zorunda kaldı. Kampila racasıyla ittifak kuran Bahâeddin aylar süren bir takipten sonra yakalanıp idam edildi (727/1327). Ertesi yıl Dekken'deki Kondhana Kalesi sekiz aylık bir kuşatma sonucunda Hindular'ın elinden alındı. Muhammed Şah, Güney Hindistan'da yapılan fetihler sebebiyle orada yeni bir başşehir kurma fikrini benimsedi. Bu amaçla Devâgirî'yi (Deogiri) yeniden inşa ettirdi ve Devletâbâd

adıyla başşehir edindi (727/1327). Görevliler, âlimler ve halktan birçok kimsenin yeni başşehre yerleşmesi sultanı tatmin etmedi ve iki yıl sonra Delhi halkını Devletâbâd'a göç etmeye zorladı. Ancak yeterli araştırma yapılmamasından ve sultanın sert davranışından dolayı bu teşebbüs olumlu sonuç vermedi. Göçe zorlananların birçoğu yolda öldü, oraya ulaşanlar da iklime uyum sağlayamadılar. Delhi ise boş ve bakımsız kaldı. Bunun

üzerine sultan geri dönmeye karar verdi. Bu arada Mültan Valisi Behrâm Ay-aba Kişli (Kişlû) Han ile Leknevtî Valisi Gıyâseddin Bahadır Bora'nın çıkardığı isyanlar ordu tarafından şiddetle bastırıldı. Ay-aba ve Bahadır yakalanıp idam edildi (728-729/1328-1329).

Muhammed Şah, tahta çıkışından kısa bir süre sonra yaptığı seferle Kalânor ve Peşâver'i ele geçirerek bu bölgedeki Moğol nüfuzunu kırmıştı. Buna karşılık Çağatay Hanı Tarmaşirin 729 (1329) yılında Pencap üzerinden Hindistan'a girdi ve Bedâûn vilâyeti sınırına kadar geçtiği yerleri yağmalayıp tahrip ettikten sonra geri döndü. Muhammed Şah, Tarmaşirin'i Ravi nehrinin güneyindeki Kalânor'da yakalayıp bozguna uğrattı. Aynı yıl Ganj ve Cemne (Cumne) nehirleri arasındaki Düâb bölgesi halkı ziraî vergilerin arttırılması yüzünden ayaklandı ve eşkıyalığa başladı. Muhammed Şah'ın Düâb'a ordu göndermesi bölgenin boşalmasına ve ziraî üretimin durmasına yol açtı. Delhi'de hububat ve erzak sıkıntısı baş gösterdi. Bunun üzerine sultan, Delhi halkını Eved vilâyetinde Ganj ırmağı kıyısında yeni kurduğu Svargadvara (Sanskritçe cennetin kapısı) şehrine naklettirdi.

731-732 (1331-1332) yıllarında bakır ve bronz paralar tedavüle çıkaran Muhammed Şah bunların gümüş ve altın paralara eşdeğer sayılmasını emretti. Bu durum kalpazanların işine yaradı. Sonuçta sultan sahte paraları gümüşle değiştirmek zorunda kaldı ve devlet hazinesi ağır kayıplara uğradı. Muhammed Şah devleti eski malî gücüne kavuşturabilmek için büyük arazileri (iktâları) iltizam usulüyle vermeye başladı. Ancak tecrübesiz mültezimler, devlete ödemeyi taahhüt ettikleri yüksek paraları veremeyince cezalandırılmaktan korkup isyan ettiler. Sultan bu hatalı uygulama neticesinde hayatının sonuna kadar isyanlarla mücadele ettiyse de ülkenin bölünmesini engelleyemedi. Sahvan'da Üner ve Kayseri Rûmî adlı iki kumandan valiyi öldürüp isyan etti. Mültan Valisi İmâdülmülk Sertîz bu isyanı bastırdı (734/1333). Bu defa Maʿber Valisi Seyyid Celâleddin Ahsen Şah ayaklanarak bağımsızlığını ilân etti. Sultan onun üzerine yürüdü, fakat ordusunda salgın hastalık çıkınca geri dönmek zorunda kaldı. Böylece devletin en güneydeki eyaleti olan Ma'ber, Delhi Sultanlığı'nın idaresinden çıkmış oldu (735/1334-35). 737 (1336-37) yılında Tibet ve Çin'i fethetmek amacıyla gönderilen 80-100.000 askerden oluşan ordu, Himalaya dağlarının eteklerinde Kumaon Garhval bölgesindeki Karaçil'de soğuk yüzünden

tamamen yok oldu. Bu olay devletin askerî gücünü önemli ölçüde zayıflattı. Bir yıl sonra sultan ordunun başında bizzat Nagarkot seferine çıktı ve bu kaleyi zaptetti.

Sultanın üvey kardeşi Behrâm Han'ın ölümü üzerine Melik Fahreddin Mübârek Şah, Doğu Bengal'de bağımsızlığını ilân etti (739/1338-39). Aynı yıl Karra'da mültezim Nizâm Muîn vaad ettiği parayı hazineye ödeyemeyince ayaklandı. Ayaklanma Eved (Dudh) ve Zaferâbâd Valisi Aynülmülk Mültânî tarafından bastırıldı ve Nizâm Muîn idam edildi. Eyaletinin vergisini ödeyemeyen Tâcülmülk Nusret Han'ın Muhammedâbâd'da (Bîder) ve Ali Âdil Şah Nathu'nun Gülberge ve Bîder'de çıkardığı isyanları sultanın nâibi Kutluğ Han bastırarak âsileri cezalandırdı (740/1339). Ardından Melik Aynülmülk Mültânî isyan etti. Sultan bütün güçlüklere rağmen Aynülmülk'ü mağlûp etmeyi başardı. Aynülmülk hapsedildiyse de sonradan sultan onu affetti. 742 (1341) yılında Mültan Valisi Bihzâd'ı öldüren Şâhû, Afgan'da isyan etti; sultan ordusuyla üzerine yürüyünce de Gucerât'a kaçtı.

Muhammed Şah, müslümanlar arasında kaybettiği itibarı yeniden kazanmak için Mısır'daki Abbâsî Halifesi Müstekfî-Billâh'a elçi gönderdi, onun adına hutbe okuttu ve para bastırdı. Halife Müstekfî, 744'te (1343-44) yolladığı elçilik heyeti aracılığıyla onun sultanlığını onayladı. Ardından Muhammed Şah, Hacı Receb-i Barkaî'yi değerli mücevherler ve hediyelerle Kahire'ye gönderdi. Barkaî, yaklaşık iki yıl sonra Mısır Şeyhüşşüyûhu Rükneddin el-Malatî ile birlikte Delhi'ye döndü ve Halife Hâkim-Biemrillâh'ın yolladığı yeni hil'ati sultana takdim etti (Muharrem 746/Mayıs 1345). Ancak bu teşebbüs de siyasî birliği korumaya yetmedi. Ülkede yeni isyanlar patlak verdi. Devletâbâd'da ayaklanan taşra teşkilâtı görevlilerinden "emîrân-ı sade" diye bilinen Dekken soyluları İsmâil Muh adında birini "Nâsırüddin" lakabıyla Dekken sultanı ilân ettiler. Bunun üzerine Muhammed Şah Devletâbâd'a yürüdü. Şehri zaptederek âsileri iç kalede kuşattı. Fakat bu sırada Gıyâseddin Tuğluk'un Türk memlüklerinden şahne-i bârgâh Tagī'nin Gucerât'ta isyan etmesi yüzünden kuşatmayı kaldırıp oraya gitmek zorunda kaldı. Uparkot Kalesi'ni ele geçirdi ve kale yakınlarına bir cami inşa ederek ayrı bir şehir kurdu (Cunâgerh). Muhammed Şah, Tagī'yi Sind'de üç yıl takip ettiyse de yakalamayı başaramadı ve Tatta (Thatta) yakınında hastalanarak öldü (21 Muharrem 752/20 Mart 1351). Bu arada

Devletâbâd'da süren karışıklıklar sonucu Dekken, Delhi Sultanlığı'nın idaresinden kesin şekilde çıktı ve yeni kurulan Behmenîler Devleti'nin hâkimiyetine girdi (1347). Aldığı idarî ve askerî önlemler, Muhammed Şah'ın son derece yetenekli ve ileri görüşlü bir hükümdar olduğunu göstermektedir. Fakat bunlar gerekli alt yapı hazırlanmadan gerçekleştirildiği için başarısızlığa uğramıştır. Muhammed Şah aydın, bilime değer veren ve müslüman-Hindu ayırımı yapmadan halka adaletli davranan bir hükümdardı. Kendisinden önceki sultanların aksine Hindular'a müsamaha gösterdiği ve onları üst düzey görevlere tayin ettiği kaydedilmektedir.

Sultan Muhammed'in âni ölümünden üç gün sonra devlet ileri gelenleri ve kumandanlar amcasının oğlu Kemâleddin Fîrûz'u "Fîrûz Şah" unvanıyla tahta çıkardılar (24 Muharrem 752/24 Mart 1351). Ordunun üç gün başsız kalmasını fırsat bilen Delhi Sultanlığı hizmetindeki Moğol asıllı kumandan Nevrûz Kargan, Çağataylı kuvvetlerini Hindistan'a davet etti. Moğollar, sultanlık ordusuna karşı şiddetli akınlarda bulunarak birkaç gün boyunca rahatsızlık verdiler. Bu esnada Vezir Hâce-i Cihân Ahmed Ayaz, Muhammed Şah'ın oğlu olduğu iddia edilen Mahmûd'u Delhi'de tahta oturtmuştu (752/1351). Hâce-i

Cihân, Fîrûz Şah'ın Delhi'ye doğru ilerlediğini öğrenince ondan af diledi; ancak sultanın adamları cezalandırılmasında ısrar ederek onu öldürttüler.

Tahta çıkışından kısa bir süre sonra Mısır'daki Abbâsî Halifesi Mu'tazıd-Billâh, Fîrûz Şah'a hil'at ve menşur gönderip hükümdarlığını tasdik etti (754/1353). Fîrûz Şah, Delhi Sultanlığı'nın büyük ölçüde daralan hâkimiyet sahasını genişletmek istiyordu. Bu amaçla, elden çıkan eyaletlerden Bengal'e 754 (1353) ve 760 (1359) yıllarında iki sefer düzenledi. Sonuçta Bengal Hükümdarı İskender Şah sultana itaat etmeyi ve yıllık vergi ödemeyi kabul etti. Cacnagar (Orissa) (761/1360), Nagarkot (1363) ve Tatta'ya (1365-1366) yapılan seferler de başarıyla sonuçlandı ve bu yerler Fîrûz Şah'ın hâkimiyetine girdi. 779'da (1377) Etâve'de, 782'de (1380) Katehar'da (Rohilkend) çıkan isyanlar da sert bir şekilde bastırıldı. Fîrûz Şah ölümünden az önce tahtı veliaht tayin ettiği oğlu Muhammed ile paylaştı (Ağustos-Eylül 1387). Fakat Muhammed'in idareye hâkim olacak gücü gösterememesi üzerine torunu Tuğluk Şah'ı veliahtlığa getirdi ve kısa

bir süre sonra öldü (18 Ramazan 790/20 Eylül 1388). Fîrûz Şah Tuğluk zamanında Delhi Sultanlığı topraklarının bir kısmını kaybetmiş ve nüfuz sahası önemli ölçüde daralmıştır. Fîrûz Şah devri daha çok bilim, kültür, bayındırlık işleri yönünden parlak geçmiştir. Âlimleri himaye eden Fîrûz Şah fakir talebelere ve din görevlilerine hazinesinden para bağlatmış, açtırdığı su kanalları ve kuyular sayesinde tarım alanında verim artmış, halkın refah düzeyi yükselmiştir. Ayrıca ceza kanunları hafifletilmiş, işkence ve hafiyelik kaldırılmış, açılan birçok hayır kurumu ile hasta, işsiz ve fakirlerin sıkıntıları giderilmiştir. Bu devirde askerî iktâ sistemi yeniden önem kazanmış, memlük müessesesi yeni kurulan Dîvân-ı Bendegân'ın denetiminde gelişme göstermiştir. Şefkati ve adaleti bakımından örnek bir hükümdar olan Fîrûz Şah gayri şer'î yirmi sekiz vergiyi kaldırtmış ve Brahmanlar'ın cizye vermesini zorunlu kılmıştır.

Fîrûz Şah'tan sonra tahta geçenlerin devleti idare etme yeteneğinden yoksun olmaları emîr ve meliklerin elinde âdeta kukla haline gelmelerine yol açtı. Bu durum Delhi Sultanlığı'nı iyice zayıflattı; ülkede siyasî istikrar kalmadı. Fîrûz Şah'ın torunu II. Gıyâseddin Tuğluk Şah (1388-1389) amcası Muhammed Han ile girdiği mücadelede başarı sağladı ve onu Nagarkot'a çekilmek zorunda bıraktı. Fakat kendini içki ve eğlenceye kaptırarak kontrolü kaybetti. Neticede emîr ve melikler Fîrûzâbâd Sarayı'nda isyan ettiler. II. Gıyâseddin, veziri Melik Fîrûz ile birlikte kaçtıysa da Cemne ırmağı kıyısında yakalanıp öldürüldü. Onun yerine geçen Ebû Bekir Şah'a Fîrûz Şah Tuğluk'un en küçük oğlu Nâsırüddin Muhammed Han rakip oldu. 1390 yılına kadar devam eden mücadeleyi şahne Melik Server'in desteklediği Muhammed Han kazandı ve Delhi'ye girerek tahta oturdu. Mivat'a kaçan Ebû Bekir Şah yakalandı ve hapsedildiği Mîrat Kalesi'nde öldü. Muhammed Şah, Etâve'de isyan hazırlığı yapan Barsingh idaresindeki Hindular'ı mağlûp ederek Etâve Kalesi'ni yıktırdı. Ardından Kannevc ve Dalmu'daki Hindular'ı cezalandırdı (794/1392). Ertesi yıl Kannevc bölgesinde bazı Hindu reislerinin isyan etmesi üzerine sultan Melik Mukarrebülmülk'ü bölgeye gönderdi. Âsilerden biri Etâve'ye kaçabildi, diğerleri öldürüldü. Muhammed Şah, 1393'te Mivat bölgesini yağmalayıp kendi inşa ettirdiği Muhammedâbâd Kalesi'ne dönerken hastalandı ve birkaç ay sonra öldü (17 Rebîülevvel 796/20 Ocak 1394). Yerine oğlu Hümâyun, Alâeddin İskender Şah adıyla tahta çıktı. Ancak ülkenin batısını yöneten emîr ve melikler

kardeşi Mahmûd Nâsırüddin Şah'ı sultan ilân ettiler. İki kardeş arasında bir yıl süren mücadele devleti iyice zayıflattı. İskender'in ölümünden sonra ileri gelen emîrlerden Saâdet Han, Feth Han'ın oğlu Nusret Şah'ı tahta oturttu (797/1395). Böylece biri Delhi'de, diğeri Fîrûzâbâd'da iki sultan ortaya çıktı. Nihayet Mallu İkbal Han, uzun mücadelelerin ardından Nusret Şah'ı destekleyen emîrleri bertaraf etti ve Mahmûd Şah'ın Delhi sultanı olmasını sağladı (Zilkade 800/Temmuz-Ağustos 1398).

Bu sırada Hindistan olaylarını yakından izleyen Timur 1397'de torunu Pîr Muhammed aracılığıyla Mültan'ı ele geçirdi, 1398 yılında kalabalık bir ordunun başında İndus nehrini aştı. Yolu üzerindeki şehir ve kaleleri yakıp yıkarak Delhi'ye ilerledi. Delhi Sultanı Mahmûd Nâsırüddin Şah elindeki yetersiz kuvvetlerle Timur'a karşı koymaya çalıştı. Fakat Delhi önündeki savaşta kesin bir yenilgiye uğradı ve başşehri terketmek zorunda kaldı. Timur, Delhi ve civarını yağmaladıktan sonra Mültan'da, önceleri Delhi sultanlarının hizmetindeki emîrlerden kendi tarafına geçen Mültan Valisi Hızır Han'ı bırakarak ertesi yıl ülkesine döndü. Timur'un Tuğluklular'a indirdiği ağır darbe Hindistan'da bağımsız devletçiklerin artmasına yol açtı; 1394'te Jaunpûr, 1401'de Mâlvâ ve 1407'de Gucerât'ta müslüman hânedanları kuruldu. Timur'un çekilmesinin ardından Mahmûd Nâsırüddin Şah, 801 (1399) yılında Delhi'ye gelerek yeniden tahta çıktıysa da önce Mallu İkbal Han'ın, daha sonra Devlet Han Lûdî'nin elinde bir kukla hükümdar olarak kaldı. Mahmûd Nâsırüddin Şah 815'te (1412) öldü. Devlet Han Lûdî onun adına Delhi ve çevresinde 817 (1414) yılına kadar hüküm sürdü. Ancak Seyyidler hânedanının kurucusu Hızır Han şehri zaptederek iktidarı ele geçirdi (817/1414); böylece Tuğluklular hânedanı sona ermiş oldu.

Tuğluklular devri, Delhi Sultanlığı'nın siyasî tarihinde bir gerileme devri olmakla birlikte kültür hayatı ve imar faaliyetleri açısından parlak bir dönem olmuştur. Ülke ekonomik ve sosyal açıdan bir refah dönemini geçirmiş, birçok müessese ve mescid yapılmıştır. Ayrıca sosyal hayatta değişimler ve bazı ıslahatların gerçekleştirildiği dönem olarak dikkat çekmektedir. Özellikle Gıyâseddin Tuğluk Şah'ın sosyal alanda ıslahata büyük önem verdiği görülmektedir. Moğollar'dan kaçan pek çok ilim adamı Hindistan'a sığınmış, faaliyetlerini burada devam ettirmiştir. Tuğluklu hükümdarlarının saraylarındaki toplantılarda âlimler, sanatkârlar, şairler ve

müzisyenlerin daima özel bir yeri vardı. Pek çok edip ve şair Gıyâseddin Tuğluk'tan himaye görmüş, şair, tarihçi ve mutasavvıf Emîr Hüsrev-i Dihlevî Tuğluḳnâme adlı eserini ona ithaf etmiştir. Bu devirde bayındırlık alanında önemli eserler ortaya konulmuştur. Bunların başlıcaları Gıyâseddin Tuğluk Şah'ın kurduğu Tuğlukâbâd, Muhammed Şah Tuğluk'un inşa ettirdiği Cihanpenâh ve Fîrûz Şah'ın kurduğu Fîrûzâbâd şehirleridir. Bilhassa Fîrûz Şah zamanı imar faaliyetleri açısından çok önemlidir.

Bu dönemde çok sayıda mescid ve medrese yaptırılarak vakıflar tahsis edilmiştir. Bunlar arasında Mescidi Câmî ve Medrese-i Fîrûz Şah dikkat çeken eserlerdir. Gıyâseddin Tuğluk Şah ile Fîrûz Şah Tuğluk'un türbeleri bu dönemin önemli mimari yapılarındandır. Mültan'da Şeyh Rükniâlem Türbesi, Yeni Delhi'de Nizâmeddin Evliyâ Türbesi, Cihanpenâh'ta Begüm-pûr Camii ve Delhi'de Hırki Camii de bu eserler arasındadır. Tuğluklular döneminin sûfî, âlim ve devlet adamları arasında Burhâneddîn-i Garîb, Hamid Kalender, Hân-ı Cihân Makbûl, yedi yıl kadılık yapan İbn Battûta, Şerefeddin Mânerî Mîrhord ve Muînüddin İmrânî zikredilebilir.

TUĞLUKLULAR

I. Gıyâseddin Tuğluk Şah (720/1320)

Gıyâseddin II. Muhammed Şah (725/1325)

Mahmud Şah (752/1351)

III. Fîrûz Şah (752/1351)

II. Gıyâseddin Tuğluk Şah (790/1388)

Ebû Bekir Şah (791/1389)

Nâsırüddin III. Muhammed Şah (792/1390)

Alâeddin I. İskender Şah (796/1394)

II. Mahmûd Nâsırüddin Şah (birinci saltanatı, 796/1394)

Nusret Şah (Fîrûzâbâd'dan II. Mahmûd Şah ile iktidar mücadelesi) (797/1395)

II. Mahmûd Nâsırüddin Şah (ikinci saltanatı, 801/1399)

Devlet Han Lûdî (815-817/1412-1414)

BİBLİYOGRAFYA

İsâmî, Fütûḥu's-selâṭîn (nşr. Âgā Mehdî Hüseyin), Agra 1938, s. 364-525; Berenî, Târîḫ-i Fîrûz Şâhî (nşr. Seyyid Ahmed Han), Osnabrück 1981, s. 411-602; İbn Battûta, er-Riḥle (nşr. Abdülhâdî et-Tâzî), Rabat 1417/1997, III, 82-249 (Türkçe trc. için bk. İbn Battûta, Seyahatnâme, II, 8-200); Şemseddîn-i Sirâc Afîf, Târîḫ-i Fîrûz Şâhî (nşr. M. Vilâyet Hüseyin), Kalküta 1890, s. 36-503; Yahyâ b. Ahmed es-Sirhindî, The Tārīkh-i Mubārakshāhī (trc. K. K. Basu), Karachi 1977, s. 92-186; I. Prasad, A History of the Qaraunah Turks in India, Allahabad 1936, s. 1-305; Agha Mahdi Husain, The Rise and Fall of Muhammad bin Tughluq, London 1938, s. 16-191; a.mlf., Tughluq Dynasty, Calcutta 1963, tür.yer.; J. M. Banerjee, History of Firuz Shah Tughluq, Delhi 1967, s. 10-200; R. C. Jauhari, Firoz Tughlaq (1351-1388 A. D.), Agra 1968, s. 1-196; CHIn., V, 465-629; Erdoğan Merçil, Müslüman Türk Devletleri Tarihi, Ankara 1993, s. 330-335; P. Jackson, The Delhi Sultanate: A Political and Military History, Cambridge-New York 1999, s. 255-320; a.mlf., "Muḥammad b. Tug̱ẖluḳ", EI² (İng.), VII, 411-412; Iqtidar Husain Siddiqi, Perso-Arabic Sources of Information on the Life and Conditions in the Sultanate of Delhi, New Delhi 1992, s. 90-101; a.mlf., "Sultan Muhammad b. Tughluq's Foreign Policy: A Reappraisal", IC, LXII/4 (1988), s. 1-22; Rizaul Islam, "A Note on the Position of the Non-Muslim Subject in the Sultanate of Delhi under the Khaljis and the Tughluqs", JPHS, XLV/3 (1997), s. 215-229; a.mlf., "Fīrūz S̲h̲āh Tug̱ẖluḳ", EI² (İng.), II, 924-925; Âtıf Mansûr Ramazan, "Meskûke ẕehebiyye teẕkâriyye bi-münâsebeti teʾsîsi devleti Benî Tuġluk bi'l-Hind", ed-Dâre, XXXI/1, Riyad 2005, s. 135-153; P.

Hardy, “Dihlī Sultanate”, EI² (İng.), II, 269-270; Aziz Ahmad, “Ghiyāth al-Dīn Tughluḳ I”, a.e., II, 1076-1077; Hüdâ Seyyid Hüseyinzâde, “Tuġluḳ Şâhyân”, DMBİ, XV, 653-656.

S. Haluk Kortel

TUĞRA

Türkler’de devleti temsil eden hükümdarlık alâmeti.

Oğuz hakanlarından Osmanlı padişahlarına kadar Türk hükümdarlarını temsilen kullanılan yazılı alâmet ve işaretler tuğra adıyla anılır. Orta Türkçe’de “hükümdarın mühür ve imzası” anlamında tugrag şeklinde yer alan kelime Farsça’ya nişân, Arapça’ya tevkī‘ ve alâmet olarak geçmiştir. Bunun karşılığında Osmanlılar’da tevkī‘, nişan, tuğra ve alâmet kelimeleri kullanılmıştır. Belgelerde “tevkī‘, tevkī-i hümâyun, tevkī-i refî‘, tevkī-i refî’i hümâyun, nişan, nişân-ı hümâyun, nişân-ı şerîf-i âlîşân-ı sultânî ve tuğrâ-yi garrâ-yi sâmî-mekân-ı hâkānî, tuğrâ-yi hümâyun ve misâl-i meymûn, nişân-ı hümâyun ve tuğrâ-yi meymûn, tuğrâ-yi garrâ, nişân-ı şerîf-i âlîşân, alâmet-i şerîfe” ifadeleri bulunur. Tuğranın hazırlanışı ise “yazmak” yerine “çekmek” fiili ile ifade edilir.

Osmanlılar’da aklâm-ı sittenin tevkī‘ çeşidiyle çekilen ve önceleri basit çizgilerden meydana gelen tuğralarda padişahın ismi babasınınkiyle beraber Arapça söylenişe göre yer alırdı. Zaman içinde buna “şah” ve “han” sıfatları, ayrıca “el-muzaffer dâimâ” duası eklenmiştir. Bu unsurları taşıyan, harflerin noktasız olarak kullanıldığı bir tuğra şu bölümlerden teşekkül eder: 1. Padişahın ve babasının isimleriyle “el-muzaffer dâimâ” duasının yer aldığı kürsü (sere); 2. Buradan sola doğru kavis çizerek giden iç içe iki beyza; 3. Beyzaların sağa ve aşağıya doğru uzantısı olan kol (hançer); 4. Sereden yukarıya doğru yükselen üç tuğ (elif) (tuğra metninde geçen eliflerin az veya çok sayıda oluşu bu üç adedini değiştirmez); 5. Tuğların tepesinden sol aşağıya kıvrılarak inen üç zülfe.

Hükümdar namına bir belgenin üst tarafına yazılan isim, elkāb ve dua cümlesinin adı olan tuğranın, İslâm ülkelerindeki Dîvân-ı İnşâ yerine Selçuklular’daki Dîvân-ı Tuğra reisliği (tuğrâîlik) müessesesi vasfıyla hânedanın kurucusu Tuğrul Bey’den itibaren var olduğu, bu müessesenin Oğuzlar’da hükümranlık alâmeti sayılan tuğradan çıktığı, Tuğrul Bey tuğrasının Selçuklu madenî paralarında rastlanan ok ve yaydan ibaret Kınık damgası olduğu kabul edilmekteyse de bunların asılları zamanımıza kadar

gelmemiştir. Kalın bir tevkī‘ hattıyla yalnız “sultan” yazılı birkaç Selçuklu fermanına bakılırsa bunun tuğranın sadeleşmiş şekli olabileceğini, hatta kelimede geçen üç elifin ve sondaki nûn kavisinin ilk Osmanlı tuğralarının da ilham kaynağı sayılabileceğini düşünenler vardır (Wittek, XX [1950], s. 289 vd.). Selçuklular’dan muhtemelen Eyyûbîler vasıtasıyla Mısır Memlükleri’ne geçen ve Sultan el-Melikü’l-Eşref Şa‘bân devrine (1363-1376) kadar kullanılan tuğranın şekil itibariyle Osmanlı tuğrası ile hiç benzerliği bulunmaz. Bu tuğralar dörtgen biçiminde olup elkābın dipte sıralanmasına ve mevcut dik konumlu harflere aşırı uzunluk verilmesine dikkat edilmiştir.

Osmanlılar’da ilk tuğra Orhan Gazi ile başlar (1324), Osman Gazi’nin tuğrasına rastlanmamıştır. “Orhan b. Osman” ifadesinde yer alan üç elif yukarıya, üç nûn ise sola doğru birbiri içinde uzatılarak sonraki padişah tuğralarının esası belirlenmiştir. Orhan Gazi’nin 1348 tarihli diğer tuğrasında “nûn”lar kavise dönmeye başlamış, eliflerin sağına da zülfe işareti konulmuştur. I. Murad tuğrasında eliflerin zülfesi sola geçmiş, elif aralarına vasla işareti getirilmiştir. Daha önce kavis haline dönüşen “nûn”lar burada ikiye inerek iç ve dış beyza şeklini bulmuştur. Hammer’in, Osmanlılar’la Raguza Cumhuriyeti arasındaki ahidnâmeyi tasdik için I. Murad’ın

imza yerine baş ve serçe parmakları ayrı, diğer üç parmağı birbirine yakın şekilde elini mürekkebe batırıp bastığı, bundan da padişah tuğralarının çıktığı yolunda verdiği bilgi artık tamamen bir tarafa bırakılmıştır. Anadolu beyliklerinde de bey adına aynı üslûpta tuğra çekildiği görülmektedir. Yıldırım Bayezid tuğralarında beyzaların sağdaki tuğları kesip uzatılmasıyla kol ortaya çıkarak baba adına han unvanı eklenmeye başlanmış, bu uygulama, han kelimesinin I. Mahmud’dan itibaren babadan alınıp padişah adına eklenmesiyle sürdürülmüştür. Tuğralara dua cümlesinin ilâve edilmesi I. Murad’da “muzaffer dâimâ”, Fâtih Sultan Mehmed’de “el-muzaffer dâimâ” şekliyle başlar; “el-” harf-i ta‘rifi sonraki bazı padişahlarda görülse de II. Süleyman’dan itibaren kesinlik kazanmıştır. Şah unvanı Yavuz Sultan Selim’le kullanılmaya başlanır: “Selîm Şah b. Bâyezîd Han el-muzaffer dâimâ.” Kanûnî Sultan Süleyman tuğralarında bu unvanı babası için de ekler: “Süleyman Şah b. Selîm Şah Han el-muzaffer dâimâ.” Şah unvanının III. Mehmed dışında tahta geçen padişahlar için II.

Mahmud'a kadar kullanılması sürdürülmüş, ancak şahın "şâ"sı teke inmiş, iki he ise okunmadan tezyinî mahiyette yer almıştır.

Osmanlı Devleti'nde padişahın tuğrasını çekmekle vazifeli yüksek dereceli memura "nişancı, tuğraî, tevkīî, muvakkī'" adı verilir. Tuğra çekmenin öğrenilmesine "meşk-i tuğrâ" denilir. Mustafa Râkım Efendi'den sonra sanat niteliği ağır basan tuğraların meşki Dîvân-ı Hümâyun'da sürdürülürdü. Nişancılık ilga edildikten sonra tuğra çekenlere "tuğrakeş" denilmesi âdet olmuş, bu durum 1922 yılına kadar gelmiştir. İstanbul dahili için Dîvân-ı Hümâyun'dan tuğrasız ferman sâdır olabilir, ancak taşra için mutlaka tuğra konulurdu. Osmanlı tuğralarındaki gelişmeyi ve zamanla tuğrada ortaya çıkan farklılıkları gösteren bir örnek vermek gerekirse Osmanlı Devleti'nin son tuğrakeşi İsmail Hakkı Altunbezer, Fâtih Sultan Mehmed devrindeki üslûba göre çektiği bir tuğranın XX. asır anlayışına göre çekilmesi halinde nasıl olması gerektiğini gösteren dikkate değer bir çalışma yapmıştır.

Tuğra bilhassa XV. asrın sonlarından başlayarak âdeta tezyinî bir mahiyet kazanmış, tamamını teşkil eden harflerin araları, çoğu zaman da üst tarafı -gelin duvağı gibi-bezenmiştir. XVI. asırda her sahada olduğu gibi tezhip sanatında da zirvede bulunulduğu göz önüne alınırsa bunu tabii karşılamak icap eder. Hatta tuğranın is mürekkebi yerine ezilmiş varak altınla çekilip harflerin farklı renklerle tahrirlendiği görülür. Önemli kişilere gönderilecek fermanların tuğralarına ayrı bir özen gösterilmiştir. Tezhipli tuğralar önceden hazırlanıp sayısı resmen belirlenir ve bir senet karşılığında hazineye teslim edilirdi. Kullanılacağı zaman yine senetle alınan tezhipli tuğra aynı cins ve ebattaki kâğıda yazılmış olan fermanın baş tarafına yapıştırılır ve nişancı her iki kâğıda taşacak şekilde "sahhü'l-vasl" yazarak bu birleşmenin doğruluğunu beyan ederdi.

Padişah ve şehzadelerden başka vezirlerin de tuğraları padişah adına çekilen ferman yazma yetkileri vardı. Kendilerine sefere çıkmadan önce sayılı miktarda beyaz tuğralı ahkâm kâğıdı teslim edilir, buraya gereken emir yazıldıktan sonra muhataba gönderilir, İstanbul'a dönüşte bunların hesabı üst makama verilirdi. Sınır boylarındaki eyaletlerde valilik yapan vezirler de tuğra çekme hakkına sahipti. Ancak vezir sayısının artması üzerine Sadrazam Kemankeş Mustafa Paşa bu uygulamayı kaldırmıştır. Sadrazam

başta olmak üzere Osmanlı eyaletlerindeki vezir, beylerbeyi, sancak beyi, mutasarrıf ve mütesellimlerle Haremeyn Vakfı nâzırı Dârüssaâde ağaları tarafından imza yerine kullanılan alâmete “pençe” adı verilirdi. Bunlar tuğra gibi üst tarafa konulmayıp emir metninin başladığı tarafın sağındaki boşluğa tek beyzalı, keşîdeli veya imza şeklinde yerleştirilirdi (bk. PENÇE).

XVI. yüzyılın bezenmiş tuğralı ferman ve beratlarındaki bu şaşaa tuğranın biçim ve yapısındaki estetik noksanlığı örtüp gizlemeye yaramıştır. Zamanla tezyinattaki gerileme gittikçe değişen tuğraya aksedince kusurlar daha ziyade ortaya çıkmıştır. XVIII. asırda tezhipsiz olarak yalnız mürekkeple çekilen tuğralarda veya taşa oyulan celî (iri) tuğra örneklerinde eskiden mevcut cazibe ve zarafet kalmamıştır. Bütün bunlara rağmen yine aynı yüzyılda tuğraya bir ölçü getirme gayreti söz konusudur. Bunun başlangıç tarihi ve ilk defa uygulayanı henüz bilinmemekle beraber kürsü ölçüsü esas alınarak dış beyza, iç beyza, zülfe bölümlerinin buna uydurulduğu, tuğra yüksekliğinin de kürsü boyunun iki katı kabul edildiği anlaşılmaktadır.

Fakat bu çabalar tuğranın âhengini sağlamaya yetmemiştir. XIX. asrın ilk yıllarında Mustafa Râkım Efendi’nin tuğra üzerinde yaptığı değişiklikler şöylece sıralanabilir: a) Hat değişikliği. Tuğra harf yapısı itibariyle aslında tevkī‘ hattından doğmuştur, esasen bu kelime “imza” mânasına gelir. Kamış kalemle yazıldığı için incelik ve kalınlık nisbetleri kalemin elde tutuluşuna göre bir tenasüp ve muvazene gösterir. Mustafa Râkım Efendi, sülüs ve celî sülüste çığır açacak mertebede nâdir yetişen bir üstat olduğundan tuğrayı teşkil eden harfleri kendi zevkine göre teker teker ıslah ederek güzelleştirmiştir. Eski

tuğra örneklerinde ise kalemin verdiği güzellik neredeyse farkedilmez. b) İstif değişikliği. Harflerin üst üste istiflenmesiyle meydana gelen tuğra tertibinin eski biçiminde harf aralarındaki boşlukların âhenkli bir dağılma göstermesine dikkat edilmemiştir, bu yüzden okunmaları da güçleşmiştir. Hattatlığının yanı sıra figürist bir ressam olan Mustafa Râkım Efendi muayyen şekilleri yazı ile doldurmakta dâhiyâne bir ustalığa sahiptir. Bu sebeple tuğradaki harflerin taksimatını ustaca gerçekleştirmiştir. Yine o zamana kadar hemen hemen düz olan tuğları belli bir nokta ölçüsüyle sola

doğru yatırmakla görünüşe bir letafet katmıştır. c) Şekil değişikliği. Mustafa Râkım Efendi kendi devrinden önceki tuğralarda tabiiliğe aykırı, yayvan bir dolgunluk gösteren sere kısmını tâdil etmiş, tuğranın dış beyza, iç beyza, tuğ, zülfe, kol gibi isimler alan diğer bölümleriyle serenin riyâzî münasebetini kaideye bağlamıştır.

Mustafa Râkım Efendi'nin bunu hangi tarihte gerçekleştirdiğini söylemek güçtür. İstanbul'daki âbideler üstünde nâdiren rastlanılan III. Selim tuğraları hep eski anlayışa uymakla beraber bunlardan biri Mustafa Râkım'ın getirdiği yeniliğe kısmen yaklaşmıştır. Eskiden Üsküdar'ın Çiçekçi semtinde ana caddedeki bir çeşmenin üzerinde durmakta iken 1970'li yıllarda Saraçhanebaşı'ndaki Vakıflar İnşaat Eserleri Müzesi'ne kaldırılan -taşa hakkolunmuş- bu tuğranın sağ tarafı kırıktır. Getirildiği çeşmenin -imza bulunmamakla beraber Yesârîzâde Mustafa İzzet Efendi'ye ait olduğu bilinen-celî ta'lik kitâbesi 1217 (1802) tarihini taşıdığına göre tuğranın da aynı yıla ait olduğu muhakkaktır. Mustafa Râkım Efendi muhtemelen bu sıralarda yenilik tecrübesine henüz girmişti. Aynı üslûp daha yerleşmiş biçimde IV. Mustafa için çektiği 1223 (1808) tarihli tuğrada görülür. Nihayet II. Mahmud namına çektiği tuğralarda Mustafa Râkım kendine yaraşan sanat gücünü göstermiş, 1815 yılından itibaren tekâmülün zirvesine ulaşmıştır. Bütün bu değişmeler sırasında kürsü yapısındaki farklar, kol uzunlukları, beyza, tuğ ve zülfelerde en güzeli arama gayreti daima hissedilmektedir. Topkapı Sarayı'nın giriş kapısı üzerinde yer alan 1230 (1815) tarihli II. Mahmud tuğrası bunun en açık örneklerindendir. Tuğranın sağ üst köşesine padişahın ikinci ismini veya mahlasını sülüs hattıyla yazma âdeti de Mustafa Râkım Efendi ile başlar. II. Mahmud'un "Adlî" mahlası bu şekilde tuğralarında yer almıştır. Daha önceki devirde bu kısım bazan bir çiçek demetiyle tezyin edilmekteydi. Mustafa Râkım'ın vefatından sonra talebesinden Hâşim Efendi aynı yolda tuğrakeşliğe devam etmiştir. Tuğranın padişah namına çekildiği yerler dışında (âyet, hadis ve tarikat pîrlerinin isimleri gibi) kullanılmasında da aynı şekil değişikliğine uyulduğu görülmektedir Mustafa Râkım'la birlikte eski tarz tuğra kalkmış, bu yolu benimsemiş olanlar, hatta Mahmud Celâleddin Efendi gibi yeniden ihyaya kalkışanlar onun karşısında birer birer silinip gitmiştir. Estetik gücün bu dereceye yükselişiyle tuğranın harf aralarına ve üstüne tezhip yapılmasına da artık gerek kalmamış, icap ediyorsa bir yazı levhası gibi dört tarafından tezyin edilmiştir.

Osmanlılar'da tuğranın kâğıt ve madenî paralar üzerinde geniş kullanımı dışında taş üzerinde de kitâbelerle birlikte uygulanması XVIII. yüzyıldan başlayarak gelenek halini almıştır. Bunun daha eskiden kalma istisnaî iki örneği zamanımıza ulaşmıştır: Selânik'teki Yedikule Kalesi'nin kapısı üzerinde bulunan 834 (1431) tarihli ve II. Murad tuğralı kitâbe, İstanbul'un Çarşamba semti yakınındaki Nişancı Mehmed Paşa Camii'nin kitâbesi üzerine konulan, bânisinin -vazifesi icabı- çekmeye alışık olduğu bir III. Murad tuğrası (resmi için bk. DİA, XXXIII, 160) III. Ahmed'le başlayan tuğralı kitâbe âdetinin ilk örneği Büyük Bend'in 1135 (1723) tarihli tamir kitâbesidir. Padişahlar arasında tek tuğrakeş olan ve on tuğradan meydana gelen bir murakka'ı hâs bırakan III. Ahmed'in Hırka-i Saâdet Dairesi kapısının iki tarafındaki "Cihânın mâliki hâkān-ı emced şeriat sâliki Sultan Ahmed" tuğraları dikkat çeker.

İstanbul dahilinde ilk tuğralı kitâbe Tophâne-i Âmire üzerindeki 1156 (1743) tarihli olanıdır ve I. Mahmud'a aittir. Tuğralı kitâbe tertibine başlandıktan sonra yeniden fethedilen yerlerde bunun uygulanmasına bir örnek, Belgrad'ın 1739'da tekrar Osmanlı idaresine girişinde buraya konulan I. Mahmud tuğralı kitâbedir. Ancak Avusturya ordusu 1789'da Belgrad'ı ele geçirdiğinde ordunun kumandanı General Gidon Ernst von Laudon, bu tuğralı kitâbeyi Viyana yakınlarındaki Hadersdorf'ta bulunan mâlikânesinin bahçe ormanına taşıtmıştır. Ayrıca ta'lik harfleri kullanılarak çekilen tuğralar mevcuttur. Kazasker Mustafa İzzet Efendi tevkī' yerine ta'lik harfleriyle II. Mahmud için tuğra çekmiştir. Bunun iğneli kalıbı zamanımıza kadar geldiğine göre devrinde taş üstüne hakkedilmiş olsa gerektir. Müstakimzâde, Tuhfe-i Hattâtîn'inde ta'lik tuğra mûcidinin Çalkandızâde Mustafa Ârif Efendi olduğunu bildirir. Çalkandızâde'nin çektiği ta'lik tuğraya henüz rastlanmamakla beraber Kazasker Mustafa İzzet Efendi gibi bir üstadın bu tarzın güzel bir örneğini verdiğinde şüphe yoktur. Ancak ta'lik tuğra esas tuğra karşısında tutunamadığından unutulup gitmiştir. Sultan Abdülmecid devrinde Topkapı Sarayı'ndaki Arz Odası kapısının iki tarafına sultan adına ta'likle tuğra hakkolunmuştur ve hâlâ yerinde durmaktadır.

Mustafa Râkım Efendi'den sonra yeni padişahların tuğralarına şekil veren tuğrâ-yı hümâyun ressamı önemli tuğrakeşler şöylece sıralanabilir: Hâşim

Efendi: II. Mahmud, Abdülmecid; Abdülfettah Efendi: Sultan Abdülaziz, V. Murad, II. Abdülhamid; Mehmed Şevket Vahdetî Bey: Sultan Abdülaziz; Sâmi Efendi: Sultan Abdülaziz, V. Murad, II. Abdülhamid, V. Mehmed Reşad; İsmail Hakkı: Mehmed Reşad, VI. Mehmed. XX. asrın başlarında önceleri Mustafa Râkım Efendi yolunda tuğra çeken hattat Sâmi Efendi'nin 1905'te resmettiği II. Abdülhamid tuğrası padişah tuğraları içinde hat sanatı bakımından en fazla estetik güce sahip olanıdır. Tuğranın yukarıda zikredilen kısımlarının ölçü birliğinden başka harflerin muayyen noktaları arasındaki mesafenin en az yirmi dokuz yerde hiç fark göstermeden aynı boyda olduğu bu tuğra üzerinde ayrıca yarım kürsü boyunda olan mesafeler on iki yerde görülmektedir. Bundan sonraki tuğralarda da aynı ölçülere uyulmuştur. Fakat son Osmanlı padişahının tuğrasında, Vahdeddin ismi eğer sağ üst köşeye alınırsa tuğranın V. Mehmed'inkinden bir

farkı kalmayacağı göz önünde tutularak kürsü içinde yerleştirilmiş, dolayısıyla bu kısım pek kalabalık olduğundan alışılmış görünüşün dışına mecburen çıkılmıştır.

Padişah tuğralarının celî boyları -bilhassa II. Mahmud'dan itibaren-kitâbeye bağlı olmaksızın taşa hakkolunmuş şekilde İstanbul'da görülmeye başlar; kitâbelerdeki gibi kabartma olan yazı kısmı varak altınla kaplanıp zemin koyu renge (siyah, ördekbaşı yeşil, koyu mavi, vişneçürüğü) boyanırdı. İstanbul'da mozaikle oluşturulan iki tuğra vardır: Sultan Abdülmecid'in, Ayasofya Camii'ni 1849'da Mimar Fossati'ye esaslı bir şekilde tamir ettirdikten sonra Iustinianos'un mozaik resmine bakarak kendisinin de burada bir hâtırasını görmek istemesi üzerine Fossati'nin binadaki mozaik stokundan kullanıp yaptığı celî tuğra (nr. 596) ve Sultanahmet'teki mozaikle kaplı Alman Çeşmesi'nin kubbe dahilinde celî sülüs kitâbeyle birlikte II. Abdülhamid'in tuğrası. Tuğraya ister bir saltanat arması ister figürsüz mücerret bir resim gözüyle bakılsın, matematik ölçülerle estetiğin birleşip en yüce mertebeye çıkarılışı hususunda son devir padişah tuğraları incelenmeye değer bir konu teşkil etmektedir. Osmanlı madenî paralarının bir yüzünde devrin padişahının tuğrası, diğerinde basıldığı yeri ve tarihi gösteren "durube fî ..." yazısı yer aldığı için halk arasındaki söylenişiyle paranın bir tarafına yazı, diğerine tura denilmesi âdeti zamanımızda hâlâ sürmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Hammer (Atâ Bey), I, 215-216; R. Ekrem Koçu, Topkapı Sarayı, İstanbul, ts., s. 47; Midhat Sertoğlu, Osmanlı Türklerinde Tuğra, İstanbul 1975; Suha Umur, Osmanlı Padişah Tuğraları, İstanbul 1980; Mübahat S. Kütükoğlu, Osmanlı Belgelerinin Dili (Diplomatik), İstanbul 1994, s. 71-79; Ali Aktan, Osmanlı Paleografyası ve Siyasî Yazışmaları, İstanbul 1995, s. 80-92; H. W. Lowry, Osmanlı Döneminde Balkanların Şekillenmesi: 1350-1550 (trc. Ahmet Cemal), İstanbul 2008, s. 107-138; M. Uğur Derman, Murakka'ı Has, İstanbul 2009; a.mlf., "Padişah Tuğralarındaki Şekil Inkılabına Dair Bazı Gerçekler", Hat ve Tezhip Sanatı (ed. Ali Rıza Özcan), Ankara 2009, s. 126-135; Ali, "Tuğrâ-yı Hümâyûn", TOEM, sy. 43 (1333), s. 53-58; sy. 44 (1333), s. 109-125; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, "Tuğra ve Pençeler ile Ferman ve Buyruldulara Dair", TTK Belleten, V/17-18 (1941), s. 101-157; Zarif Orgun, "Tuğra; Tuğralarda el-Muzaffer Dâima Duası ve Şâh Unvanı, Şehzade Tuğraları, Mehmed II'nin Tuğra, İmza ve Mühürleri", Türk Tarih, Arkeologya ve Etnografya Dergisi, sy. 5, İstanbul 1949, s. 203-220; P. Wittek, "Notes sur la tughra ottomane", Byzantion, XVIII, Bruxelles 1948, s. 311-334; XX (1950), s. 267-293; Pakalın, I, 227; II, 700; III, 525-529; "Tuğra", İA, XII/2, s. 5-12; Sema Doğan, "Nişancı Mehmed Paşa Külliyesi", DİA, XXXIII, 160.

M. Uğur Derman

TUĞRÂ-yi MEŞHEDÎ

(طغراي مشهدي)

(ö. 1078/1668’den önce)

İranlı şair ve münşî.

Meşhed’de doğdu. Asıl adı Ali İbrâhim Han’dır. Meşhed’de eğitim aldı. Şiirlerinde “Tuğrâ”nın yanı sıra bazan “Şîfte” ve “Vahşet” mahlaslarını da kullanmıştır. Hayatına dair yeterli bilgi yoktur. Bâbürlü Hükümdarı Cihangir’in (1605-1627) son dönemlerinde Hindistan’a gittiği ve Haydarâbâd Dekken’e yerleştiği bilinmektedir. Ardından burada Şah Cihan’ın (1628-1658) sarayına girdi ve Şehzade Murad Bahş’ın yakın dostu olarak münşîlik yaptı. 1057 (1647) yılında onunla birlikte Belh seferine katıldı. Bu sırada Belh ve Bedahşan fetihlerini anlattığı Mirʾâtü’l-fütûḥ adlı eserini kaleme aldı. Hayatının sonlarında Keşmir bölgesi divanının sahibi Kādîzâde Mirza Ebü’l-Kāsım’ın davetiyle Keşmir’e gitti ve burada münzevi bir hayat yaşadı. 1078’de (1668) yazılan Mirʾâtü’l-ʿâlem adlı eserde Tuğrâ’nın vefatından söz edildiğine göre bu tarihten biraz önce ölmüş olmalıdır. Muhammed Kudretullah Gûpâmevî’nin Netâʾicü’l-efkâr adlı eserinde XI. (XVII.) yüzyılın sonlarında öldüğü kaydedilir (Râşidî, II, 742, 743). Mezarı Keşmir’de Kelîm-i Kâşânî’nin türbesi yanındadır.

Tuğrâ-yi Meşhedî Farsça şiir ve inşâ alanında tanınmış olup Muhammed Cân Kudsî, Kelîm-i Kâşânî, Sâib-i Tebrîzî, M. Tâhir Ganî-yi Keşmîrî, Muhammed Kulı Selîm-i Tahrânî gibi çağdaşı bir kısım şair ve yöneticileri hoş olmayan bir üslûpla hicvetmiştir. Nesirde kendine özgü bir üslûp geliştirmiş, risâleleri XX. yüzyıla kadar Hint yarımadasında medreselerde okutulmuştur. Tuğrâ-yi Meşhedî’nin divanı yanında şiirleri birçok risâlesinde yer almaktadır. British Museum’da otuz bir, Karaçi Pakistan Millî Müzesi’nde yirmi dokuz risâlesi ve diğer bazı kütüphanelerde muhtelif risâleleri mevcuttur. British Museum’daki (Rieu, II, 742-744) risâleleri şunlardır: Cûş-i Bülbül (Miʿyârü’l-idrâk), Firdevsiyye (Keşmir’in güzelliklerine dairdir), Taḥḳīḳāt, Mecmaʿu’l-garâʾib, Mürtefiʿât (Cihangir

dönemiyle ilgilidir), Mirʾâtü'l-fütûḥ, İlhâmiyye, Teẕkiretü'l-etḳıyâ (Çağdaşı Keşmirli on iki tanınmış şahsiyet hakkındadır), Tecelliyyât (Keşmir'in vasfıyla ilgilidir), Kenzü'l-meʿânî (Şah b. Şücâ'ın methine dairdir), Tâcü'l-medâʾiḥ (Şehzade Murad Bahş'ın methine dairdir), Müşâbehât-ı Rebîʿî, Ḫamse-i Nâḳıṣa, Mirʾâtü'l-ʿuyûb, Molla Sâtıʿ, ʿAnbernâme (ʿİbretnâme), Ruḳaʿât (kısa edebî mektuplardır), Kelimetü'l-Ḥaḳ, Envârü'l-meşâriḳ, Hûd Kâşte, Âşûbnâme, Taʿdâdü'n-nevâdir, Cülûsiyye (Sultan Evrengzîb'in taç giymesiyle ilgilidir), Perîḫâne, Żiyâfet-i Maʿnevî, Girye-i Ḳalem, Miʿrâcü'l-feṣâḥat, Çeşme-i Feyz, Semere-i Ṭıbbî, Vecdiyye-i Cân, Nümûne-i İnşâ (Evrengzîb'in methine dairdir). Diğer kütüphanelerde bunlardan başka Vecdiyye, Tesvilât ve İltimâsnâme gibi bazı risâleleri görülmektedir. Risâlelerin on yedisi Resâʾil-i Tuġrâ adıyla Kanpûr (1871, 1903) ve Leknev'de (1885) basılmıştır. Külliyatı içinde yer alan divanındaki şiirler 10.000 beyit kadardır. Gazeller, kasideler ve mesneviler yanında terciibend, terkibibend ve tahmîsleri, beyit ve kıtaları mevcuttur.

BİBLİYOGRAFYA

M. Tâhir Nasrâbâdî, Teẕkire-i Naṣrâbâdî (nşr. Vahîd Destgirdî), Tahran 1361 hş., s. 339-340; Rieu, Catalogue of the Persian Manuscripts, II, 742-744; E. D. Ross-E. G. Browne, Catalogue of Two Collections of Persian and Arabic Manuscripts, London 1902, s. 105, 112; Ahmed Gülçîn-i Meânî, Teẕkire-i Peymâne, Meşhed 1359 hş., s. 277-289; Safâ, Edebiyyât, V/3, s. 1770-1774; Seyyid Hüsâmeddin Râşidî, Teẕkire-i Şuʿarâ-yı Keşmîr, Lahor 1982, II, 730-769; Bürüzger, "Tuġrâ-yi Meşhedî", Dânişnâme-i Edeb-i Fârsî (nşr. Hasan Enûşe), Tahran 1380 hş., IV, 1645-1647; Muhammed Riyâz, "Mollâ Tuġrâ-yi Meşhedî ve Risâle-i Tecelliyât vey der İnşâʾ", Hüner u Merdüm, XIII/151, Tahran 1354 hş., s. 7-13; Munibur Rahman, "Tug̲h̲rā, Mullā", EI² (İng.), X, 598-599.

Rıza Kurtuluş

TUĞRÂÎ

(الطغرائي)

Ebû İsmâîl Müeyyidü'd-dîn el-Hüseyn b. Alî b. Muhammed b. Abdi's-Samed el-İsfahânî el-Münşî el-Vezîr (ö. 515/1121)

Lâmiyyetü'l-ʿAcem adlı eseriyle tanınan Arap şairi, kâtip ve kimya âlimi.

453 (1061) yılında İsfahan'da doğdu. Mesleğinden dolayı, resmî yazışmalarda besmelenin üzerine yazılan ve hükümdarın adıyla lakap ve sıfatlarını içeren tuğraya (turre) nisbetle Tuğrâî diye ün yaptı. Soyu, Basralı Ebü'l-Esved ed-Düelî'ye bağlanmaya ve Araplık kimliğine vurgu yapılmaya çalışılsa da (Rezzûk Ferec Rezzûk, XIV/4 [1985], s. 169) bunu ihtiyatla karşılamak gerekir. Çünkü Tuğrâî'nin şiirlerinde

doğduğu yer olan İsfahan'a bağlılığı vurgulandığı gibi bazı kaynaklarda onun Fars kökenli bir aileden geldiği kaydedilir. Tuğrâî küçük yaşlarda dil ve edebiyat öğrenimi görmeye başladı. Bunun yanı sıra başta kimya olmak üzere felsefe, tabiat ve din ilimlerinde kendini yetiştirdi. Şiirde çok beğendiği Mütenebbî ile Şerîf er-Radî'den etkilendi. Önce Selçuklu Veziri Muînülmülk Muhammed b. Fazlullah'ın hizmetine girdi ve ondan yakın ilgi gördü. Vezir sayesinde vezirin kayınpederi Nizâmülmülk'le tanışarak Alparslan'ın oğlu Melikşah zamanında (1072-1092) Selçuklular'a hizmet etti. Melikşah'ın oğlu Muhammed Tapar'ın (1105-1118) "münşî, mütevellî dîvâni't-tuğrâ, sâhibü dîvâni'l-inşâ" unvanlarıyla başkâtipliğine kadar yükseldi. Bu unvan Selçuklu Devleti'nin sivil idaresinde vezirden sonra gelen kişiyi ifade ediyordu. Çok hırslı şahsiyetiyle nihaî hedefi vezirlik olan Tuğrâî, Sultan Muhammed Tapar döneminde rakiplerinin tertibiyle birkaç defa görevinden alındı; çok geçmeden Bağdat'taki görevinden azledilince İsfahan'da uzlete çekilerek kimya ilmiyle uğraşmaya başladı. Nihayet 509 (1115) yılında İsfahan'da kendisine yeniden tuğra görevi verildi. 511'de (1118) Muhammed Tapar ölünce yerine geçen oğlu Sultan Mugīsüddin Mahmud onu Dîvân-ı Tuğrâ ve Dîvân-ı İnşâ'ya tayin ettiyse de 505 (1111) yılında görevinden ilk azli esnasında kaleme aldığı Lâmiyye'sinde hakkında

küçümseyici ifade ve târizlere yer verdiği için amansız düşmanı olan Dîvân-ı İstîfâ sahibi Vezir Nizâmeddin es-Sümeyrimî'nin entrikasıyla görevinden uzaklaştırıldı.

Tuğrâî bunun üzerine Muhammed Tapar'ın diğer oğlu Gıyâseddin Mesud'un hâkim olduğu Musul'a gitti, onun yanında bir yıldan fazla vezirlik görevi yaptı; bu sırada Sultan Mahmud aleyhine halkı kışkırtmaya çalıştı. Sultan Muhammed Tapar, Musul'da öldüğünde İsfahan'da bulunan Vezir Sümeyrimî sultanın diğer oğlu Mugīsüddin Mahmud'un Selçuklu Devleti'nin yeni hükümdarı olduğunu bildirdi. İki yıl sonra da Musul'da bulunan Gıyâseddin Mesud kardeşi Mahmud'a baş kaldırıp hükümdarlığını ilân etti. Bu durum iki kardeş arasında Hemedan yakınlarında savaş çıkmasına yol açtı ve Gıyâseddin Mesud mağlup oldu. Mugīsüddin Mahmud kardeşini affettiyse de onu kendisine karşı kışkırtan Tuğrâî'nin öldürülmesini emretti. Emir yerine getirileceği sırada Tuğrâî'nin, kalbinde sevgiden başka bir şey taşımadığına ilişkin bir şiir söylemesi üzerine hükümdar onun serbest bırakılmasına izin verdi (şiir için bk. Yâkūt, X, 59). Ancak Tuğrâî'yi öteden beri kendisi için büyük rakip gören Vezir Nizâmeddin es-Sümeyrimî, bir müddet sonra onu muhtemelen kimya/simya ve felsefeyle uğraşması, sultanları ulûhiyyete yakışır sıfatlarla övmesi veya Şiî olması sebebiyle zındıklıkla suçladı. Bu arada birçok yalancı şahit buldu ve Rebîülevvel 515'te (Mayıs-Haziran 1121) tarihçilerin ittifakla belirttiğine göre Tuğrâî'yi haksız yere idam ettirdi. Fakat Tuğrâî'nin intikamının alınması uzun sürmedi. Rivayete göre Sümeyrimî ertesi yıl Bağdat Nizâmiye Medresesi yanında Tuğrâî'nin eski kölelerinden birinin suikastı neticesinde öldürüldü.

Tuğrâî, kimya alanında ortaya koyduğu çok sayıdaki kitap ve risâlesinden dolayı üstat unvanıyla ün yapmıştır. Eserleri arasında en öne çıkanı İbn Sînâ'nın kimya ile ilgili görüşlerine cevap niteliği taşıyan Ḥaḳāʾiḳu'l-istişhâd'dır. İbn Sînâ bir risâlesinde her mineralin kendine has özellikleriyle ayrı bir türe ait bulunduğunu, dolayısıyla bir mineralin cismen başka bir minerale dönüşümünün mümkün olmadığını ifade etmişti; Tuğrâî bu eserinde İbn Sînâ'nın klasik kimyayı (simya) reddetmesine cevap verir. Kendisi de her mineralin kendine özgü farklılığını kabul etmekle birlikte simyagerin bir minerali diğer bir minerale dönüştürebilecek ilâhî bir karışım için madde hazırlayabileceğini savunur. Kaynaklar Tuğrâî'nin el yazısının

güzelliği yanında üslûbunun mükemmelliğini övseler de resmî yazışmalarından günümüze herhangi bir örnek ulaşmamıştır.

Eserleri. 1. Dîvân. Tuğrâî'nin geride bıraktığı divanın biri kendisi tarafından tertip edilen ve kafiyelerine göre alfabetik düzenlenen, diğeri bir torununun konularına göre düzenlediği olmak üzere iki versiyonu bulunmaktadır. Kendi tertibi olan divanı ilk defa İstanbul'da (1300) bazı gazel-i gılmân parçaları çıkarılarak basılmış, ilmî neşri ise Ali Cevâd et-Tâhir ve Yahyâ el-Cebûrî tarafından gerçekleştirilmiştir (Bağdat 1396/1976; Küveyt 1403/1983). Divanda Sultan Mesud, Sultan Muhammed Tapar, Nizâmülmülk, Melikşah'ın diğer bir veziri Muînülmülk ve daha başka kişiler için söylenmiş methiyelerle genç yaşta kaybettiği eşine mersiyeler, şekvâ, fahr, hikemiyat, tasvir ve gazel temalarında şiirler yer alır. 2. Lâmiyyetü'l-ʿAcem. Dîvân-ı Tuğrâ ve Dîvân-ı İnşâ'daki görevinden ilk azlini takiben yazdığı, Lâmiyye ve Bâʾiyye adıyla tanınan iki kasideden meşhur olanıdır. İçerdiği hikmet dolu beyitlere rağmen şöhretini büyük ölçüde Câhiliye dönemi şairlerinden Şenferâ'nın Lâmiyyetü'l-ʿArab adlı kasidesiyle olan isim benzerliğine borçludur. Kasidede adının çağrıştırdığının aksine Araplar'a karşı Acem taassubuna ilişkin beyitler bulunmamaktadır. Ayrıca esere bu isim şair tarafından verilmemiştir. Lâmiyyetü'l-ʿAcem adı şairin kendi erdemlerinden, zamandan ve zamane insanlarının vefasızlığından söz etmesi, içerdiği zengin mesel ve hikemiyat sebebiyle Lâmiyyetü'l-ʿArab'a benzediği için ilk defa Yâkūt el-Hamevî (ö. 626/1229) tarafından kullanılmış, daha sonra Safedî ünlü şerhinde bunu devam ettirmiştir. Bağdat'taki görevinden azledilmesinden sonra İsfahan'a göç etmesi sebebiyle Bağdat'taki Arap rakiplerine bir gönderme şeklinde şairi sevenlerce kasideye bu adın verilmiş olması da mümkün görünmektedir. Lâmiyyetü'l-ʿAcem ilk defa Jacobus Golius tarafından Latince çevirisiyle birlikte yayımlanmıştır (Leiden 1629). Latince bir versiyonu ile beraber Edward Pococke'un yaptığı baskısı (Oxford 1661) muhtemelen Batı'da Arap şiirine ilişkin ün yapan ilk baş eser niteliğindedir. Johann Jacob Reishe eseri Almanca'ya tercüme etmiştir (Dresden 1756). J. D. Carlyle'in neşrettiği Specimens of Arabic Poetry adlı kitapta (Oxford 1796) şiirin İngilizce bir çevirisi yer almaktadır. Lâmiyyetü'l-ʿAcem İsmail Hatip Erzen tarafından yayımlanmış (Ankara 1945), Nurettin Ceviz ve M. Sadi Çöğenli eseri Türkçe'ye çevirerek Arapça metniyle birlikte Lâmiyyetu'l-Arab, Unvânu'l-Hikem, Lâmiyyetu'l-Acem ve Tercümeleri

adlı eser içinde neşretmiştir (Erzurum 2000). Lâmiyye üzerine pek çok şerh yazılmış olup en eskisi Ebü'l-Bekā el-Ukberî'nin (ö. 616/1219) şerhi (nşr. Muhammad Ubeyd Abdülvâhid Gurmân, Beyrut 1404/1984), en ünlüsü Safedî'nin Kahire, İskenderiye ve Beyrut'ta defalarca basılan el-Ġays̱ü'l-müseccem fî şerḥi Lâmiyyeti'l-ʿAcem adlı şerhidir. Bu şerh üzerine ihtisar, hâşiye ve reddiye mahiyetinde çeşitli eserler kaleme alınmıştır. Bunun dışında Lebîb Efendi'nin Türkçe şerhi (İstanbul 1271), Bahrak (Kahire 1283, 1309), Yûsuf el-Mâlikî (Bulak 1288, 1303, 1321), Muhammed el-Minyâvî (Kahire 1324/1906), Muhammed el-Mekkî (Fas 1346) ve Yûsuf Şelfûn şerhleri basılmıştır. Lâmiyyetü'l-ʿAcem'e nazîre (muâraza), taştîr ve tahmîs şeklinde birçok kaside yazılmış, Seyyid el-Mersafî (Bulak 1312), Muhammed el-Cenbihî (Bulak 1318) ve

Mahmûd Kâmil'in (Kahire 1344) tahmîsleri yayımlanmıştır.

Tuğrâî'nin çoğu yazma halinde olan klasik kimya ile felsefe ve tabiata dair eserleri de şunlardır: Dîvânü'l-maḳāṭîʿ fi'ṣ-ṣanʿati'l-ḥikemiyye fi'l-kîmiyâʾ (Hermes, Heraklios, Rûsimus, Mariyye, Hâlid b. Yezîd b. Muâviye, Câbir b. Hayyân, Zünnûn el-Mısrî, İbn Vahşiyye gibi şahıslardan intikal eden kadîm kimya kültürünü oluşturan bilgilerin 100 kaside ve kıtaya yakın şiir parçaları halinde naklinden ibarettir; eser hakkında Rezzûk Ferec Rezzûk bir makale yayımlamıştır [bk. bibl.]); Ḥaḳāʾiḳu'l-istişhâd (nşr. Rezzûk Ferec Rezzûk, Bağdat 1981; Amman 1982); Ẕâtü'l-fevâʾid fi'l-kîmiyâʾ (nşr. Rezzûk Ferec Rezzûk, Mevrid, III/3 [Bağdat 1974], s. 195-206); Mefâtîḥu'r-raḥme ve meṣâbîḥu'l-ḥikme (kimyacıları en çok etkilediği eseridir); Câmiʿu'l-esrâr ve terâkîbü'l-envâr; Ṣırrü(Eṣrârü)'l-ḥikme fî şerḥi Kitâbi'r-Raḥme (li-Câbir b. Ḥayyân); el-Esrâr fî ṣıḥḥati ṣınâʿati'l-kîmiyâʾ; el-Cevherü'n-naḍîr fî ṣınâʿati'l-iksîr; er-Risâletü'l-Ḫâtime; Vaṣiyyetü't-Ṭuġrâʾî min Tedâbîri Câbir; Risâle fi'ṭ-ṭabîʿa; el-İrşâd ile'l-evlâd (eserlerin yazma nüshaları için bk. Brockelmann, I, 288). M. Emîn Mahmûd eṭ-Ṭuġrâʾî: Ḥayâtühû ve şiʿruhû adıyla bir doktora tezi hazırlamıştır (1408, Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye [Riyad]).

BİBLİYOGRAFYA

Tuğrâî, Dîvân (nşr. Ali Cevâd et-Tâhir-Yahyâ el-Cübûrî), Küveyt 1403/1983, neşredenlerin girişi, s. 9-26; Lâmiyyetu'l-Arab, Unvânu'l-hikem, Lâmiyyetu'l-Acem ve Tercümeleri (trc. ve nşr. Nurettin Ceviz-M. Sadi Çöğenli), Erzurum 2000, s. 59-84; Râvendî, Râḥatü'ṣ-ṣudûr, s. 225, 239-241; Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ, X, 56-79; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, X, 395-396; İbn Hallikân, Vefeyât, II, 185-189; Necmeddin Ebü'r-Recâ Kummî, Târîḫu'l-vüzerâʾ (nşr. M. Takī Dânişpejûh), Tahran 1363 hş., s. 226-229; C. Brockelmann, GAL, I, 288; Ali Cevâd et-Tâhir, Lâmiyyetü'ṭ-Ṭuġrâʾî, Bağdad 1962; a.mlf., eṭ-Ṭuġrâî ḥayâtühû şiʿrühû Lâmiyyetühû, Bağdad 1963; a.mlf., eş-Şiʿrü'l-ʿArabî fi'l-ʿIrâḳ ve bilâdi'l-ʿAcem fi'l-ʿaṣri's-Selcûḳī, Beyrut 1985, s. 101-130; Şevkī Dayf, Târîḫu'l-edeb, V, 582-585; Abdülkerîm M. Es'ad, "eṭ-Ṭuġrâʾî: Ḥayâtühû aṡârühû şiʿrühû Lâmiyyetühû", Maḳālâtün münteḫabe fî ʿulûmi'l-luġa, Riyad 1415/1994, s. 512-561; Abdullah Muhammed el-Habeşî, Câmiʿu'ş-şürûḥ ve'l-ḥavâşî, Ebû-zabî 1425/2004, III, 1504-1510; Ahmed Ateş, "İbn Sina ve el-Kimya", AÜİFD, I/4 (1952), s. 47-62; Muzaffer Bahtiyâr, "Zindegânî Üstâd Müʾeyyidüddîn Ṭuġrâʾî İṣfahânî", Mecelle-i Dânişkede-i Edebiyyât, XII/3-4, Tahran 1344/1965, s. 373-452; Rezzûk Ferec Rezzûk, "el-Meḳāṭîʿ-Dîvânü şiʿrî taʿlîmî fi'l-Kîmyâʾ li-Müʾeyyidi'd-dîn Ebî İsmâʿîl el-Ḥüseyn b. ʿAlî ed-Düʾelî el-maʿrûf bi'ṭ-Ṭuġrâʾî", el-Mevrid, XIV/4, Bağdad 1985, s. 169-172; Ahmed el-Irâkī, "el-Muʿârażâtü'l-Maġribiyye li-Lâmiyyeti'ṭ-Ṭuġrâʾî: Muʿârażatü Ebî Ḥafṣ el-Fâsî", Âfâḳu'ṡ-ṡeḳāfe ve't-türâṡ, IV/16, Dübey 1417/1997, s. 92-98; Abdullah Ali es-Süvey'î, "Muḫtaṣaru Şerḥi Lâmiyyeti'l-ʿAcem li'l-Mekkî b. Muḥammed", Mecelletü Külliyyeti'd-daʿveti'l-İslâmiyye, XXII, Trablus 1373/2005, s. 202-207; F. C. de Blois, "al-Tug̲h̲rāʾī", EI² (İng.), X, 599-600; Mahmûd Sâlim Muhammed, "eṭ-Ṭuġrâʾî", el-Mevsûʿatü'l-ʿArabiyye, Dımaşk 2005, XII, 568-569; a.mlf., "Lâmiyyetü'l-ʿAcem", a.e., XVI, 827-828.

Rahmi Er

TUĞRUL I

Rüknü'd-dünyâ ve'd-dîn Ebû Tâlib Tuğrul b. Muhammed Tapar (ö. 529/1134)

Irak Selçuklu hükümdarı (1132-1134).

Muharrem 503'te (Ağustos 1109) doğdu. Sultan Muhammed Tapar'ın oğludur. Babası 504 (1110-11) yılında emîrlerden Anuş Tegin Şîrgîr'i atabeg tayin ederek Cibâl (Irâk-ı Acem) bölgesinin önemli bir kısmını ona iktâ etmişti; iktâları arasında Gence merkez olmak üzere civar bölgeler de yer almaktaydı (İA, XII/2, s. 15). Muhammed Tapar vefat edince yerine büyük oğlu Mahmud sultan ilân edildi. Sultan Mahmud, Emîr Gündoğdu'yu kardeşi Tuğrul'a atabeg tayin edip onu kendisine getirmesini istedi. Fakat Gündoğdu, Tuğrul'u ağabeyine karşı isyana teşvik etti. Bunun üzerine Sultan Mahmud, Enûşirvân b. Hâlid ile kardeşine hil'atler, armağanlar ve 30.000 altın göndererek huzura çağırdı ve dirliğini arttıracağını vaad etti. Tuğrul gelmeyince sultan bir baskınla kardeşini yakalamak istediyse de zamanında haber alan Tuğrul atabegiyle Gence'ye gidip yakalanmaktan kurtulduğu gibi Arrân'ı da hâkimiyeti altına aldı.

Melikşah ve Muhammed Tapar devirlerinde saldırıya cesaret edemeyen Gürcüler, Mahmud zamanında durumu uygun görüp komşu İslâm topraklarına birbiri arkasından yağma akınları düzenlemeye başladılar. Bunun üzerine Melik Tuğrul Gürcistan seferine çıktı. Kumandanlar arasında Necmeddin İlgazi, Dübeys b. Sadaka ve Atabeg Gündoğdu'nun da bulunduğu Selçuklu ordusu Tiflis yakınlarında yapılan savaşta Gürcüler'e karşı başarı sağlayamadı (514/1120 veya 515/1121). Atabeg Gündoğdu'nun ölümünden sonra Merâga hâkimi Aksungur el-Ahmedîlî onun yerini alıp Tuğrul'u ağabeyine karşı kışkırttı; Tuğrul'un eski atabegi Şîrgîr de onlara katıldı. Fakat Emîr Cüyûş Bey Ay-aba'nın kalabalık bir askerle Azerbaycan'a gelmekte olduğunu duyunca Sultan Mahmud'a itaat arzettiler. Abbâsî Halifesi Müsterşid-Billâh'ın düşmanca tavır takındığı Dübeys b. Sadaka, Arrân'a giderek Tuğrul'u Irak'ın kolayca fethedileceğine kandırmıştı. Fakat Irak'a ulaştıklarında karşılarında büyük bir ordu

buldular. Bunun üzerine Dübeys ile Tuğrul, Merv'deki büyük sultan Sencer'in yanına gittiler. Dübeys'i Sultan Mahmud'un maiyetine verip ona iyi davranmasını söyleyen Sencer ağabeyine sorun çıkarmaması için Melik Tuğrul'u yanında alıkoydu (522/1128).

Sultan Mahmud'un vefatı üzerine yerine oğlu Dâvud geçirildi. Sultan Sencer yeğeni Tuğrul ile birlikte 526 (1132) yılında Rey'e geldi. Bu sırada Muhammed Tapar'ın oğullarından Mesud, Selçuk ve Halife Müsterşid-Billâh'ın Sultan Sencer'e karşı savaşmak amacıyla ant içtikleri haber alındı. Tuğrul'un da katıldığı Dînever'de cereyan eden savaş Sultan Sencer'in zaferiyle sonuçlandı (8 Receb 526/25 Mayıs 1132). Sultan Sencer zaferin ardından Mesud'u huzuruna getirtti ve onu Arrân meliki olarak Gence'ye gönderdi. Tuğrul'u da Hemedan'da Irak Selçuklular'ı tahtına oturttu; Ebü'l-Kāsım Dergezînî'yi yeni hükümdarın vezirliğine tayin etti (Şâban 526/Haziran 1132) ve Horasan'a döndü.

Sultan Sencer Merv'e ulaşmadan Dâvud, amcası Tuğrul'un sultanlığını kabul etmeyerek Arrân ve Azerbaycan askeriyle Hemedan üzerine yürüdü. Hemedan yakınlarında yapılan savaşta Dâvud yenildi ve atabegi Aksungur el-Ahmedîlî ile birlikte Bağdat'a kaçtı. Halife Irak'ı kendi idaresine almak istediğinden onları iyi karşıladı. Dört beş ay sonra Gence'de bulunan Melik Mesud da Bağdat'a geldi. Bağdat'ta Dâvud ile Mesud adına hutbe okundu ve sultanlığın Tuğrul'un elinden alınması için anlaşmaya varıldı. Mesud ve Dâvud, Azerbaycan'a gidip mücadeleye oradan başlayacaklardı, halife de onlara asker verecekti. Mesud, Tuğrul'a bağlı emîrleri Erdebil'de kuşattı; burada olanlardan çoğunu öldürdü; geri kalanlar bozgun halinde kaçtılar. Ardından Mesud Hemedan'a yürüdü. İki kardeş Hemedan önünde karşılaştı ve savaş Mesud'un zaferiyle sonuçlandı. Bozguna uğrayan Sultan Tuğrul Rey'e çekildi; Mesud Hemedan'da yerleşti (527/1133).

Sultan Tuğrul Rey'den Kum'a, oradan İsfahan'a gitti; İsfahan'da kalıp kendini savunmayı düşündüyse de halkına güvenemediğinden Fars'a yöneldi. Ancak yanındaki askerlerin kardeşinin tarafına

geçmesinden endişe ederek Fars'tan tekrar Rey'e doğru yola çıktı. Yolda başına gelenlerden sorumlu tuttuğu veziri Ebü'l-Kāsım Dergezînî'yi öldürttü. Daha sonra Mesud Tuğrul'a yetişti, vuku bulan savaşta Tuğrul

yine bozguna uğradı. Sultan Tuğrul amcası Sultan Sencer'in idaresindeki Rey'e, Mesud da Hemedan'a döndü. Tuğrul, Rey'den Mâzenderan Emîri Ali'nin yanına gitti. Ali kendisine ve askerlerine karşı çok iyi davrandı. Bahar gelince Muhammed b. Şah Melik, ilk atabegi Anuş Tegin Şîrgîr'in oğlu Emîr Haydar ve Yarınkuş ez-Zekevî gibi emîrler kendisine katıldı; Fars hâkimi Mengü Pars da Boz-apa kumandasında 2000 atlı gönderdi. Sultan Tuğrul bunlarla mücadeleyi kazanacağına inandı. Mesud bu esnada Azerbaycan'da bulunuyordu. İki kardeş son defa Kazvin düzlüğünde karşılaştı. Mesud'un ordusundaki bazı emîrler Sultan Tuğrul'un sancağını görünce onun tarafına geçti, kalanlar da kaçtı (Ramazan sonları 528/Temmuz 1134). Bu arada Melik Dâvud'un kendisine itaat etmediğini duyan Sultan Tuğrul, Emîr Karasungur'u onun üzerine gönderdi. Azerbaycan'a giden Karasungur, Dâvud'u yenip Sultan Tuğrul'a itaat ettirdi.

Mesud güçlükle Bağdat'a ulaşabildi. Halife onun bütün ihtiyaçlarını karşıladı ve asker toplayıp Sultan Tuğrul'la mücadele etmesini istedi. Mesud ise onu oyalamaya çalışıyordu. Nihayet halife kendisinin de sefere katılacağını bildirdi. Ancak bir süre sonra bazı emîrler yüzünden Mesud ile halifenin arası açıldı. Tam bu sırada Sultan Tuğrul vefat etti (Muharrem 529/Kasım 1134) ve Hemedan'da defnedildi. Ölümüne kulunç tedavisi için içtiği ilâcın yol açtığı söylenir. I. Tuğrul'un Nahcıvan'da türbesi bulunan eşi Mü'mine Hatun kendisinden sonra İldenizliler hânedanının kurucusu Şemseddin İldeniz ile evlendi. İbnü'l-Esîr, Sultan Tuğrul'un iyi kalpli, akıllı, adalet sever, halka iyi davranan bir kişi olduğunu yazar. İmâdüddin el-İsfahânî de Tuğrul'un saltanat için gerekli meziyetlere sahip olmakla beraber işlerinde kimseye danışmadığını söyler ve ayak takımını yükselttiği için onu eleştirir. Sultan Tuğrul'un Alparslan, Melikşah, Muhammed ve Arslanşah adlı dört oğlu vardı. Yerine kardeşi Mesud geçti.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Kalânisî, Târîḫu Dımaşḳ (Amedroz), s. 205, 210, 230, 243, 282; Urfalı Mateos Vekayinâmesi (952-1136) ve Papaz Grigor'un Zeyli (1136-

1162) (nşr. ve trc. H. D. Andreasyan), Ankara 1962, s. 263, 268, 271, 275; İbnü'l-Ezrak el-Fârikī, Târîḫu Meyyâfâriḳīn, British Museum, Or., nr. 5803, vr. 161a-b; a.e.: Meyyâfîrikîn ve Âmid Tarihi: Artuklular Kısmı (trc. Ahmet Sarvan), Erzurum 1992, s. 34, 35, 44, 45; İbnü'l-İmrânî, el-İnbâʾ fî târîḫi'l-ḫulefâʾ (nşr. Kāsım es-Sâmerrâî), Leiden 1943, s. 217, 218; İbnü'l-Cevzî, el-Muntaẓam, X, 35-36, 41, 53; Râvendî, Râḥatü'ṣ-ṣudûr, s. 67, 85, 112, 208-214, 226, 283; a.e. (Ateş), I, 201-202, 203, 217, 270, 290; Aḫbârü'd-devleti's-Selcûḳıyye, s. 99-105; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, X, tür.yer.; XI, 12, 19, 24, 79; Bündârî, Zübdetü'n-Nuṣra, s. 155-173; a.e. (Burslan), s. 146-160; Reşîdüddin Fazlullāh-ı Hemedânî, Câmiʿu't-tevârîḫ (nşr. Ahmet Ateş), II/5, s. 110-112, 113; M. F. Brosset, Histoire de la Géorgie, Petersburg 1849, I, 364-368; Mehmet Altay Köymen, Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi, Ankara 1952, II, bk. İndeks; a.mlf., "Tuğrul I.", İA, XII/2, s. 14-19; Hüseyin Emîn, Târîḫu'l-ʿIrâḳ fi'l-ʿaṣri's-Selcûḳī, Bağdad 1385/1965, s. 98, 103-104, 143, 327-328; C. E. Bosworth, "The Political and Dynastic History of the Iranian World (A.D. 1000-1217)", CHIr., V, 119-120, 123-124, 126; Coşkun Alptekin, "Selçuklu Paraları", Selçuklu Araştırmaları Dergisi, III, Ankara 1971, s. 547; M. T. Houtsma, "To<u>gh</u>ril (II)", EI² (İng.), X, 554.

Faruk Sümer

TUĞRUL II

Rüknü'd-dünyâ ve'd-dîn Ebû Tâlib Tuğrul b. Arslanşâh b. Tuğrul (ö. 590/1194)

Irak Selçuklu Devleti'nin son hükümdarı (1177-1194).

564 (1169) yılında doğdu. Sultan Arslanşah b. Tuğrul'un oğludur. Babasının 572'de (1177) ölümüyle Atabeg Muhammed Cihan Pehlivan, Tuğrul'u tahta çıkardı. Sıbt İbnül-Cevzî, Cihan Pehlivan'ın halife Müstazî-Biemrillâh'tan Tuğrul'un sultanlığının onaylanmasını ve adına hutbe okutulmasını istediğini, fakat sert bir şekilde reddedildiğini yazarsa da bunun doğruluğu şüphelidir. Halife, Irak Selçukluları'nın komşu devletler üzerindeki hâkimiyetini göz önünde tutarak Cihan Pehlivan'ın isteğini kabul etmek zorunda kaldı, ayrıca Tuğrul'a "Rüknü'd-devle ve'd-dîn kasîmü emîri'l-mü'minîn" lakabını verdi (Muharrem 573/Temmuz 1177). Arslanşah'ın ölümünün ardından Gürcü kralının İslâm ülkesine yürümek amacıyla hazırlık yaptığı ve yeni sultan Tuğrul'un amcası Melik Muhammed'in tahtı ele geçirmek için harekete geçtiğine dair haberler çıkınca Atabeg Cihan Pehlivan süratle Gürcü topraklarına girdi ve hiçbir mukavemetle karşılaşmadı. Gürcüler'le barış yaptıktan sonra İsfahan'a gidip Melik Muhammed'i bozguna uğrattı. Melik Muhammed, Vâsıt taraflarına kaçtı, fakat orada ancak üç gün kalabildi; Bağdat'a gelmesine izin verilmediğinden Fars'a geçerek Salgurlular'dan Atabeg Zengî'ye sığındı. Bunu duyan Cihan Pehlivan Fars'a girdi, ülkeyi yağma ve tahrip etti. Cihan Pehlivan ile tek başına mücadele edemeyeceğini anlayan Zengî, Melik Muhammed'i teslim etmek zorunda kaldı. Sercehan Kalesi'nde zindana atılan Muhammed çok geçmeden orada öldü.

Cihan Pehlivan aynı tavrı Selâhaddîn-i Eyyûbî'ye karşı gösteremedi. Damadı Ahlatşah II. Sökmen'in 579'da (1183) çocuksuz ölmesi üzerine Ahlat'ı ülkesine katmak istediyse de Selâhaddin buna engel oldu. Selâhaddîn-i Eyyûbî, Cihan Pehlivan'dan Kazvin ve Bistâm yörelerindeki Bâtınîler'in varlığına son vermek için geçiş izni talep etti, ancak Pehlivan, Selâhaddin'in idare ettiği yerleri elinden almak istediği vehmine kapılarak

rahatsızlandı ve çok geçmeden Rey'de öldü (581/1186). Bu sırada on yedi yaşında olan Tuğrul, Sâve şehrinde bulunuyordu. Emîrler, Nahcıvan'da olan Cihan Pehlivan'ın kardeşi Kızılarslan Osman'ı Hemedan'a çağırdılar. Kızılarslan kalabalık bir orduyla Hemedan'a geldi ve genç sultanın atabegliğini üstlendi.

Atabeg Kızılarslan, muhalif kumandanları bertaraf etmek için Sultan Tuğrul ile Rey'e geldiğinde onların Damgan taraflarına gittiğini öğrendi. İnanç Hatun ile oğulları Kızılarslan'ı karşıladılar ve kaleyi kendisine teslim ettiler. Ardından sultan, kendisini muhafaza altında tutanlardan kurtulup muhalif kumandanların bulunduğu yere gitti; böylece sultanla atabegi arasındaki düşmanlık ortaya çıktı ve aralarında mücadele başladı. Kızılarslan, Tuğrul'u yakalamak için Simnân'a gittiyse de yapılan savaşta yenildi; Rey'e ve daha sonra Hemedan'a döndü. Fakat sultanın gelmekte olduğu haberini duyunca Azerbaycan'a geçti. Kızılarslan, Tuğrul'u tek başına yenemeyeceğini anlamıştı. Bundan dolayı Abbâsî halifesine mektup yazarak yardım istedi ve sultanın kendisi için de sıkıntı doğurabileceğini söyledi. İbnül-Esîr, Sultan Tuğrul'un Abbâsî halifesine elçi gönderip Bağdat'ta babalarına ait sarayın tamir edilmesini talep ettiğini, ancak halifenin cevap dahi vermeyip sultanın elçisini geri çevirdiğini, Selçuklu sultanlarına ait sarayın yıkılmasını emrettiğini ve bu emrin yerine getirildiğini, saraydan bir iz daha kalmadığını söyler. Fakat diğer kaynaklarda bu haberi teyit eden bir ifade görülmez. Aynı kaynağa göre Kızılarslan'ın elçisi çok iyi kabul görmüş ve teklifine müsbet cevap verilmiştir. Abbâsî halifeliğine eski gücünü kazandırma amacını taşıyan Halife Nâsır-Lidînillâh, 15.000 kişilik bir orduyu veziri Celâleddin İbn Yûnus

kumandasında Kızılarslan'a yardıma gönderdi. Bu ordu Hemedan yakınında Sultan Tuğrul'un askerleriyle karşılaştı. Sultan ordusunun sayıca az olmasına rağmen savaşı kazandı (6 Rebîülevvel 584/5 Mayıs 1188). Savaşın kazanılmasında önemli rolü bulunan Tuğrul elinde topuzla ön safta çarpışmıştı. Zaferin ardından Merâga sahibi Alâeddin Palaspûş, Hûzistan hâkimi Avşar Şümle'nin oğlu Garsüddin ve başkaları Hemedan'a sultanın katına geldiler. Ancak sultan kendisine tahakküm etmek istediklerini söyleyerek Ay-aba ile Öz-aba adlı kumandanları öldürttü. Bu olay üzerine endişeye kapılan Pehlivan'ın oğlu Kutluğ İnanç ile Merâga'nın kuvvetli emîri Alâeddin Sultan, Tuğrul'un hizmetinden ayrıldılar ve onu zayıf

duruma düşürdüler. Kızılarslan halifenin gönderdiği ikinci ordu ile Esedâbâd'da buluşarak Hemedan'a geldi. Sultan Muhammed Tapar'ın çocuk yaştaki torunu Sencer Mirza b. Süleyman Şah tahta çıkarıldı (Receb 584/Eylül 1188); adına hutbe okundu ve para kesildi. Halifenin adamları Irak şehirlerinin idaresinin kendilerine devredilmesinde ısrar edince iki tarafın arası açıldı. Kızılarslan Azerbaycan'a gitti, Bağdatlılar ülkelerine, Sultan Tuğrul da Hemedan'a döndü.

Sultan Tuğrul'un bazı emîrleri öldürtmesi aleyhindeki cereyanı daha da güçlendirdi. Kutluğ İnanç bu fırsattan yararlanıp İsfahan'ı zaptedince İsfahan şahnesi Özdemir, Sultan Tuğrul'dan yardım istedi. Özdemir'i öldürten Kutluğ İnanç Azerbaycan'a kaçtı, orada amcası Kızılarslan'ı sultanın üzerine yürümeye ikna etti. Sultan Tuğrul çok az bir kuvvete sahip olduğu için Hemedan'a gelen Kızılarslan'ın önünden çekildi, fakat atabeg arkasını bırakmadı. Sultan hazinesini ve ağırlığını kaybeden sultanın askerinin bir kısmı Kızılarslan tarafına geçti. Sultan maiyetindeki az sayıda adamla Azerbaycan'a gitti ve orada Türkmen beylerinden Kıpçak Bey'in oğlu İzzeddin Hasan'la buluştu; başlarına 10.000 kadar Türkmen toplandı. Bu askerlerle Azerbaycan'daki Uşnu, Urmiye, Hoy ve Selmâs şehirlerini yağmaladılar. Hemedan'a gelen Kızılarslan, Sencer Mirza'yı yeniden tahta çıkardı. Sultan Tuğrul ile İzzeddin Hasan bozgun halinde Hasan Bey'e ait Zap suyuna yakın Kerhânî Kalesi'ne kapandılar. Sultan burada Hasan Bey'in kız kardeşi ile evlendi, ancak bu evlilik ümitsizliğini hafifletmedi. Halifeye çocuk yaştaki oğlu Alparslan'ı göndererek ordusuna mukavemet ettiği için bağışlanmasını diledi (7 Muharrem 586/14 Şubat 1190). Halife Nâsır-Lidînillâh, Alparslan'a hil'at giydirip boynuna altın gerdanlık taktıysa da onu rehine olarak Bağdat'ta alıkoydu ve Sultan Tuğrul için hiçbir şey yapmadı.

Selâhaddîn-i Eyyûbî, Sultan Tuğrul ile atabegi barıştırmak için teşebbüse geçti, fakat Sultan Tuğrul'un sabırsızlanıp Azerbaycan'a dönmesi bu teşebbüsü sonuçsuz bıraktı. Bazı kaynaklarda Sultan Tuğrul'un, üzerine gelen atabegin önünden çekilerek Hemedan'a geldiği kaydedilirken bazılarında Kızılarslan'ın sultana mukavemet edemeyeceğini anlayıp hileye başvurduğu yazılıdır. Neticede Azerbaycan Kızılarslan'da, Irak sultanda kalmak şartıyla barış yapıldı. Sultan barışa güvenip İzzeddin Hasan Bey'in askerlerini memleketlerine yollayınca Kızılarslan sultana hücum ederek onu

bozguna uğrattı. Sultan 100 askerle Hemedan'a çekildi, iki gün sonra gelen Kızılarslan'ı karşıladıysa da yakalandı (Ramazan 586/Ekim 1190) ve oğlu Melikşah ile birlikte Tebriz'e yakın Kehrân Kalesi'ne gönderildi. Râvendî, Tuğrul'un Hemedan'a gelince atalarının türbesine kapandığını, Kızılarslan'ın gönderdiği Iraklı emîrlere kanarak türbeden şehir meydanına geldiğini, emîrlerin orada etrafını çevirip atabegin kararını kendisine bildirdiklerini kaydeder. Atabeg Kızılarslan halifenin telkiniyle Sencer Mirza'yı kaleye göndererek saltanat tahtına oturdu ve sarayın önünde günde beş defa nevbet çaldırmaya başladı. Selçuklular'ın törenlerle ilgi usullerini kaldırdı. Sürekli şarap içen Kızılarslan eşi İnanç Hatun'u da ihmal ediyordu. Neticede İnanç Hatun sarhoş durumda yatmakta olan Kızılarslan'ı kölelerine öldürttü (Şâban 587/Eylül 1191). Kızılarslan'ın öldürülmesinden sonra Irak'ın idaresi Mahmud Kutluğ İnanç'a geçti ve Irak emîrleri ona bağlandı.

Sultan Tuğrul'un Kehrân Kalesi'nde yaklaşık bir buçuk yıl kaldığı tahmin edilmektedir. Kendisini kaleden Türkmen Emîri Mahmûd b. Anasıoğlu ile Bedreddin Dizmârî çıkardı. Tebriz'e gelen sultan şehri almak istediyse de çok az askeri bulunduğundan başarı sağlayamadı. Azerbaycan ve Arrân hâkimi Pehlivan'ın büyük oğlu Ebû Bekir'in kalabalık askerle gelmekte olduğunu duyunca Zencan'a gitti; oranın hâkimleri olan Türkmen Kafşut oğulları kendisine katıldı. Sultan Tuğrul buradan Hemedan'a geçti. Fakat Mahmud Kutluğ İnanç ile kardeşi Emîr-i Emîrân Ömer'in Irak askerinin başında üzerine geldiklerini öğrenince Kazvin'e gitti; buranın sahibi Nûreddin Kara askeriyle kendisine katıldı. Sultan Tuğrul, Kutluğ İnanç'ın ordusunu Kazvin düzlüğünde ağır bir yenilgiye uğrattı (15 Cemâziyelâhir 588/28 Haziran 1192) ve Hemedan'a döndü. Bu zafer sultana Irak'ı kazandırdı. Hârizmşah Alâeddin Tekiş'in Rey'de bulunduğunu haber alarak oraya gitti ve müzakereler neticesinde Rey'i Hârizmşah'a bırakmak zorunda kaldı. Hemedan'a dönerek burada İnanç Hatun ile evlendi (Ramazan 588/Eylül-Ekim 1192).

589 (1193) yılında Rey'e giden Sultan Tuğrul, Hârizmşah Alâeddin Tekiş'in kumandanı Tamgaç'a aman verip Hârizmliler'i şehirden ve Taberek Kalesi'nden çıkardı; Taberek Kalesi'ni yıktırdı. Hârizmliler'in Rey'e saldırdıklarını duyunca oraya yöneldi; onları yenerek Mayacık, Savtaş, Muhammed Han gibi yirmi beş kadar emîri esir aldı (Muharrem 590/Ocak

1194). Râvendî, sultana İnanç Hatun'un önceki kocası Kızılarslan'a yaptığını kendisine de yapacağının söylenmesi üzerine onu boğdurduğunu belirtir. İbn İsfendiyâr ise İnanç Hatun'un, oğlunu Selçuklu tahtına çıkarmak için Tekiş'i Sultan Tuğrul'un üzerine yürümeye teşvik ettiğinin anlaşılması yüzünden öldürüldüğünü yazar. Bazı kaynaklar ise İnanç Hatun'un eceliyle öldüğünü kaydeder.

Hârizmşah Alâeddin Tekiş, Sultan Tuğrul'dan intikam almak için Rey'e geldi.

İbnü'l-Esîr, Halife Nâsır-Lidînillâh'ın Tekiş'e elçi gönderip Tuğrul'dan şikâyetçi olduğunu ve ülkesini elinden almasını istediğini, Tuğrul'un ülkesinin kendisine iktâ edildiğini gösteren bir menşur yolladığını söyler. Hârizmşah da Rey üzerine yürüdü. Yine İbnül-Esîr, Tuğrul'un dağınık haldeki askerlerini toplamaya lüzum görmeden yanındaki az bir kuvvetle Hârizmşah'ı karşılamaya gittiğini, kendisine bunun büyük bir hata olduğunun söylendiğini, fakat bu sözleri dinlemediğini belirtir. Tuğrul askerlerini Hârizm ordusu karşısında muharebe nizamına soktu. Hârizm ordusunun merkez kuvvetini Mahmud Kutluğ İnanç'ın kumandasındaki Irak emîrlerinin askerleri teşkil ediyordu. Sultan bunları görünce hücuma geçti. Onlar açılarak sultanı pek az askeriyle aralarına alıp çevirdikten sonra attan düşürdüler. Sultanla karşılaşan Mahmud başını keserek Tekiş'e götürdü (29 Rebîülevvel 590/24 Mart 1194). Tekiş, Irak emîrlerinin sultanın başının halifeye gönderilmesi teklifini kabul etti ve başsız cesedin Rey pazarında asılı olarak teşhir edilmesine tepki göstermedi. Sultan Tuğrul'un cesedi büyük amcası Tuğrul Bey'in Rey'deki türbesine defnedildi. Böylece Irak Selçukluları Devleti sona ermiş oldu. Sultan Tuğrul'un Melikşah, Berkyaruk, Mesud, Alparslan ve Alp Melik adlı beş oğlu, iki de kızı vardı. Kızlarından biri Tekiş'in oğlu Yûnus Han, diğeri Pehlivan'ın oğlu Özbek ile evlenmiştir. Çok yakışıklı bir genç olduğu kaydedilen Sultan Tuğrul iyi tahsil görmüş bir hükümdardı. Şairleri himaye ettiği gibi kendisi de şiir yazardı. Şiirlerinin birçoğu günümüze kadar gelmiştir. Aynı zamanda iyi bir hattat olup Râvendî'nin dayısı Zeynüddin Mahmud onun hocası idi. Halka karşı âdil ve şefkatli davranmıştır; aynı zamanda cömert bir kimseydi. Fakat tedbirli hareket etmemiş ve dirayetli bir hükümdarlık yapamamıştır. İçkiye ve eğlenceye çok düşkündü. Nizâmî-i Gencevî kendisi için şiir yazmış, Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed et-Tûsî ʿAcâʾibü'l-maḫlûḳāt adlı

coğrafya kitabını, Zahîrüddîn-i Nîsâbûrî Selçuknâme'yi onun adına kaleme almıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Râvendî, Râḥatü'ṣ-ṣudûr, s. 331-374; a.e. (Ateş), s. 302-344; İbn İsfendiyâr, Târîḫ-i Ṭaberistân (nşr. Abbas İkbâl), Tahran 1320 hş., II, 152-154, 156; Aḫbârü'd-devleti's-Selcûḳıyye, s. 171-194; İbnül-Esîr, el-Kâmil, XI, 446, 526, 560; XII, 24, 94, 106, 107, 433, 471; Avfî, Lübâbü'l-elbâb (nşr. Saîd-i Nefîsî), Tahran 1335 hş., s. 433, 435, 795; Bündârî, Zübdetü'n-Nuṣra, s. 301-304; a.e. (Burslan), s. 268-272; Sıbt İbnü'l-Cevzî, Mirʾâtü'z-zamân, VIII/1, s. 330; VIII/2, s. 400-401; Cüveynî, Târîḫ-i Cihângüşâ, s. 28-33, 156; İbn Vâsıl, Müferricü'l-kürûb, II, 163-164, 306; Reşîdüddin Fazlullāh-ı Hemedânî, Câmiʿu't-tevârîḫ (nşr. Ahmet Ateş), Ankara 1960, s. 176-194; Müstevfî, Târîḫ-i Güzîde (Nevâî), s. 463-471; Hüseyin Emîn, Târîḫu'l-ʿIrâḳ fi'l-ʿaṣri's-Selcûḳī, Bağdad 1385/1965, s. 91-92, 95, 100, 105, 114, 115, 120, 124, 321, 327; Faruk Sümer, Oğuzlar (Türkmenler) Tarihleri Boy Teşkilâtı, Destanları, Ankara 1967, s. 102, 127, 130, 328, 352; C. E. Bosworth, "The Political and Dynastic History of the Iranian World (A. D. 1000-1217)", CHIr., V, 180-182; A. Hartmann, an-Nāsır li-Dīn Allāh: 1180-1225, Berlin-New York 1975, s. 72-75; V. V. Barthold, Moğol İstilâsına Kadar Türkistan (haz. Hakkı Dursun Yıldız), Ankara 1990, s. 369-370; Mehmet Altay Köymen, "Tuğrul II.", İA, XII/2, s. 19-25; M. T. Houtsma-[C. E. Bosworth], "Toghril (III)", EI² (İng.), X, 554-555.

Faruk Sümer

TUĞRUL BEY

es-Sultânü'l-muazzam Şâhânşâh Rüknüddîn Ebû Tâlib Tuğrul Bey Muhammed b. Mîkâîl b. Selçuk (ö. 455/1063)

Büyük Selçuklu Devleti'nin ilk hükümdarı (1040-1063).

Seyhun boylarındaki Cend şehrinde doğdu. Yetmiş yaşlarında vefat ettiğine göre 385'te (995) dünyaya geldiği söylenebilir. Babası Mîkâil gayri müslim Türkler'le yapılan bir savaşta şehid düştüğünden Tuğrul ile ağabeyi Çağrı'yı dedeleri Selçuk Bey büyüttü. Selçuk Bey'in ölümünün ardından yerine oğullarından Arslan (İsrâil) Yabgu geçti. Arslan Yabgu, Cend yöresinde fazla kalamadı. Muhtemelen Cend hâkimi Emîr Şah Melik'in hücumuna uğrayarak Buhara'nın kuzeyindeki Nûr yöresine göç etmek zorunda kaldı. Bir süre sonra Mâverâünnehir'e gelen Gazneli Mahmud tarafından hile ile yakalanıp Hindistan'daki Kālincâr Kalesi'ne hapsedildi (1025). Burada iken yeğenleri Tuğrul ile Çağrı beylere haber göndererek onları Gazneliler'le mücadeleye teşvik etti. Arslan Yabgu'nun ölümü üzerine (423/1032) yerini Selçuk'un hayatta kalan tek oğlu Mûsâ İnanç Yabgu aldı. Ancak idare fiilen Tuğrul ve Çağrı beylerin elindeydi. Karahanlılar ile Selçuklular arasındaki dostluk Ali Tegin'in 426'da (1035) ölümüyle sona erdi. Ali Tegin'in oğullarının çocuk yaşta olmasından faydalanarak Karahanlı iktidarını eline geçiren beylerin düşmanca tavırları yüzünden Nûr yöresinde kalamayacaklarını anlayan Tuğrul ve Çağrı beyler, Hârizm'e göç edip Hârizmşah Hârun ile dostluk münasebetlerini kuvvetlendirmeye çalışırken Cend hâkimi Şah Melik'in baskınına uğradılar. Hârizmşah Hârun'un bir suikastta öldürülmesiyle Hârizm'de daha fazla kalamadılar ve Gazneli Devleti'ne ait Horasan'a geçtiler (Receb 426/Mayıs 1035); Merv, Serahs, Ferâve arasındaki Nesâ yöresini yurt tuttular. İnanç Yabgu, Tuğrul ve Çağrı beyler Gazneli Hükümdarı Sultan Mesud'a gönderdikleri mektupta hizmetine girmek istediklerini bildirdiler. Sultan Mesud bu isteği reddetti ve onları Horasan'dan çıkarmak için bir ordu yolladı. Selçuklular, Hisâr-ı Tâk'ta vuku bulan çarpışmada Gazneliler'e karşı parlak bir zafer kazandılar (19 Şâban 426/29 Haziran 1035). Bunun üzerine Sultan Mesud Nesâ'yı Tuğrul Bey'e, Dihistan'ı Çağrı Bey'e,

Ferâve'yi İnanç Yabgu'ya verdi.

Nesâ'da kazandıkları zafer Tuğrul ve Çağrı beylerin Horasan'da bir devlet kurabilecekleri düşüncesini güçlendirdi. Bu sebeple yeniden akınlara başladılar. Selçuklu akınlarını önlemek isteyen Gazneliler'le Serahs yakınlarında Talhâb mevkiinde yapılan savaşta yine galip gelince (Şâban 429/Mayıs 1038) Horasan'ın bir kısmını işgal ettiler ve kendilerine hükümdar gözüyle bakmaya başladılar. Aralarındaki anlaşmaya göre Tuğrul Bey Nîşâbur'a, Çağrı Bey Merv'e, Mûsâ İnanç Yabgu Serahs'a hareket etti. Tuğrul Bey anne bir kardeşi İbrâhim Yinal'ı kendisinden önce 200-300 atlı ile Nîşâbur'a yolladı. Nîşâbur camilerinde Tuğrul Bey adına "Melikü'l-mülûk" unvanıyla hutbe okundu. Ardından Tuğrul Bey 3000 atlı ile Nîşâbur'a gelip Sultan Mesud'un tahtına oturdu. Kolunda Oğuz elinde hükümdarlık alâmeti sayılan gerilmiş bir yay, kemerinde de üç ok bulunuyordu.

Ordularının sürekli yenilmesi üzerine Sultan Mesud bizzat sefere çıktı ve Ulyââbâd ovasında yapılan savaşta Çağrı Bey'i bozguna uğrattı (Receb 430 / Nisan 1039). Savaştan sonra Tuğrul ve Çağrı beylerle Mûsâ İnanç Yabgu durumu değerlendirdiler. Tuğrul Bey ve Mûsâ Yabgu, Sultan Mesud'la mücadelenin güçlüğünü ileri sürerek Irâk-ı Acem ve Cürcân'a gidildiği takdirde oraların kolayca elde edilebileceğini ve Anadolu'ya akınlar yapılabileceğini söylediler. Çağrı Bey ise Gazneli ordusunun zayıf taraflarını anlatarak burada kalıp savaşmaktan yana tavır aldı. Sonunda Çağrı Bey'in görüşü benimsendi. Serahs çölünde yapılan savaşta (2 Şevval 430/27 Haziran 1039) Gazneliler galip geldilerse de bu kesin sonuçlu bir zafer değildi. Ardından Sultan Mesud barış teklifinde bulundu; Tuğrul ve Çağrı beyler bu teklifi kabul

etti. Ancak Herat'ta dinlenip eksiklerini tamamlayan Sultan Mesud, barışı bozup Nîşâbur'daki Tuğrul Bey'in üzerine yürüyerek onu Ferâve çölüne kadar takip etti; baharda da Merv'e yürüdü. Merv yakınlarındaki Dandanakan Kalesi önünde cereyan eden savaşı Selçuklular kazandı (8 Ramazan 431 Cuma/23 Mayıs 1040). Tuğrul Bey zaferin ardından kurulan Büyük Selçuklu Devleti'nin sultanı ilân edildi.

Savaştan sonra Çağrı Bey Merv'de kaldı; Mûsâ İnanç Yabgu Herat'ı almak

için yola çıkarken Tuğrul Bey Nîşâbur'a hareket etti. 433'te (1041-42) Cürcân'ı zaptederek idaresini Deylem prenslerinden Merdâvîc b. Bisû'ya (Bişûî) verdi. Merdâvîc buna karşılık her yıl Tuğrul Bey'e 50.000 altın gönderecekti. Merdâvîc, Taberistan'ı da ele geçirip Tuğrul Bey adına hutbe okuttu. Tuğrul Bey 434'te (1042-43) Hârizm'i fethetti. Şehre hâkim olan Selçuklular'ın eski düşmanı Emîr Şah Melik, Tuğrul Bey karşısında bozguna uğrayıp Dihistan'a kaçtıysa da yakalanarak Çağrı Bey'in emriyle öldürüldü. Tuğrul Bey'in aynı yıl Rey'e gönderdiği İbrâhim Yinal şehri imar etti ve başşehir olarak hazırladı. Arslan Yabgu'ya bağlı Oğuzlar da bu yöredeydi. Başlarında Göktaş, Boğa, Mansûr ve Anasıoğlu adlı beyler bulunuyordu. Tuğrul Bey onlara elçi gönderip hizmetine girmelerini istediyse de kabul etmeyerek el-Cezîre'ye gittiler; daha sonra Azerbaycan'a gelip muhtemelen Tuğrul Bey'e itaat ettiler. 437'de (1045-46) İbrâhim Yinal, Tuğrul Bey'in emriyle Hemedan'la Dînever'i ve diğer bazı yerleri fethetti. Nâsır-ı Hüsrev onun aynı yıl İsfahan üzerine yürüdüğünü kaydeder. İbnü'l-Esîr bunu 438 (1046-47) olayları arasında zikreder ve Tuğrul Bey'in İsfahan'ı alamadığını, ancak şehrin hâkimi olan Ferâmurz b. Alâüddevle'nin vergi vermek ve hutbelerde adını okutmak suretiyle Selçuklu hükümdarının tâbileri arasına girdiğini söyler.

İnanç Yabgu'nun oğlu Hasan Bey'in 439 (1047) yılında Aras kıyısında Becni yakınında Bizanslılar tarafından pusuya düşürülerek öldürülmesi üzerine Tuğrul Bey, İbrâhim Yinal'ı gönderdi. Yinal'ın yanında Arslan Yabgu'nun oğlu Kutalmış da vardı. Selçuklu ordusu Erzurum'u fethettikten sonra Pasin ovasında Bizans ordusunu ağır bir yenilgiye uğrattı (440/1048); Selçuklular'ın eline çok sayıda esir ve ganimet geçti. Tuğrul Bey, Bizans imparatorunun isteğiyle esirlerden Gürcü prensini fidye almadan serbest bırakıp elçisiyle birlikte İstanbul'a yolladı. Bu elçi, imparatordan İstanbul'daki caminin onarılmasını ve Tuğrul Bey adına hutbe okunmasını, vergi verilmesini istedi. İmparator camiyi tamir ettirmiş, hatta caminin mihrabına Tuğrul Bey'in sembolü olan ok ve yay işaretini koydurmuş, ancak vergi ödemeyi kabul etmemiştir.

Tuğrul Bey, 441'de (1049) isyan eden ve yapılan savaşta yenilerek bir kaleye sığınan İbrâhim Yinal'ı bağışlayıp eski mevkiini iade etti. Aynı yıl Âmid, Meyyâfârikīn, Erzen ve Bitlis yörelerinin hâkimi olan Mervânîler'den Nasrüddevle, Tuğrul Bey'in isteğiyle camilerde hutbeyi

onun adına okuttu. Tuğrul Bey 442 yılının ilk ayında (Haziran 1050) Büveyhîler'in egemenliğindeki İsfahan'ı kuşattı ve bir yıl sonra şehre girdi. İsfahan'ı bir süre başşehir edindi, fakat aynı yıl tekrar Rey şehrini merkez yaptı. 446'da (1054) Tebriz'e gitti, Azerbaycan Hükümdarı Ebû Mansûr Vehsûdân hutbeyi onun adına okuttu. Tuğrul Bey, Van gölü havzasındaki Bargiri'yi aldıktan sonra Malazgirt'i kuşattı; büyük çaba gösterilmesine rağmen müstahkem şehir fethedilemedi. Tuğrul Bey kışın gelmesi üzerine muhasarayı kaldırıp Azerbaycan'a döndü. Gence önlerinde Şeddâdîler itaat arzetti. Ermeniler'e karşı gerçekleştirilen akınlara katılan Tuğrul Bey, 447 (1055) yılında Halife Kāim-Biemrillâh'ın davetiyle kalabalık bir ordunun başında Bağdat'a girdi. Bundan tedirgin olan Büveyhîler'in hizmetindeki Türk askerleri ve Türk asıllı kumandan Arslan el-Besâsîrî karışıklıklar çıkarınca Tuğrul Bey, Büveyhî Hükümdarı el-Melikü'r-Rahîm'i tutukladı ve Irak'taki Büveyhî hâkimiyetine son verdi. İlk girişinde 13 ay 13 gün kaldığı Bağdat'ta Dicle kıyısında bir cami, kendisi için saray, beyleri için konaklar ve askerleri için kışlalar ve çarşı yaptırdı. Kaynaklarda ayrıca burada bir şehir (Medînetü Tuğrul Bey) inşa ettirdiği kaydedilir. Ancak bunun daha sonraki sultanlar zamanında yapılan ilâvelerle bir şehir görünümü kazanmış olması daha muhtemeldir.

Şevval 448'de (Aralık 1056-Ocak 1057) Tuğrul Bey, Kutalmış'ı Rahbe'ye kaçmış olan Arslan el-Besâsîrî'ye karşı gönderdi, Sincar yakınında yapılan savaşta Kutalmış yenilgiye uğradı. Yanında bulunan Musul Emîri Kureyş b. Bedrân savaştan sonra Arslan el-Besâsîrî'ye katıldı. Kureyş ve Arslan, Musul'da hutbeyi Fâtımî Halifesi Müstansır-Billâh adına okuttu. Bunu haber alan Tuğrul Bey Bağdat'tan ayrıldı. Yolda Çağrı Bey'in oğullarından Alp Sungur Yâkūtî kendisine katıldı. Musul'un idaresini İbrâhim Yinal'a veren Tuğrul Bey, Musul'dan Bağdat yakınlarına geldiğinde halifenin gönderdiği Reîsürrüesâ İbnü'l-Müslime ile birçok emîr tarafından karşılandı. Birkaç gün sonra yapılan muhteşem bir törenle Tuğrul Bey o güne kadar hiç görüşmediği Halife Kāim-Biemrillâh'ın huzuruna kabul edildi. Halife 7 arşın yüksekliğinde bir taht üzerinde oturuyordu; sırtında Hz. Peygamber'in hırkası, elinde de altından bir asâ bulunuyordu. Tuğrul Bey de yüksek bir taht üzerine oturtuldu. Halife Tuğrul Bey'i takdir ettiğini, Allah'ın kendisine ihsan ettiği ülkelerin ve memleketlerin idaresini ona verdiğini ve bu ülkeleri adaletle yönetmesini söyledi. Tuğrul Bey de onun emirlerini yerine getirmek için Allah'ın yardımına güvendiğini belirtti.

Ardından Tuğrul Bey'e yedi iklimin idaresinin sembolü olarak yedi siyah hil'at giydirildi. Başına da mücevherlerle süslenmiş bir taç konuldu. Halife Kāim-Biemrillâh, Tuğrul Bey'i doğunun ve batının hükümdarı ilân etti ve bizzat eliyle kılıç kuşattı (25 Zilkade 449 Cumartesi/23 Ocak 1058). Tuğrul Bey de halifeye 50.000 altın, değerli kumaşlar, silâhlar ve soylu atlar sundu.

İbrâhim Yinal ertesi yıl Musul'u bırakıp Hemedan'a gitti. Tuğrul Bey bunu Yinal'ın yeni bir isyan çıkaracağının işareti saydı ve Yinal'dan Bağdat'a gelmesini istedi, o da şehre geldi. Kısa bir süre sonra Besâsîrî ile Kureyş b. Bedrân'ın Musul'u kuşattıkları haber alındı. Tuğrul Bey'in kumandanları iç kalede dört ay dayandı. Tuğrul Bey çok az sayıdaki askerle Musul'a gidince orada kimseyi bulamadığından Nusaybin'e geçti. Bu esnada İbrâhim Yinal kendisinden ayrılıp Hemedan'a hareket etti, sultan da arkasından gitti. 26 Ramazan'da (16 Kasım 1058) Hemedan'a ulaşan Yinal'ın arkasından sultan da şehre vardı. İbrâhim Yinal, Hemedan yöresindeki Oğuzlar'ın yanına giderek onların desteğini aldıktan sonra Tuğrul Bey'i Hemedan'da kuşattı. Oğuzlar'ın hazineyi yağmalamak amacıyla kuşatmayı bırakmasından faydalanan Tuğrul Bey, Hemedan'dan Rey'e geçti. Yeğenleri Alparslan, Kavurd Bey ve Yâkūtî yardıma geldiler. İbrâhim Yinal ve Tuğrul Bey, Rey yakınlarındaki Heftâze Bulan'da karşılaştılar. Mağlûp olan Yinal ve yeğenleri esir alındı. Tuğrul Bey bu defa Yinal'ı affetmedi ve yayının kirişiyle onu boğdurdu (9 Cemâziyelâhir 451/23 Temmuz 1059). Fâtımî halifesiyle Arslan el-Besâsîrî'nin İbrâhim Yinal'ı saltanatı ele geçirmek için Tuğrul Bey ile mücadeleye teşvik ettikleri söylenir.

Musul hâkimi Kureyş b. Bedrân'ın akrabasının nezaretinde bulunan Halife

Kāim-Biemrillâh Bağdat'a götürülmek üzere yola çıkarıldı. Sultan Tuğrul Bey, halifeyi Bağdat yakınlarındaki Nehrevan'da karşıladıktan sonra Arslan el-Besâsîrî'nin arkasından gitti. Kûfe taraflarında mağlûp edilen Besâsîrî öldürüldü. Tuğrul Bey, Çağrı Bey'in ölümünün ardından onun oğullarından Süleyman'ın annesiyle evlendi ve kendi çocuğu olmadığından Süleyman'ı veliaht ilân etti. 453'te (1061) Horasan'da Damgan yöresindeki Girdkûh Kalesi'ne kapanan Kutalmış Sultan Tuğrul Bey'e isyan etti ve onun gönderdiği kuvvetleri yenilgiye uğrattı. Kutalmış'ın isyanı sultanın ölümüne kadar sürdü. Aynı yıl Sultan Tuğrul Bey halifenin kızı ile evlenmeye tâlip oldu. Halife bunu kesinlikle kabul etmedi, hatta ısrar

edildiği takdirde Bağdat'tan çıkıp gideceğini söyledi. Ancak sultanın kararından dönmeyeceğini anlayınca istemeyerek razı oldu. Sultan Tuğrul Bey ile halifenin kızı Seyyide Hatun'un nikâhları Tebriz dışında kıyıldı (13 Şâban 454/22 Ağustos 1062). Sultan, huzuruna gelen Tebriz hâkimi Memlân'dan yıllık verginin çoğunu aldıktan sonra Nahcıvan'a geçti. Nahcıvan hâkimi Ebû Dülef eş-Şeybânî ile İrmîniye hâkimi İbn Celîl'i kendine tâbi kılıp Hoy şehrine yöneldi. Şehri zaptederek yeni idareciler tayin etti ve ardından Urmiye'ye hareket etti. Tuğrul Bey'in Urmiye'de hastalanması Bağdat'ta onun öldüğü yolunda bir şâyianın çıkmasına sebep oldu. Tuğrul Bey, Bağdat'a dönünce görkemli bir düğün merasimi yapıldı; büyük toy verildi. Kısa bir süre sonra tekrar hastalanan sultan Seyyide Hatun ile birlikte Bağdat'tan ayrıldı. Altı ay sonra yetmiş yaşlarında Rey'de vefat etti (8 Ramazan 455/4 Eylül 1063); Rey'de kendi adıyla anılan türbesine (Günbed-i [Burc-i] Tuğrul Beg) gömüldü.

Kaynaklar Tuğrul Bey'i kan dökmekten hoşlanmayan, merhametli, asil davranışlı, kusur ve hataları bağışlayan, sabırlı, kibirden uzak, cömert, dürüst ve dindar bir hükümdar olarak tanıtır. İmâdüddin el-İsfahânî, Tuğrul Bey'in devrini gül bahçelerine benzetir. Başlıca amaçlarından biri hac yolunu güvenilir duruma getirmek, diğeri de Fâtımîler'in varlığına son vererek İslâm âlemini birleştirmekti. Çevresindekilere yağmacılıkla yaşamanın mümkün olmadığını anlatmak için büyük gayret sarfetmiştir. Çağrı Bey'in Nîşâbur'un yağmalanmasında ısrar etmesi karşısında çok öfkelenmiş, ısrarını sürdürmesi halinde kendini öldüreceğini söylemiştir. Zamanının çoğunu savaşlarla geçirmesine rağmen imar faaliyetleriyle de ilgilenmiş; Nîşâbur, Rey, İsfahan ve Bağdat gibi şehirlerde cami ve medreseler yaptırmıştır. Tuğrul Bey birçok şair ve edip tarafından övülmüştür. Fahreddîn-i Gürgânî, Vîs ü Râmîn adlı eserinin giriş kısmında ona bir methiye yazmış, İbn Hassûl, Kitâbü Tafżîli'l-etrâk ʿalâ sâʾiri'l-ecnâd adlı kitabını Tuğrul Bey'e okunmak üzere Amîdü'l-mülk Kündürî'ye takdim etmiştir. 1040-1060 yıllarında Nîşâbur'da Tuğrul Bey adına altın para bastırılmıştır; bu paraların çoğunda "es-Sultânü'l-muazzam" unvanıyla anıldığı görülmektedir. Belge ve sikkelerde Tuğrul Bey için kullanıldığı belirtilen unvan ve lakapların bir kısmı şöylece sıralanabilir: el-Emîrü'l-celîl, Rüknü'd-devle ve'd-dîn, Yemînü emîri'l-mü'minîn, Melikü'l-İslâm ve'l-müslimîn, Burhânü emîri'l-mü'minîn, şâhânşah, melikü'l-meşrik ve'l-mağrib, gıyâsü'l-müslimîn, mugīsü ibâdillâh. Tuğrul Bey'in tevkii "i'timâdî

ale’llah”tır.

BİBLİYOGRAFYA

Muhammed b. Abdülcebbâr el-Utbî, Târîẖu’l-Yemînî (Ahmed el-Menînî, Fetḥu’l-vehbî ʿalâ Târîẖi Ebî Naṣr el-ʿUtbî içinde), Kahire 1286, I, 335-336, 341; II, 79, 84; Gerdîzî, Zeynü’l-aẖbâr (nşr. Abdülhay Habîbî), Tahran 1347 hş., s. 176, 189, 190, 192; Muhammed b. Hüseyin el-Beyhakī, Târîẖ (nşr. Kāsım Ganî-Ali Ekber Feyyâz), Tahran 1324 hş., tür.yer.; İbnü’l-Cevzî, el-Muntaẓam, VIII, tür.yer.; Râvendî, Râḥatü’ṣ-ṣudûr, s. 65, 85, 94, 97-112, 116, 117; Aẖbârü’d-devleti’s-Selcûḳıyye, bk. İndeks; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, IX-X, tür.yer.; Bündârî, Zübdetü’n-Nuṣra, s. 5-29; Sıbt İbnü’l-Cevzî, Mirʾâtü’z-zamân (trc. Ali Sevim, TTK Belgeler, XVIII/22 [1997] içinde), s. 3-90; İbn Hallikân, Vefeyât, V, 63-68; Ebü’l-Ferec, Târih, bk. İndeks; Reşîdüddin Fazlullāh-ı Hemedânî, Câmiʿu’t-tevârîẖ (nşr. Ahmed Ateş), Ankara 1960, s. 12, 13, 15-29, 31, 42; M. Halil Yinanç, Türkiye Tarihi, Selçuklular Devri I: Anadolu’nun Fethi, İstanbul 1944, tür.yer.; J. Walker, “A Unique Medal of the Seljuk Tuqhrilbeg”, Centennial Publication of the American Numismatic Society, New York 1958, s. 691-695; Osman Turan, Selçuklu Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti, Ankara 1965; A. K. S. Lambton, “The Internal Structure of the Saljuq Empire”, CHIr., V, 215, 218, 223, 229; C. E. Bosworth, “The Political and Dynastic History of the Iranian World (A.D. 1000-1217)”, a.e., V, 18, 20-22; a.mlf., “Ṭog͟hril (I) Beg”, EI² (İng.), X, 553-554; E. Honigmann, Bizans Devletinin Doğu Sınırı (trc. Fikret Işıltan), İstanbul 1970, s. 170 vd.; R. W. Bulliet, “Numismatic Evidence for the Relationship Between Tughril Beg and Chaghrī Beg”, Near Eastern Numismatics, Iconography Epigraphy and History: Studies in Honor of George C. Miles (ed. D. K. Kouymjian), Beirut 1974, s. 289-296; Mehmet Altay Köymen, Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi I: Kuruluş Devri, Ankara 1975; a.mlf., Tuğrul Bey ve Zamanı, İstanbul 1976; a.mlf., “Tuğrul Bey”, İA, XII/2, s. 25-41; V. V. Barthold, Moğol İstilâsına Kadar Türkistan (haz. Hakkı Dursun Yıldız), Ankara 1990, bk. İndeks; Faruk Sümer, Oğuzlar (Türkmenler) Tarihleri, Boy Teşkilatı, Destanları, İstanbul 1992, s. 87-92; Hasan Hüseyin

Adalıoğlu, Selçuklu Devleti ile Abbasi Halifeliği Münasebetleri (doktora tezi, 1994), MÜ Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, tür.yer.; Abdülkerim Özaydın, “Büyük Selçuklular’da Unvan ve Lakaplar”, Prof. Dr. Işın Demirkent Anısına (haz. Abdülkerim Özaydın v.dğr.), İstanbul 2008, s. 424-425, 431-432; İbrahim Kafesoğlu, “Selçuk’un Oğulları ve Torunları”, TM, XIII (1958), s. 117-130; G. Makdisi, “The Marriage of Tughril Beg”, IJMES, I/3 (1970), s. 259-275; Bahaeddin Ögel, “Tuğrul Bey’in Adı Hakkında”, Selçuklu Araştırmaları Dergisi, III, Ankara 1971, s. 201-207; Coşkun Alptekin, “Selçuklu Paraları”, a.e., III (1971), s. 443-467; Yar Muhammad Khan, “Tughrul Bey and the Consolidation of the Seljuq State”, Journal of Central Asia, IV/1, Islamabad 1981, s. 108-121.

Faruk Sümer

TUĞRUL ŞAH

(ö. 622/1225)

II. Kılıcarslan'ın oğlu, Elbistan ve Erzurum meliki.

Anadolu Selçuklu Sultanı II. Kılıcarslan yaşlılık çağında eski Türk geleneğine uyarak ülkesini on bir oğlu arasında bölüştürmüş ve Tuğrul'a Elbistan'ı vermiştir. Kılıcarslan'ın oğulları "melik" veya "şah" unvanı taşıyor, babalarını metbu tanımak şartıyla kendi adlarına hutbe okutuyor ve para kestiriyorlardı. Fakat daha babalarının sağlığında kardeşler arasında mücadele başlamış, onun ölümünden sonra şiddetlenerek devam etmiştir. Bazı tarihçiler, Ermeni Kralı II. Leon'un bu mücadelelerden faydalanarak Selçuklular'a ait bir kısım yerleri eline geçirdiğini ve Elbistan Meliki Tuğrul Şah'ı da kendisine tâbi kıldığını, onu Sivas ve Aksaray hâkimi Kutbüddin Melik Şah'ın saldırılarına karşı koruduğunu kaydeder. Kardeşler arasındaki mücadeleyi Tokat Meliki II. Süleyman Şah kazandı. Süleyman Şah kardeşlerinden çoğunun sahip olduğu yerleri ellerinden aldı, bazılarını kendisine tâbi kılarak Selçuklu Devleti'nin siyasî birliğini yeniden sağladı. Tuğrul Şah da II. Süleyman Şah'ı metbu tanıyıp (594/1198) ülkesini muhafaza etti.

II. Süleyman Şah, komşu İslâm ülkelerine saldırıları gittikçe artan Gürcüler'e ağır bir darbe vurmak ve Doğu Anadolu'ya hâkim olmak için kalabalık bir ordu ile harekete geçtiğinde yanında Elbistan Meliki Tuğrul Şah da bulunuyordu. Erzurum'a ulaştıklarında bölgenin sahibi Saltuklular'dan Melik Alâeddin Melikşah, Selçuklu sultanını gerektiği şekilde karşılamasına rağmen geç kaldığı ve kusurlu davrandığı bahanesiyle ülkesi Tuğrul Şah'a verildi (2 Şevval 598/25 Haziran 1202). II. Süleyman'ın bu davranışı şüphesiz Tuğrul Şah'ı

Elbistan'dan uzaklaştırmak içindi. Tuğrul Şah da Elbistan'a nisbetle daha mamur ve geniş bir ülkeye sahip olduğundan memnun kalmış olmalıdır. Süleyman Şah kalabalık ordusuna rağmen 598 Zilkade ayı başlarında (Temmuz sonları 1202) Erzurum-Kars arasındaki Micingerd Kalesi

ovasında Gürcüler’e yenildi. Düşmanın eline pek çok ganimet geçtiği gibi başta Erzincan hâkimi Mengücüklüler’den Fahreddin Behram Şah olmak üzere birçok emîr esir düştü. Fakat Gürcüler kayda değer bir toprak elde edemediler. Saltuklular da ülkelerini geri almak için herhangi bir harekette bulunmadılar. Gürcüler akınlarını daha ziyade zenginliği dillere destan olan Ahlat’a yönelttiler. 601 (1204-1205) yılında Azerbaycan’a bir akın yaptıktan sonra Malazgirt yöresine indiler, karşılarına kimse çıkmadığından çevreyi yağmaladılar. Aynı yıl tekrar buralarda göründüler. İlk önce Erciş dolaylarında tahriplerde bulunan Gürcüler’in Hısnü’t-tibn’e (Samankale) yürümeleri üzerine Ahlatşah Begtemür oğlu Muhammed, Gürcüler’e karşı harekete geçti ve Erzurum Meliki Tuğrul Şah’tan da yardım istedi. Ahlatşah ve Tuğrul Şah, Gürcüler’i ağır bir yenilgiye uğrattı. Gürcü başkumandanı Küçük Zaharya ölüler arasındaydı. Bu zafer sayesinde müslümanların eline çok ganimet geçti. Ancak Gürcüler ertesi yıl tekrar saldırıya geçtiler.

Eyyûbîler’den Meyyâfârikīn hâkimi el-Melikü’l-Evhad Necmeddin Eyyûb, 604 (1207-1208) yılında Ahlatşah Seyfeddin Balaban’ın hâkimiyetindeki Muş ve çevresini ele geçirdikten sonra Ahlat’ı kuşattı. Balaban, Tuğrul Şah’tan yardım istedi; Tuğrul Şah’ın yardımıyla Evhad’ı yenip Meyyâfârikīn’e dönmeye mecbur bıraktı. Ardından Necmeddin Eyyûb’un elindeki Muş’u kuşattılar. Şehir alınmak üzere iken Tuğrul Şah Ahlatşah Balaban’ı öldürdü. Hiçbir şey elde edemeyen Tuğrul Şah, itibarını kaybederek ülkesine dönmeye mecbur kaldığı gibi Ahlatşahlar Devleti’nin sona ermesine de yol açtı. 606’da (1209-10) Musul Hükümdarı Nûreddin Arslanşah, Erbil hâkimi Kökböri, Eyyûbîler’in Halep Hükümdarı el-Melikü’z-Zâhir Gāzî, Eyyûbîler’den el-Melikü’l-Âdil’e karşı bir ittifak meydana getirdikten sonra Selçuklu Sultanı I. Keyhusrev ile Erzurum Meliki Tuğrul Şah’a bu ittifaka girmeleri için elçiler gönderdiler. Ertesi yıl ağabeyi I. Keykâvus’un Kayseri’de tahta geçirildiğini haber alan Tokat Meliki Alâeddin Keykubad, saltanatı ele geçirmek amacıyla harekete geçerken vaadlerde bulunarak yanına aldığı Tuğrul Şah ve Ermeni Kralı Leon ile birlikte Keykâvus’u Kayseri’de kuşattı. Fakat çok geçmeden Kral Leon, Keykâvus tarafından elde edildiğinden gizlice ülkesine döndü, bunu haber alan Tuğrul Şah da Erzurum’a hareket etti. Onun Keykubad’ı terketmesinin bir sebebi de Keykâvus’un Türk memlüklerinden oluşan bir hassa ordusuna sahip Eyyûbî el-Melikü’l-Eşref’ten yardım istemesiydi. 616 (1220) yılında I. Keykâvus’un çocuk bırakmadan ölümü üzerine tahta

çıkarılması düşünülen üç kişiden biri Tuğrul Şah idi. I. Alâeddin Keykubad hükümdar olunca Tuğrul Şah'ın el-Melikü'l-Eşref'in yardımı ile saltanat davasına kalkışacağından endişe ettiyse de o herhangi bir harekette bulunmadı. Gürcü Kraliçesi Rusudan, Tuğrul Şah'ın yakışıklılığıyla meşhur oğlu ile evlendi, bu evlilikten Thamara ve David adlı iki çocuğu doğdu. Bunlardan David'in annesinin ölümünden sonra Gürcistan kralı olduğu bilinmektedir. Thamara ise Selçuklu Hükümdarı II. Keyhusrev ile evlendi. Ardından Müslümanlığı kabul etti ve Gürcü Hatun adıyla tanındı. Gürcü kaynaklarına göre Tuğrul Şah devrinde Erzurum, Gürcüler'e haraç veren şehirler arasındaydı. Tuğrul Şah'ın Konya tarafından gelebilecek bir tehlikeye karşı Eyyûbîler'le dostça geçindiği anlaşılmaktadır. Onun vefatından sonra yerine oğlu Rükneddin Cihan Şah geçti.

Tuğrul Şah'ın egemenliğindeki topraklar hakkında kesin bir bilgi olmamakla beraber Erzurum'dan başka Bayburt, İspir, Avnik, Micingerd şehir ve kalelerini içine aldığı söylenebilir. Tuğrul Şah, Bayburt'u üstâdüddâr ve sipehsâlâr Lü'lü vasıtasıyla iyice tahkim ettirmişti. Onun İspir'e de hâkim olduğunu oradaki bir mescid kitâbesi göstermektedir. Kitâbeye göre İspir Mescidi'ni Atabeg Şemseddin Erdemşah, Tuğrul Şah için yaptırmıştır. Tuğrul Şah devrinde Erzurum'dan Trabzon, Gürcistan ve İran'a koyun ve yün ihraç ediliyordu. Erzurum bölgesinden en işlek ticaret yollarının geçmesi ve Erzurum'un bir mübadele merkezi olması bölgenin ekonomik gelişmesini etkilemiştir. Ayrıca Bayburt'ta çıkarılan gümüş madeninin ülke ekonomisinde önemli bir yeri vardı. Tuğrul Şah, kestirdiği gümüş ve bakır sikkelerde genellikle "melik", bazan da "es-sultânü'l-muazzam" unvanıyla anılmıştır. Yâkūt el-Hamevî, Tuğrul Şah'ın âdil ve halka karşı şefkatli davrandığını yazar. İbn Bîbî de bu hususta Yâkūt'u teyit eder. Ancak kitâbelerde kendisine "el-Murâbıt, el-Mücâhid, Kāmiu'l-kefere" lakapları verilen Tuğrul Şah'ın Elbistan melikliği sırasında Ermeni kralını metbu tanıdığı, Erzurum melikliği esnasında Gürcü kralına vergi verdiği, Gürcü kraliçesiyle evlenebilmesi için oğlunu Hıristiyanlığı benimsemeye teşvik ettiği dikkate alınarak onun âciz ve dirayetsiz bir hükümdar olduğu söylenebilir. Müttefiki Balaban'ı öldürmesi de güvenilmezliğini ve gaddarlığını ortaya koyar. Ayrıca eğlence ve içkiye düşkündü. Tuğrul Şah'ın Erzurum'da herhangi bir eser yaptırdığına dair bilgi yoktur.

BİBLİYOGRAFYA

Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân (nşr. F. Wüstenfeld), Leipzig 1866, I, 361 vd.; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, XII, 204-205, 416-417; Muhammed b. Ahmed en-Nesevî, Sîretü's-Sulṭân Celâliddîn Mengübertî (nşr. Ahmed Hamdî), Kahire 1953, s. 217; İbn Nazîf, et-Târîḫu'l-Manṣûrî (nşr. P. A. Gryaznevitch), Moskova 1960, s. 308, 349; İbn Bibî, el-Evâmirü'l-ʿAlâʾiyye, I, 30, 56 vd., 105 vd., 163, 166, 168, 276; Ebü'l-Ferec, Târih, s. 474, 487, 490, 505; İbn Vâsıl, Müferricü'l-kürûb, III, 176, 195, 217; İsmâil Galib, Takvîm-i Meskûkât-ı Selçukiyye, İstanbul 1309, s. 13-15; S. Lane-Poole, Catologue of Oriental Coins in the British Museum, London 1881, III, 111, addition I-IV, 295; Ahmed Tevhid, Meskûkât-ı Kadîme-i İslâmiyye Katoloğu, İstanbul 1321, IV, 123; Abdürrahim Şerif Beygu, Erzurum: Tarihi, Anıtları, Kitabeleri, İstanbul 1936, s. 239-243; İbrahim Hakkı Konyalı, Âbideleri ve Kitâbeleri ile Erzurum Tarihi, İstanbul 1960, s. 509; Osman Turan, Selçuklular Zamanında Türkiye, İstanbul 1971, s. 257, 259, 307, 373, 374, 376; a.mlf., "Süleyman-Şah II", İA, XI, 224-228; Şevki Nezihi Aykut, Türkiye Selçuklu Sikkeleri I: I. Mesud'dan I. Keykubad'a Kadar (510-616/1116-1220), İstanbul 2000, bk. İndeks; Selim Kaya, I. Gıyâseddin Keyhüsrev ve II. Süleymanşah Dönemi Selçuklu Tarihi (1192-1211), Ankara 2006, bk. İndeks; Mehmet Ersan, Selçuklular Zamanında Anadolu'da Ermeniler, Ankara 2007, s. 160, 165-166; Faruk Sümer, "Tuğrul-Şah", İA, XII/2, s. 41-44.

Faruk Sümer

TUĞTEGİN

(ö. 522/1128)

Tuğteginliler'in kurucusu (1104-1128).

Türk (Türkmen) asıllı olması dışında ailesi hakkında bilgi yoktur. Adının "ucuna at kuyruğu bağlı alem" anlamındaki tuğ ile ilgisinin olmadığı "tok, sıkı, dolu" anlamındaki tog ile tegin kelimelerinden meydana geldiği (Toğtegin) ileri sürülmektedir. Suriye'ye gitmeden önce Anadolu gazâlarına katıldığı, Tuğrul Bey'den sonra Sultan Alparslan'a hizmet ettiği, onunla birlikte 456'da (1064) kendi teşvikiyle çıkılan Gürcistan seferinde ve 462'de (1070) Halep muhasarasında bulunduğu, aşiretinin kalabalık olduğu kaydedilmektedir. Ardından Suriye Selçuklu Meliki Tutuş'un hizmetine girdi ve oğlu Dukak'a atabeg

tayin edildi. Tuğtegin, Tutuş'un Melikşah'ın ölümü üzerine (485/1092) girdiği saltanat mücadelesinde onun yanında yer aldı. Diyarbekir seferi sırasında Meyyâfârikīn valiliğine tayin edildi. Tutuş yeğeni Sultan Berkyaruk ile Rey'de yapılan savaşta ölünce (488/1095) yanında bulunan oğlu Dukak Dımaşk'a kaçarken Tuğtegin esir düştü. Bu süreçte Dukak Dımaşk'ta, ağabeyi Rıdvân Halep'te melik ilân edildi (488/1095). Tuğtegin esaretten kurtulduktan sonra Dımaşk'a gitti. Her iki melikin yanında bulunan Türk beylerinin tahrikiyle şiddetlenen Halep-Dımaşk çekişmesinde Dukak, Rıdvân'ın üstünlüğünü tanımak zorunda kaldı. Bu mücadelelerde Tuğtegin etkin rol oynadı. Haçlı ordusunun Antakya'yı kuşatması esnasında Yağısıyan'ın yardımına giden Dukak ve Tuğtegin, Bara mevkiinde cereyan eden savaşta ağır kayıplar verip yurtlarına döndüler; ardından Sultan Berkyaruk'un emriyle Antakya'ya yardıma gelen Kürboğa idaresindeki Selçuklu ordusuna katıldılar (Receb 491/Haziran 1098). Antakya'nın Haçlılar'ın eline düşmesi üzerine bir defa daha başarısızlığa uğramış olarak Dımaşk'a çekildiler (İbnü'l-Kalânisî, s. 134-136). Melik Dukak'ın Ammâroğulları ailesinin idaresindeki Cebele'yi kuşatması sırasında yaralanan Tuğtegin, Dımaşk'a döndükten sonra Cebele hâkimiyle yaptığı anlaşma neticesinde şehri teslim aldı (30 Temmuz 1101) ve oğlu Böri'nin

idaresine verdi. Rahbe'nin ve ardından Humus'un ele geçirilmesindeki hizmetlerine karşılık Humus nâibliğine tayin edildi. Melik Dukak ölünce (497/1104) vasiyeti gereği oğlu Tutuş melik ilân edildi. Tuğtegin üç ay sonra Tutuş'un on iki yaşındaki ağabeyi Ertaş'ı (Bektaş) melik tayin etti. Tuğtegin'in kendisini öldüreceğinden ve Dımaşk Selçuklu Melikliği'ni tasfiye edeceğinden korkan Ertaş Dımaşk'tan gizlice ayrıldıktan kısa bir süre sonra öldü. Yeniden Melik Tutuş adına hutbe okutan Tuğtegin onun da ölümüyle kendi adına bir siyasî birlik kurmayı başardı (498/1104). Büyük Selçuklu Devleti'nin parçalanmasıyla ortaya çıkan atabegliklerin ilki olan Tuğteginliler (Dımaşk Atabegliği, Böriler) bölge dengeleri içerisinde önemli roller üstlendiler.

Atabegliğin toprakları başta Urfa, Antakya ve Kudüs, Suriye ve Filistin sahil şeridinde küçük devletçikler kuran Haçlılar'ın tehdidi altında bulunuyordu. Tuğtegin, Haçlılar'a karşı Fâtımî ordusuna yardım etmek için Emîr Sabar idaresinde 1300 kişilik bir kuvvet gönderdi. Fâtımî ordusunun 27 Ağustos 1105'te Kudüs Kralı Baudouin idaresindeki Haçlı ordusuyla giriştiği şiddetli muharebede her iki taraf da ağır kayıplar verdi. Emîr Sabar, dönüş yolunda Melik Ertaş'a yardım eden Busrâ şehrini zaptetti. Tuğtegin de Franklar'ın Taberiye yöresinde inşa ettirdiği, atabegliğin güvenliğini ve ticarî menfaatlerini tehlikeye sokan kaleyi tahrip etti (Rebîülâhir 499/Aralık 1105). Bu sırada Emîr Sabar, Vâdiimûsâ civarında Haçlılar'ın baskınına uğradı. Bunun üzerine Tuğtegin, Taberiye Kontluğu'nu ortadan kaldırmak amacıyla sefere çıktı. Taberiye yakınlarında yapılan savaşta Kont Gervaise ve askerlerinin bir kısmı esir düştü (501/1108); anlaşma sağlanamayınca kont öldürüldü (a.g.e., s. 158-159, 161-162). Tuğtegin, Haçlılar'ın karadan ve denizden kuşattıkları Sayda'ya yardım gönderdi ve Fâtımî donanmasının da yardımıyla düşman yenilgiye uğratıldı. Kudüs Kralı Baudouin, Tuğtegin'e anlaşma teklifinde bulununca 502'de (1108-1109) bir barış antlaşması imzalandı. Tuğtegin'in Haçlılar tarafından kuşatılan Arka Kalesi'ne yardım girişimi başarısızlıkla sonuçlandı. 502 (1109) yılında Kont Guillaume idaresindeki Haçlı birliklerinin baskınına uğrayan Tuğtegin mağlûp oldu. Aynı yıl Trablusşam ve Cebele Haçlılar'ın eline geçti. Sadece Rafeniye'nin muhasara edilmesine engel olabilen Tuğtegin, Antakya prinkepsiyle Müneytıra ve İbn Akkār kalelerinin Haçlılar'a terkedilmesi, Bikā' bölgesi mahsulünün üçte birinin Haçlılar'a verilmesi, Masyât, Tûfân ve Ekrâd kalelerinin her yıl vergi ödemesi şartıyla antlaşma yapmak

zorunda kaldı (a.g.e., s. 164-165). Tuğtegin, 503 Şevvalinde (Mayıs 1110) Emîr Mevdûd b. Altuntegin idaresindeki Selçuklu ordusunun I. Urfa Kuşatması'na katıldı. Kudüs kralının, topraklarına saldıracağına dair haberler gelmesi üzerine yolları denetim altına aldı. Kudüs Krallığı ile daha önce yapılan barış antlaşmasının teyidi yoluna gidildi. Haçlılar'ın kuşattığı Şeyzer hâkiminin yardım çağrısına uyarak harekâta devam eden Tuğtegin ve Emîr Mevdûd bazı çatışmaların ardından kış yaklaşınca ülkelerine döndüler. Kudüs Kralı Baudouin, Fâtımîler'e bağlı Sûr'a yönelince Sûr valisi Tuğtegin'den yardım istedi. Tuğtegin'in gönderdiği 200 kişilik yardım kuvveti muhasaradan önce şehre girmeyi başardı. Haçlılar'ın dikkatini kendi üzerine çekmek isteyen Tuğtegin, Habîs Kalesi'ne saldırdı. Kale alınarak içindekilerin tamamı kılıçtan geçirildi. Tuğtegin, Haçlılar'ın kara ikmal yollarını kestikten sonra Sayda Limanı'ndaki Haçlı gemilerini tahrip ederek denizden yardım almalarını engelleyince Baudouin çekilmek zorunda kaldı (505/1112). Ardından Baudouin Sûr'u tekrar kuşatmaya teşebbüs ettiyse de Dımaşk kuvvetlerinin yardıma gelmesiyle bir sonuç alamadı.

Kudüs Kralı Baudouin, ertesi yılın ilkbaharında Dımaşk Atabegliği'ne bağlı Beseniye bölgesini yağmalattı. Daha önce de Dımaşk'tan Mısır'a gitmekte olan bir ticaret kervanı vurulmuş, yol güvenliği iyice bozulmuştu. Tuğtegin, Emîr Mevdûd b. Altuntegin ve Melik Rıdvân b. Tutuş'tan yardım istedi. Türk kuvvetlerinin âni baskınına uğrayan Haçlı ordusu 2000 kadar kayıp verdi (11 Muharrem 507/28 Haziran 1113); kral esir düştü, fakat Türk askerlerince tanınmadığından kaçarak Taberiye'ye sığındı. Tuğtegin, Melik Rıdvân'ın seferden sonra yalnız 100 atlı gibi sembolik bir yardım kuvveti göndermesine kızarak hutbeden adını çıkardı (a.g.e., s. 187-188). Kudüs kralı Taberiye seferinin ardından 502 (1108-1109) yılında yapılan barış antlaşmasını yenileme talebinde bulundu ve ele geçirdiği yerlerin Tuğtegin'de kalması şartıyla anlaşma sağlandı (507/1113-14).

Selçuklu sultanı ile ihtilâfa düşen Tuğtegin ve İlgazi, Antakya Prinkepsi Roger de Salerne'den yardım istediler. Bunun üzerine Kudüs kralı ve Trablus kontunun da katılımıyla oluşturulan Haçlı ordusu Antakya'da toplandı, ancak Selçuklu ordusuna saldırmaya cesaret edemedi. İki ay kadar bekledikten sonra Haçlı ve Selçuklu orduları ülkelerine döndüler. Ardından Tuğtegin, Haçlılar'ın işgal ettiği Rafeniye'yi âni bir baskınla kurtardı

(Cemâziyelâhir 509/Kasım 1115). Bir süre sonra Sultan Muhammed Tapar'dan faaliyetlerinden dolayı özür dilemek için Bağdat'a hareket etti (Zilhicce 509 / Nisan 1116). Bu ziyaret sırasında affedildi ve Tapar'dan Suriye valiliğine tayin edildiğine dair bir menşur aldı (a.g.e., s. 193-197). Aynı yıl Musul Valisi Aksungur el-Porsukī'nin Haçlılar'a karşı düzenlediği sefere katıldı; Trablus Kontu Pons'un ordusuna ağır kayıplar verdirildi; 3000'den fazla şövalye kılıçtan geçirilirken birçok esir ve ganimet elde edildi.

Haçlılar, Urfa Kontu Baudouin'in (II. Baudouin) Kudüs krallığına seçilmesinin ardından Habîs Kalesi'ni ele geçirip etrafı yağmalamaya devam ettiler. Tuğtegin'in düşman üzerine gönderdiği oğlu Böri yenilerek Dımaşk'a döndü. Yeni Haçlı saldırılarına karşı yardımını istediği Necmeddin İlgazi ile birlikte Türkmen kuvvetleri toplamak amacıyla Mardin bölgesine gidip görüşmeler yapan Tuğtegin,

Mayıs-Haziran 1119'da geri dönüp beklemeye başladı. İlgazi'nin harekete geçmesi sırasında Haçlılar'ın Halep'i kuşattığı haberini alınca buraya yöneldi. İlgazi, Kınnesrîn'de Tuğtegin'i beklerken Antakya hâkimi Roger de Salerne'in ordusunu pusuya düşürerek imha etti. Tuğtegin, Artah Kalesi'ni kuşatmakta olan İlgazi'ye bir süre sonra katıldı. Esârib'in ardından Zerdenâ Kalesi ele geçirildi. Türk ordusu bu savaşlarda ganimet elde etti. Kudüs kralı Trablus kontundan da yardım alıp Tel Dânis'e geldi (513/1119). Tuğtegin, Trablus Kontluğu askerini püskürttü ve Zerdenâ Kalesi'ni hedef alan Haçlı birliğini pusuya düşürerek yenilgiye uğrattı. Tuğtegin 515'te (1121) Haçlılar'a karşı çok başarılı bir sefer daha yaptı. Elde ettiği ganimetlerin bir kısmını Halife Müsterşid-Billâh'a ve Sultan Sencer'e gönderdi. 517 Rebîülevvel ayı sonunda (Mayıs 1123) Humus'u geri alma girişimi sonuçsuz kaldı. Fakat aynı yıl Hama'yı zaptetti. Haçlılar'ın Sûr'u kuşatacağını öğrenen Fâtımî Halifesi Âmir-Biah-kâmillâh şehrin valilik menşurunu Tuğtegin'e gönderip atabegliğin güvenliği bakımından çok önemli olan bu şehri onun himayesine bıraktı. Haçlılar denizden takviye alarak Sûr'u kuşattılar. Tuğtegin, Mısır'dan beklenen yardım gelmeyince kıtlık yüzünden şehrin teslim edilmesine karar verdi (518/1124).

519 (1125) yılında Halep'i ele geçirerek Haçlılar'la komşu olan Musul

Valisi Aksungur el-Porsukī, Halep'in güvenliği açısından Haçlılar'a karşı daha etkili bir politika izleme düşüncesiyle bahar aylarında ileri harekâta başladı. Yardımını istediği Tuğtegin ile Hama'da buluştuktan sonra Kefertâb'ı aldı. Halep yakınlarındaki Azâz'a geldiklerinde Kudüs Kralı II. Baudouin önlerine çıktı. Birkaç küçük çatışmanın ardından Haçlılar'ın taktik gereği çekilmesi Türk ordusunun düzenini bozdu. Şiddetli çarpışmalarda iki taraf da ağır kayıplara uğradı. Aksungur ve Tuğtegin yenilip çekilirken Haçlılar kendilerinde onları takip edecek güç bulamadılar. Ancak kral Kudüs'e dönmeyip Dımaşk Atabegliği topraklarına saldırdı. Âcil yardım talebinde bulunan Tuğtegin, Zilhicce 519'da (Ocak 1126) Mercüssuffer'de Haçlılar'la savaşa girdi. Haçlı piyadeleri büyük kayıplar verirken Türk süvarileri bozguna uğradı. Tuğtegin, Trablus Kontu Pons'un Rafeniye muhasarasına müdahale edemeyince atabegliğe ait bu önemli sınır şehri Haçlılar'ın eline düştü. Zor durumda kalan Tuğtegin, 520'de (1126) Bâtınîler'le iş birliği yaparak Haçlılar'a karşı bir üs şeklinde kullanmaları için Banyas Kalesi'ni onlara verdi. Bir yıla yakın bir süre hasta yatan Tuğtegin, atabegliğin ileri gelenlerini toplayıp yerine oğlu Tâcü'l-Mülûk Böri'nin geçmesini vasiyet etti. 8 Safer 522'de (12 Şubat 1128) Dımaşk'ta öldü. Haçlılar'la yaptığı cihadla tanınmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Kalânisî, Târîḫu Dımaşḳ (Amedroz), s. 130-131, 134-136, 139, 142, 144-151, 156-218; İbn Asâkir, Vülâtü Dımaşḳ fi'l-ʿahdi's-Selcûḳī (nşr. Selâhaddin el-Müneccid), Beyrut 1981, s. 20-21; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, X, 443, 594, 647; ayrıca bk. İndeks; İbnü'l-Adîm, Zübdetü'l-ḥaleb, II, 186-189, 232-233; ayrıca bk. İndeks; Muammer Kemal Özergin, Dimaşk Melikliği ve Dimaşk Atabegi Zahireddin Toğtegin (doçentlik tezi, 1965), İÜ Edebiyat Fakültesi; Coşkun Alptekin, Dimaşk Atabegliği (Tog-teginliler), İstanbul 1985; Abdülkerim Özaydın, Sultan Muhammed Tapar Devri Selçuklu Tarihi (498-511/1105-1118), Ankara 1990, bk. İndeks; Şâkir Mustafa, "Ṭuğtekîn: Reʾsü'l-üsreti'l-Bûriyye ve müʾessisü'n-niẓâmi'l-Atâbekî", Mecelletü Külliyyeti'l-âdab ve't-terbiye, sy. 2, Küveyt 1972, s.

35-87; Ali Sevim, “Tuğtegin”, İA, XII/2, s. 44-46; Anne-Marie Eddé, “Ṭug̲h̲tigin”, EI² (İng.), X, 600.

Gülay Öğün Bezer

TUĞTEGİNLİLER

Dımaşk merkez olmak üzere bu yöredeki bazı şehirlerde hüküm süren bir Türk-İslâm hânedanı (1104-1154).

Tuğteginliler'in (Toğteginliler, Böriler, Dımaşk Atabegliği) kurucusu Tuğtegin'dir. Hânedanın adı Arapça kaynaklarda Bûriyye şeklinde yer almadığı halde ilk defa 1893'te yayımlanan The Mohammadan Dynasties adlı eserinde (s. 161) Stanley Lane Pool, ardından Zambaur ve Haçlı seferleri tarihiyle uğraşan tarihçiler bu adı Tuğtegin'in oğlu Böri'ye nisbetle Bûriyye, Bûrids, Burides şeklinde kaydetmişlerdir.

Tuğtegin'in 522'de (1128) vefatıyla yerine oğlu Böri geçti. Bâtınîler, Tuğtegin'in ölümünü fırsat bilerek Haçlılar'la, Sûr'un kendilerine verilmesi şartıyla onların Dımaşk'ı zaptına yardım etmek üzere gizli bir antlaşma yaptılar. Ancak Böri, Bâtınîler'i şiddetli bir şekilde cezalandırdı (523/1129). Bâtınî desteğinden mahrum kalmalarına rağmen ilerlemeye devam eden Haçlılar Dımaşk'ı kuşattılar; yağmaya çıkan 1000 kişilik bir Haçlı kuvveti Böri'nin müdahalesiyle imha edilince çekilmek zorunda kaldılar. 521'de (1127) Irak Selçuklu sultanı tarafından Musul valiliğine tayin edilen Atabeg İmâdüddin Zengî bir süre sonra başta Halep olmak üzere bütün Suriye'ye hâkim olmak için mücadeleye girişti. Tuğtegin'in ölümü ona bu yolda büyük fırsat verdi. Zengî Halep'i alınca Haçlılar'a karşı cihad çağrısı yaptı. Dımaşk'tan 500 kişilik bir kuvvet gönderen Böri, Hama valisi olan oğlu Sevinç'e İmâdüddin Zengî'ye katılmasını emretti. Zengî önce iyi karşıladığı Sevinç ve adamlarını daha sonra tutuklattı; böylece korunaksız duruma düşürdüğü Hama'yı zaptetti (Şevval 524/Eylül 1130). Dımaşk'ta Bâtınîler'e karşı yürüttüğü mücadele sebebiyle onların hedefi haline gelen Böri, bütün tedbirlerine rağmen 525'te (1131) suikasta uğramaktan kurtulamadı. Yaraları yüzünden son bir yılını hasta olarak geçirdi ve 21 Receb 526'da (7 Haziran 1132) Dımaşk'ta vefat etti. Yerine geçen oğlu Şemsülmülûk İsmâil'in ilk işi Bâtınîler'in Haçlılar'a terkettiği Banyas şehrini geri almak oldu (Safer 527/Aralık 1132). Ardından Zengî'nin Haçlılar'la uğraşmasından faydalanıp Hama'yı da geri aldı (Şevval 527/Ağustos 1133). Şeyzer'i kuşatan İsmâil Akkâ, Nâsıra ve Taberiye bölgelerine düzenlediği

akınlardan zengin ganimetlerle geri döndü. Şemsülmülûk İsmâil, başarılı bir dış siyaset izlemesine rağmen sert yönetimi ve koyduğu ağır vergiler yüzünden halk tarafından sevilmiyordu. Bir av partisinde suikasta uğraması onu daha da acımasız hale getirdi. Atabegliğinin bazı ileri gelenlerini ve kardeşi Sevinç'i ortadan kaldırdı. Dımaşk'ı kendisine teslim etmek üzere İmâdüddin Zengî'yi davet eden İsmâil'in bu teşebbüsü annesi Zümrüd Hatun'un emriyle öldürülmesine yol açtı (14 Rebîülâhir 529/1 Şubat 1135).

İsmâil'in yerine kardeşi Şehâbeddin Mahmud atabeg oldu. Bu arada İmâdüddin Zengî, İsmâil'in davetini bahane ederek Dımaşk önlerine geldi. Zengî'nin elçilerini iyi karşılayan Şehâbeddin Mahmud ondan geri dönmesini istedi. Dımaşk'ın dış mahallerinde cereyan eden küçük çaplı çarpışmalardan bir netice alamayacağını anlayan Zengî, Şehâbeddin Mahmud'un hutbeyi atabegi olduğu Irak Selçuklu Meliki Alparslan b. Mahmûd adına okutması şartıyla çekilmeye razı oldu. Bu olayın ardından Zengî'nin tehdit ettiği Humus hâkimi Humârtaş şehri Şehâbeddin Mahmud'a bıraktı. Mahmud, Humus'u kuvvetli bir garnizon haline getirdi ve erzak stoklarıyla takviye etti. Zengî, bütün Suriye'yi savaşla alamayacağını anlayıp barış yoluyla bazı teşebbüslerde bulunmaya karar verdi. Mahmud'a elçiler yollayarak annesi Zümrüd Hatun ile evlenmek istediğini

bildirdi; Zengî'nin bu teklifi kabul edildi. Humus, Zümrüd Hatun'un çeyizi olarak Musul Atabegliği'ne bırakıldı (Ramazan 532/Mayıs 1138). 531'de (1137) Türkmenler'le takviye edilen Tuğteginli ordusu Emîr Bazvac kumandasında Trablus Kontluğu topraklarına girdi. Kont Pons ile Bişhop Gerald esir alındı, birçok ganimet elde edildi. Emîr Bazvac aynı yıl Kudüs Krallığı'na ait Nablus'a, iç kaleye sığınanların canını kurtarabildiği ve şehrin büyük ölçüde yağmalandığı bir sefer daha düzenledi. Mahmud da Haçlılar'ın Banyas çevresini yağmalamaları üzerine bizzat sefere çıktı, Haçlılar geri çekilince Dımaşk'a döndü. Mahmud kısa bir süre sonra Ermeni asıllı üç hizmetkârı tarafından uyurken öldürüldü (23 Şevval 533/23 Haziran 1139). Bu olayın sipehsâlâr Muînüddin Üner ile Mahmud'un kardeşi Cemâleddin Muhammed'in tertibi olduğuna dair bazı ip uçları vardır (İbnü'l-Kalânisî, s. 268-269).

Muînüddin Üner, Mahmud'un Ba'lebek valisi olan kardeşi Cemâleddin

Muhammed'i Dımaşk'a getirtip tahta oturttu, kendisi de vezirliğe tayin edildi. Öte yandan Cemâleddin Muhammed'in İmâdüddin Zengî'ye sığınan kardeşi Behramşah ve annesi Zümrüd Hatun, Zengî'yi Dımaşk'ı zaptetmeye teşvik ediyordu. Zengî hemen Dımaşk Atabegliği topraklarına girdi ve şiddetli bir muhasara neticesinde Ba'lebek'i zaptetti (534/1139). Buradan Dımaşk'a yürüdü, Cemâleddin'e Dımaşk karşılığında istediği bir yeri vermeyi teklif etti; ancak teklif reddedildi. Zengî, içeriye soktuğu casustan kendisine karşı şiddetli bir direniş olacağını öğrenip şehri kuşatmaktan vazgeçti. Cemâleddin Muhammed bu olaydan kısa bir süre sonra yakalandığı hastalıktan kurtulamayıp öldü (8 Şâban 534/29 Mart 1140).

Üner onun yerine oğlu Mücîrüddin Abak'ı atabeg ilân etti. Dımaşk'ta meydana gelen bu değişiklik üzerine İmâdüddin Zengî bir defa daha şehri alma girişiminde bulundu. Üner, Kudüs Kralı Fulk ile yılda 20.000 dinar ödenmesi ve Zengî'nin zaptettiği Banyas'ın geri alındıktan sonra Haçlılar'a terkedilmesi şartıyla anlaşma yaptı. Kral da Üner'e askerî yardımda bulunacaktı. Dımaşk, Antakya ve Trablusşam kuvvetlerinin ortak harekâtıyla Banyas alınıp Haçlılar'a bırakıldı. Ancak Zengî, Dımaşk'ı kuşatmaktan vazgeçmedi. Haçlılar'ın desteğine rağmen Zengî'nin şehrin iâşe imkânlarını neredeyse yok etmesi karşısında Abak, adını hutbede okutmak suretiyle Zengî'nin hâkimiyetini kabul etmeye mecbur kaldı. Üner daha sonra İmâdüddin Zengî'nin öldürülmesinden yararlanıp Ba'lebek'i geri aldı (541/1146). Babasının Halep ve civarındaki topraklarına hâkim olan Nûreddin Mahmud Zengî, Haçlı tehlikesi yüzünden kendini Dımaşk yönünde emniyet altına almak istiyordu. Bundan dolayı Abak ile bir dostluk antlaşması yaptı. Vezir Üner, Havran'da bulunan Sarhad Kalesi'ni muhasara ettiği sırada bizzat yardımına geldi. Şehrin valisi Altuntaş, Kudüs kralından yardım isteyince Haçlılar harekete geçtiler, fakat Bara'da müttefik Türk kuvvetlerine yenildiler. Busrâ ve Sarhad atabegliğin topraklarına katıldı (Muharrem 542/Haziran 1147).

Urfa'nın fethi üzerine başlatılan II. Haçlı Seferi'ne katılan ordular hem Nûreddin Mahmud Zengî hem de Dımaşk Atabegliği ile savaşmaya karar verdi. Haçlı ordusunun ilk hedefinin Dımaşk olması ihtimaline karşı surlar tahkim edilirken düşmanın iâşe imkânları yok ediliyordu. Kalabalık bir Haçlı ordusu 543'te (1148) şehri kuşattı. Emîr Üner bir yandan komşu idarecilerden yardım isterken diğer yandan çeşitli vesilelerle Haçlı kont ve

liderlerinin gönlünü alıp kuşatmanın gevşetilmesini sağladı. Dımaşk önlerinde çok uzun zaman kaybeden Haçlılar yiyecekleri azalınca geri çekildiler. Alman imparatoru ve Fransa kralı ülkelerine döndü. Nûreddin Mahmud, Antakya bölgesinde akınlara devam ettiği sırada Kudüs Krallığı'na bağlı kuvvetler Dımaşk'a bağlı yerleri yağmaladı. Atabeg Abak, Musul ve Halep atabeglikleriyle ittifakına rağmen onlardan gelebilecek tehditlere karşı Haçlılar'la ilişkilerini düzeltmek istiyordu. Bu amaçla Kral III. Baudouin ile iki yıllık bir barış antlaşması imzalandı (544/1149). Öte yandan Nûreddin Mahmud'un Antakya'ya düzenlediği sefere yardımcı birlikler gönderdi.

Abak, Muînüddin Üner'in Rebîülâhir 544'te (Ağustos 1149) ölümüyle yetkileri kendi eline aldı. Bu durum Dımaşk'ta şehir reisinin başlattığı bir isyana sebebiyet verdi. Bu gelişme Nûreddin Mahmud için bir fırsat teşkil etti. Nûreddin bir yandan Abak'ın emîrlerini kendi saflarına çekti, diğer yandan Haçlılar'a karşı bir sefer için 1000 kişilik kuvvet verilmesini istedi; böylece şehrin savunmasını zayıflatmayı planlıyordu. Abak, yardım çağrısına Kudüs kralı ile yaptığı antlaşmayı ihlâl edeceği için olumsuz cevap verdi. Zilhicce 544'te (Nisan 1150) Dımaşk'ı kuşatan Nûreddin Mahmud, Haçlılar'ın müdahale etmesi ihtimaline karşı hâkimiyetinin tanınması şartıyla Abak'la anlaştı. Böylece Abak'ın atabegliği Nûreddin Mahmud'un tâbiyetine girmiş oluyordu. Nûreddin Mahmud'un ertesi yıl Dımaşk'ı alma teşebbüsü Kudüs Krallığı kuvvetlerinin Abak'a yardıma gelmesi üzerine başarısızlığa uğradı. Nûreddin, Dımaşk'tan çekildikten sonra da akınlar devam etti. Neticede Nûreddin Mahmud'un Dımaşk'taki egemenlik hakkını güçlendiren ve Abak'ı onun nâibi konumuna düşüren bir antlaşma yapıldı (10 Rebîülâhir 546/27 Temmuz 1151). Abak, Nûreddin Mahmud'un Fâtımîler'e ait Askalan'ı zaptı sırasında onun yanında yer almakla birlikte Dımaşk'ın tehdit altına girdiğini görerek Kudüs kralı ile yeniden temasa geçti. Abak'ın bu tutumu şehirde huzursuzluğa yol açtı. Adamları vasıtasıyla olayları yakından izleyen Nûreddin Mahmud Safer 549'da (Nisan 1154) şehri kendi topraklarına kattı. Abak'ın şahsî mallarını alıp Bâlis'e gitmesine izin verdi. Bağdat'a giderek halifenin himayesine giren Abak ölünceye kadar (564/1169) burada yaşadı. Nûreddin Mahmud'un Dımaşk'ı ele geçirmesi ve atabegliğe bağlı diğer şehirlerin teslim olmasıyla Tuğteginliler hânedanı tarihe karıştı.

Tuğteginliler elli yıl boyunca Suriye ve Filistin'de Haçlılar'a karşı bir kalkan vazifesi yapmış, Antakya'dan Kudüs'e kadar uzanan bölgenin Haçlılar'ın elinde birleşmesine engel olmuştur. Tuğteginli atabegleri ekonomik ve sosyal hayatı geliştirmek için büyük çaba sarfetmiştir. Büyük Selçuklu Devleti zamanında ivme kazanan medrese inşası geleneği Tuğteginliler zamanında da sürdürülmüş, Dımaşk'ta Hanefî, Şâfiî ve Hanbelîler için birçok medrese yaptırılmıştır. Emînüddevle Gümüştegin, Muînüddin Üner, Nâsırüddevle Tarhan, Emîr Mücâhidüddin Bozan, Şerefülislâm Ebü'l-Kāsım İbnü'l-Hanbelî, Emîr Üner'in kızı İsmet Hatun, Câruh et-Türkmânî, Mismâr el-Hilâlî'nin yaptırdığı medreseler bunlar arasında sayılabilir. Atabeg Böri'nin hanımı Saffetülmülk Zümrüd Hatun da Dımaşk'ta Kur'an ve hadis tahsil etmiş, kelâm ilmiyle ilgilenmiş ve bir medrese yaptırmıştır. Tuğteginliler zamanında Ebû İshak İbrâhim b. Osman el-Gazzî, İbnü'l-Ebbâr Ebû Muhammed Hasan b. Yahyâ, İbn Kuseym el-Hamevî, İbn Münîr et-Trablusî, Ebû Abdullah Muhammed b. Nasr el-Kayserânî, Ebü'l-Hasan b. Ebü'l-Hayr ed-Dımaşkī ve Ebü'l-Hasan Şemseddin Ali b. Servân el-Kindî gibi çok sayıda edip ve şair yetişmiş, bunlar kasidelerinde atabegleri övmüştür. İbnü'l-Kalânisî ile Ebü'l-Kāsım İbn Asâkir'in dönemin meşhur tarihçileri arasında seçkin bir yeri vardır. Dımaşk'ta ilk hastahane Melik

Dukak zamanında yapılmıştır. Saffetülmülk, Kubbetü't-Tavâvis ve Zümrüd Hatun Mescidi adıyla anılan iki mescid, Vezir Mezdegânî iki minareli büyük bir mescid inşa ettirmiştir. Sarhad Valisi Mücâhidüddin Bozan, Mescidü'n-nakkâş adıyla bilinen bir mescid yaptırmıştır. Suriye'nin en büyük ve en önemli yerleşim merkezi olan Dımaşk'ta canlı bir ticaret ve sanayi hayatı vardı. Tarla ve bahçelerin sulanması için su kanalları ve su dolapları kurulmuştur. Tuğtegin, şehrin kenar mahallelerindeki araziyi halka dağıtarak burada ziraatın gelişmesi ve halkın refah seviyesinin artması için çalışmıştır. Melik Dukak ve Atabeg Tuğtegin, Dımaşk civarında deri imalâthaneleri kurmuşlardı. Şehirde ayrıca iki demir ve bir cam eritme fırını, zeytinyağı ve susam yağı atölyeleri bulunuyordu. VI. (XII.) yüzyılda Dımaşk'ta kâğıt sanayiinde büyük gelişme olmuştur. Bu dönemde Dımaşk'ta buğday sapından kâğıt üreten iki kâğıt imalâthanesinin varlığı bilinmektedir. Sermin'de sabun, Cebelisümmâk'ta mutfak malzemeleri yapan atölyeler, şehir merkezinde dokuma tezgâhları, deri ve demir işleyen imalâthane ve iş yerleri vardı.

TUĞTEGİNLİLER

(Dımaşk Atabegleri)

Tuğtegin 498 (1104)

Böri 522 (1128)

İsmâil 526 (1132)

Mahmud 529 (1135)

Muhammed 533 (1139)

Abak 534-549 (1140-1154)

BİBLİYOGRAFYA

İbnü’l-Kalânisî, Târîḫu Dımaşḳ (Amedroz), s. 131-140, 158-165, 193-197; ayrıca bk. İndeks; İbn Asâkir, Vülâtü Dımaşḳ fi’l-ʿahdi’s-Selcûḳī (nşr. Selâhaddin el-Müneccid), Beyrut 1981, s. 20-21; İbnü’l-Ezrak el-Fârikī, Târîḫu Meyyâfâriḳīn ve Âmid (nşr. Bedevî Abdüllatîf Avad), Kahire 1959, s. 236-237, 239; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, X, 37-38, 248-269, 443-467; ayrıca bk. İndeks; İbnü’l-Adîm, Zübdetü’l-ḥaleb, II, 186-189, 232-233; ayrıca bk. İndeks; İbn Hallikân, Vefeyât, I, 296; Ebü’l-Ferec, Târih, II, 351-352, 356; Urfalı Mateos Vekâyinâmesi (952-1136) ve Papaz Grigor’un Zeyli (1136-1162) (nşr. ve trc. H. D. Andreasyan), Ankara 1962, s. 192, 252, 257-258, 281, 282, 284, 287; S. Lane-Pool, The Mohammadan Dynasties, Westminster 1893 → Beirut 1966, s. 161; Muammer Kemal Özergin, Dimaşk Melikliği ve Dimaşk Atabegi Zahireddin Toğtegin (doçentlik tezi, 1965), İÜ Ed. Fak.; N. Elisséeff, Nūr ad-Dīn, Damas 1967, II, tür.yer.; III, bk.dizin; Zambaur, Manuel, s. 225; Işın Demirkent, Urfa Haçlı Kontluğu Tarihi: 1098’den 1118’e Kadar, İstanbul 1974, s. 121-128; Coşkun

Alptekin, The Reign of Zangi, Erzurum 1978, s. 34, 35, 58-59, 62; a.mlf., Dimaşk Atabegliği (Toğteginliler), İstanbul 1985; Ali Sevim, Suriye ve Filistin Selçukluları Tarihi, Ankara 1984, s. 166-173, 246-249, 254-260; a.mlf., “Tuğtegin”, İA, XII/2, s. 44-46; Runciman, Haçlı Seferleri Tarihi, I, 165,169; II, bk. İndeks; Jamal al-Zanki, The Emirate of Damascus in the Early Crusading Period (488-549/1095-1154), (doktora tezi, 1989), University of St. Andrews; Abdülkerim Özaydın, Sultan Muhammed Tapar Devri Selçuklu Tarihi (498-511/1105-1118), Ankara 1990, s. 102-108, 109-116, 123-126, 128-129, 135, 137; J. M. Mouton, Damas et sa principauté sous les saljoukides et les bourides: 468-549/1076-1154, Le Caire 1994; B. Lewis, Haşîşîler (trc. Ali Aktan), İstanbul 1995, s. 89-90, 91; Taef Kamal el-Azhari, The Saljūqs of Syria: During the Crusades 463-549 A.H./1070-1154 A.D., Berlin 1997, tür.yer.; Şâkir Mustafa, “Ṭuġtekîn: Reʾsü’l-üsreti’l-Bûriyye ve müʾessisü’n-niẓâmi’l-Atâbekî”, Mecelletü Külliyyeti’l-âdâb ve’t-terbiye, sy. 2, Küveyt 1972, s. 35-87; Anne-Marie Eddé, “Ṭug̲h̲tigin”, EI² (İng.), X, 600.

Gülay Öğün Bezer

TUHFE-i HATTÂTÎN

(تحفهء خطّاطين)

Müstakimzâde Süleyman Sâdeddin Efendi'nin (ö. 1202/1788) hat ve hattatlara dair eseri.

Osmanlılar'da hüsn-i hat ve hattatlar hakkında Menâkıb-ı Hünerverân, Gülzâr-ı Savâb, Devhatü'l-küttâb adlı kitaplardan sonra konusunda yazılmış en kapsamlı eserdir. Müstakimzâde ilim tahsilinin yanı sıra sülüs-nesih yazılarını Eğrikapılı Mehmed Râsim, ta'lik hattını Fındıkzâde İbrâhim, Kâtibzâde Mehmed Refî ve Dedezâde Mehmed efendilerden meşketmiştir. Geçimini yazma kitap istinsahıyla sağladığından -kendi ifadesiyle-ancak "okunabilir yazı yazmayı imkân nisbetinde" öğrenebilmiştir. Zamanımıza ulaşan bir hüsn-i hat örneği yoktur. Müstakimzâde imzasıyla rastlanan hat eserleri onun amcası Müstakimzâde Mustafa Vefâ Efendi'ye aittir. Müstakimzâde'nin en mühim eserleri arasındaki Tuhfe-i Hattâtîn'in ismi aynı zamanda yazılmaya başlandığı 1173 (1759-60) tarihini ebced hesabıyla göstermektedir. Esasen müellifin hususiyetlerinden biri, eserinde yıl olarak tesbit edilen tarih rakamlarının yanında ebcedle karşılıklarını da bulmasıdır. Verilen tarih çok defa konusuna uygun bir veya birkaç kelimeden ibarettir. Bazan da hiç alâkası bulunmayan, sayı itibariyle ebcede uyması yeterli görülen bir kelime olabilir. Müstakimzâde çeşitli tarihler düşürür, hattatlar için başkaları tarafından söylenilmiş tarih mısralarını da nakleder. Böylece Tuhfe-i Hattâtîn'de ebcedle tesbit edilmiş binlerce tarih karşılığı bulunmaktadır. Müellif Tuhfe'yi hazırlarken 170'i aşkın yazma eserden faydalanmış, bunları ya müellifin ya da kitabın adını veya her ikisini yazarak belirtmiştir. Bir kısmı artık bilinmeyen bu eserleri incelediği, hatta Gülzâr-ı Savâb, Devhatü'l-küttâb gibi bazılarını kütüphanesi için önceden istinsah ettiği anlaşılmaktadır. Zaman zaman kaynaklardaki hatalara işaret ederek bunları tashih etmiştir. Osmanlı devri için şifahî tesbitleri de ayrı bir gayret gerektirmiştir.

Kendi döneminden önceki on bir asırlık İslâm tarihinde yetişmiş kalem ehlini kaynaklardan tesbit eden Müstakimzâde, "emsalsiz bir hat-şinâs"

vasfıyla andığı Kirişçizâde Yahyâ'dan Tuhfe'deki mâlûmatın toplanmasında gördüğü yardımı da belirtmektedir (s. 579). Müellif, eski hattatları yazarken uygulayamadığı bir ilkeyi Osmanlı hattatları hakkında gerçekleştirmiş ve hiç olmazsa bir eserini bile görmediği kimseler için müstakil hal tercümesi vermemiştir. Bu hususa örnek olarak kitaptaki şu hâşiye gösterilebilir (s. 144): Elsiz ve ayaksız bir garibin Bolu'dan İstanbul'a gelip Suyolcuzâde'den hat öğrendikten sonra padişahın huzurunda yazarak ihsanlara nâil olması keyfiyetine kendisinin Râşid Târihi'nde rastladığını belirtmiş, "Lâkin bir eser ibkası vâki olmamakla dercolunmadı" cümlesiyle, bu hattata ancak hâşiyede yer vermiştir.

Eserde Müstakimzâde'nin faydalandığı kaynaklardan veya şahsî dalgınlığından doğan bazı hatalar vardır. Kilisli Rifat Bilge, Muʿcemü'l-büldân adlı eserin Yâkūt el-Hamevî'ye ait olduğu halde Tuhfe'de (s. 577) Yâkūt-ı Mevsılî'ye nisbet edildiğini (Gülzâr-ı Savâb, s. 40), İbnü'l-Bevvâb'ın İbnü's-Sitrî olan diğer ismini Müstakimzâde'nin (Tuhfe-i Hattâtîn, s. 331) İbnü'ş-Şerî diye tesbit ettiğini (Gülzâr-ı Savâb, s. 43) yazmaktadır. Devhatü'l-küttâb'ın 14-15. sayfalarındaki hâşiyelerde Tuhfe'nin 67 ve 124. sayfalarında görülen iki hataya işaret edilmektedir. Ayrıca eserde şu yanlışlar göze çarpmaktadır: 1. Süleymaniye'deki Mimar Sinan Sebili ve Merkadi'nin hattı Ahmed Karahisârî'ye ait olamaz (s. 94), çünkü kendisi 963'te (1556) vefat etmiştir, halbuki bunlar 996 (1588) tarihlidir. 2. II. Bayezid'in tahta çıkmadan önce hacca gittiği sadece Karamanî Târihi'ne

dayanılarak kabul edilmektedir (s. 140-141). 3. Kûfîden sülüse nâkil-i hakîkînin Hasan-ı Basrî olduğu kanaati (s. 164) bugün artık geçerliliğini kaybetmiş, sülüsün müstedir yazıdan doğduğu anlaşılmıştır. 4. Abdurrahman es-Sâbiğ adı (s. 253) Abdurrahman İbnü's-Sâiğ olacaktır. 5. "Ebrî tâbir olunan münakkaş, musanna' kâğıt" Ayasofya hatibi Mehmed Efendi'nin icadı (s. 386) olmayıp yüzyıllar öncesinden beri yapılıyordu. Ancak bu zat "Hatîb ebrîsi" tarzını bulmuştur. 6. Kasîde-i Râiyye, İbn Mukle'nin değil (s. 429) İbnü'l-Bevvâb'ındır. 7. Müstakimzâde, Edirneli Yahyâ Sûfî'yi (ö. 882/1477) ondan 100 küsur yıl önce İran sahasında yaşayan bir başka Yahyâ Sûfî ile karıştırıp bu sonuncuya kitabında hiç yer vermemiştir (s. 583). Gülzâr-ı Savâb'da her iki hattat ayrı ayrı kayıtlıdır. 8. Osmanlılar'da ta'lik denilen nesta'lik hattının Mîr Ali Tebrîzî tarafından

vazedildiği bilgisi de (s. 688-689) artık geçerliliğini kaybetmiştir. 9. İmâd-i Hüseynî adı (s. 695) İmâd-i Hasenî olacaktır. Bu liste, daha derin araştırmalarla genişletilebilir.

Müstakimzâde'nin bir ifade hususiyeti de bazan şahısların vefatını doğrudan yazmayıp onların mesleğine uygun bir tarzda anlatışıdır. Meselâ bir hattat için, "Kalem-i cismini vaz'ı kubûr eyledi" denilmesi onun kalem benzeri bedeninin kubûr denilen kalem kutusuna konulmasıdır; kubûr aynı zamanda kabir kelimesinin çoğuludur. Hattın yanı sıra okçuluk sporuyla da uğraşan bir başkasının ölümü, "Tîr-i rûhu kemân-ı bedenden hedef-i âlem-i er-vâha küşâd bulmuş" (Ruh oku beden yayından ruhlar âlemini hedef alarak açılmış) cümlesiyle anlatılır. Bunun gibi daha birçok örnek verilebilir. 1173'te (1759-60) başladığı Tuhfe-i Hattâtîn'in yazımını on yılı aşkın bir müddet içinde bitiren Müstakimzâde eserini 1184'te (1770) temize çektiğini belirtmektedir (s. 6). Bu tarihten sonra eserini hayli zaman dinlendirmiş, elde ettiği yeni bilgilerin yanı sıra arada vuku bulan hattat ölümlerini de hemen kaydetmiştir. Nitekim 23 Şevval 1202'de (27 Temmuz 1788) vuku bulan kendi vefatından evvel ölen hat erbabının 1202 yılı Muharreminin sonlarına (Kasım 1787) kadar kitapta tesbit edildiği görülmektedir. Yaşadıkları tarih itibariyle Tuhfe'de bulunması gereken İsmâil Zühdü, Mustafa Râkım ve Abdülkadir Şükrü gibi -o sıralarda henüz genç olan-hattatların kitapta yer almayışı herhalde temize çekilme esnasında ilâve edilmelerinin unutulmasındandır.

Tuhfe-i Hattâtîn'in birinci kısmında aklâm-ı sitte adıyla anılan sülüs, nesih, muhakkak, reyhânî, tevkī', rikā' yazılarının tamamı yahut bir kısmıyla ve bu yazıların celî denilen iri şekliyle, ayrıca kûfî vb. kadîm yazılarla meşgul olan 1697 hattatın hayatı ve eserleri tanıtılmaktadır. Müellifin bahsi geldikçe "Tuhfe-i Kübrâ" (bir yerde "Mecelle-i Erbâb-ı Sülüs", s. 683) ismiyle andığı bu bölümdeki maddeler elifba sırasına göre kaydedilmiş, haklarında fazla mâlûmat toplanabilmiş kimselere daha geniş yer verilmiştir. İkinci kısım Osmanlılar'da ta'lik, İran'da nesta'lik adıyla anılan hatla meşgul 372 hattata ayrılmıştır. Müellif eserinin bu bölümünü "Cerîde-i Suğrâ-yı Ta'lîkıyyân, Cerîde-i Ta'lîkıyyân, Tuhfe-i Suğrâ, Tuhfe-i Ta'lîkıyye" isimleriyle anmaktadır. Birinci kısımda yazıldığı halde ta'likle meşgalesi dolayısıyla ikinci kısımda da ayrı maddeyle tanıtılan hattatlar mevcuttur. Bütün kitapta -mükerrerleriyle birlikte-2069 isim yer almaktadır.

Buna metin dışındaki hâşiyelerde bahsedilen şahıslar dahil değildir. Müstakimzâde, tarih boyunca İslâm coğrafyasında yetişmiş bulunan tesbit edebildiği hattatları eserine almıştır. Osmanlı'nın hat sanatı cihetinden çok faal devresi olan XVIII. yüzyıl daha tafsilâtlı yazılmıştır. Kitabında müzehhiplere ayrı bahis açmayan Müstakimzâde bir hattatın hal tercümesini verirken onun eserlerinin tezhibini işleyen sanatkârlara dair bilgiler de aktarmaktadır.

Müstakimzâde, "Tuhfe-i Kübrâ"ya yazdığı mukaddimeye besmelenin İslâm'daki mevkiini tahlil ederek başlayıp hüsn-i hat noktasından ele almakta (s. 1-6), hatta dair kırk hadisi sıralayıp açıkladıktan sonra (s. 7-20) bu babdaki ifadesinde hüsn-i te'vîle başvurmaktadır (s. 20-21, zeyil). "Resûlullah Muhammed Mustafa Mahmud Ahmed" başlığıyla Hz. Peygamber'i konu alan son bölümde onun ümmîliği üstünde durmakta (s. 21-24), mukaddime faslı ebcedin izahıyla bitmektedir (s. 24-25). Ta'lik dışındaki yazı nevileriyle meşgul olanların tanıtıldığı bölüm 26-597. sayfalar arasında devam etmektedir. Tuhfe'nin kübrâ ve suğrâ bölümleri arasına yerleştirilmiş çok değerli bir nazariyat faslı mevcuttur. Bunun "Hâtimetü'l-kitâb" başlığıyla verilmesinden (s. 598-636) aslında kitabın kübrâ kısmıyla tamamlandığı, "Tuhfe-i Sugrâ"nın sonradan tasarlandığı anlaşılmaktadır.

Sânihaların münderecatı şöyledir: 2. sâniha hattatlıkta kullanılan alet ve edevata dair mühim mâlûmat ihtiva etmektedir; her biri kadîm adlarıyla verilmiştir. 6, 7 ve 8. sânihalar kaleme dairdir. 10 ve 11. sânihalar harflerin hat nevileri, 14. sâniha harflerin noktaları, 15. sâniha ta'lik ve nesta'lik yazıları, 16. sâniha kadîm hat çeşitleri, 17. sâniha kâtiplerin sınıflandırılması, 18. sâniha kalemin mecazi mânaları, 20. sâniha hat ve 21. sâniha rıh dökme ve mushaf hakkındadır. Bu sânihada dikkate değer bir mâlûmat yer alır: Hâfız Osman ve onun yolundan giden hattatlar, mushaf yazarken imlâ hatasını önlemek için harflerin gerekli nokta ve harekelerini koymadan cüzün tamamını bitirir, önce nokta ve harekelerini, daha sonra kırmızı mürekkeple secâvend işaretlerini koyarak yazdıklarını iki defa daha elden geçirmiş olurlardı. 23. sâniha hat

tâliminde hocanın iyilikle davranmasına, 24. sâniha üstat elinin öpülmesine, 28. sâniha is ve mürekkebe, 28-32. sânihalar yazmakla ilgili bazı

tecrübelere dairdir. 33. sâniha Şeyh Hamdullah'tan (ö. 926/1520) Müstakimzâde'nin devrine kadar hattatlar silsilesinin manzum olarak sıralanışıdır. Bunların sonuna eklenen sekiz sayfalık "hâtimetü'l-hâtime" harfleri muhtelif bakış açılarından ele alan mühim bir bölümü hâvidir. Daha sonra "Tuhfe-i Suğrâ" başlamaktadır.

Tuhfe-i Hattâtîn'in müellif nüshası zamanımıza intikal etmemiştir. Fakat Müstakimzâde'nin ölümünden hemen sonra istinsah edilmiş olan Murad Molla (nr. 1448) nüshası mevcuttur. Ayrıca Topkapı Sarayı Müzesi (Yeniler, nr. 722), Millet (Ali Emîrî Efendi, nr. 796-8) ve İstanbul Üniversitesi (TY, nr. 6194) kütüphanelerinde de yazma nüshaları bulunmaktadır. İbnülemin Mahmud Kemal, Türk Tarih Encümeni adına Murad Molla nüshasını esas alarak Ali Emîrî Efendi ve İstanbul Üniversitesi, ayrıca Muallim Bahaettin Ersin nüshalarını sabırla yürüttüğü karşılaştırmalar sonunda Tuhfe'nin güvenilir ve sağlam bir metnini ortaya koymuş, Müstakimzâde'nin hayatı ve eserlerini konu alan uzun bir incelemesini de ilâve ederek (s. 3-85) eseri neşre hazırlamıştır. Tuhfe-i Hattâtîn harf inkılâbının arkasından eski harflerle basılan son kitaptır (İstanbul 1928). Tuhfe lugatli, secili, zaman zaman sade veya nükteli bir üslûpla Türkçe, Arapça, Farsça şiir ve güzel sözlerin ilâvesiyle kaleme alınmıştır. Bazı cümlelerinde anlaşılma güçlüğü veya ifade zafiyeti bulunuşu, kelimeler arasında bağ kurulamayışı, mâna çıkarma zorluğu gibi hususlar, çok zahmetli geçmiş bir hayatın mahsulü olan 756 sayfalık bir telifte tabii karşılanmalıdır. İbnülemin de bu gibi hataların kendi dikkatsizliğinden doğmadığını belirttikten sonra müellifin ifade tarzını, eksiklikleri, hatta imlâsını değiştirme veya düzeltme hakkını kendinde bulmadığını açıklamıştır (s. 23). Müstakimzâde, Tuhfe'de hat ve hattatlarla ilgili bilgilerin yanında iktisat, lugat, edebiyat ve tasavvuf gibi farklı bilim ve sanat alanındaki bilgi birikimini de sırası geldikçe satır aralarına sıkıştırmıştır. Tuhfe-i Hattâtîn, hat sanatları alanında yapılan araştırmalarda genellikle ilk başvurulan kaynaktır. Hat sanatına dair Türkçe yayımlanmış ilk eser olan Hat ve Hattâtân'da Mirza Habib Efendi, Osmanlı devrini Tuhfe'den aynen aktarmıştır. Cumhuriyet Türkiyesi'nde hatla ilgili araştırma ve yayımlarda da Tuhfe'den yararlanılmıştır. Batı'da hat vb. kitap sanatlarıyla sanatkârları üzerine hâlâ en geniş kaynak sayılan Les calligraphes et les miniaturistes de l'orient musulman'ın (Paris 1908) müellifi Clement Huart da eserinin telifinde Tuhfe-i Hattâtîn'den çok

faydalanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Müstakimzâde Süleyman Sâdeddin, Tuhfe-i Hattâtîn (nşr. İbnülemin Mahmud Kemal), İstanbul 1928, tür.yer; ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 3-85; Gülzâr-ı Savâb, s. 40, 43; M. Uğur Derman, “Osmanlı Çağında Hat Sanatına ve Hattatlara Dâir Yapılan Araştırmalar”, TTK Bildiriler, XIII (2002), II, 57-70.

M. Uğur Derman

TUHFE-i İSNÂAŞERİYYE

(تحفهء اثناعشريّه)

Abdülazîz ed-Dihlevî’nin (ö. 1239/1824) on iki imama bağlı Şîa inancının eleştirisine dair Farsça eseri.

Naṣîḥatü’l-mü᾿minîn ve fażîḥatü’ş-şeyâṭîn adıyla da anılır (Gulâm Muhammed, s. 5). Kitap hicretten on iki asır sonra yazıldığı veya daha kuvvetli bir ihtimalle İsnâaşeriyye Şîası imamlarının sayısına denk geldiği için on iki bölüm (bab) halinde düzenlenmiştir. Eserin mukaddimesinde işlenecek konular kısaca zikredildikten sonra birinci bölümde Şîa’nın ortaya çıkışı ve ayrıldığı fırkalar ele alınmış, Hz. Ali’nin taraftarı sayılan Şîa’nın özellikle Hz. Osman döneminin ardından başta İslâm dışı kültürler olmak üzere çeşitli etkenlerle geliştiği belirtilmiştir. İlk Şiî fırkası Hz. Ali’nin imâmeti devrinde ona uyan sahâbî ve tâbiîlerdir. Daha sonra diğer sahâbîlere buğzetmemekle birlikte Hz. Ali’yi onlardan üstün tutan Tafdîliyye kaydedilmiş, ardından Abdullah b. Sebe’ye nisbet edilen Sebeiyye ile değişik aşırı fırkalar (gulât) dört başlık halinde incelenmiş, bilhassa gālî grupların belirgin nitelikleri ortaya konmuştur. Birinci bölüm Zeydiyye, İmâmiyye, İsmâiliyye ve İsnâaşeriyye’nin tanıtılmasıyla sona erer.

İkinci bölümde Şîa mensuplarının insanları kendilerine bağlamak için kullandıkları yöntemlere (mekâyid), özellikle İsmâiliyye’de “el-belâğu’l-ekber” diye anılan davet hileleri konu edilmekte, mezheplerine katmak istedikleri kimselere uyguladıkları, âyet ve hadislerin bâtınî yorumları ile mantık hilelerine geniş biçimde yer verilmektedir. Üçüncü bölümde İmâmiyye’nin ilk mensupları yedi tabaka halinde ele alınmaktadır. İlk iki tabakayı Abdullah b. Sebe ve onun tâbilerinden Hz. Osman’ı katledenler, üçüncü ve dördüncü tabakayı Hz. Ali’nin ölümünün ardından Hasan ve Hüseyin’i teşvik edip çeşitli sıkıntılara mâruz bırakanlar teşkil etmektedir. Muhtâr es-Sekafî’nin Irak’taki hâkimiyeti döneminde Zeynelâbidîn’i Muhammed b. Hanefiyye tarafına çevirmek isteyenlerle Zeyd b. Ali’yi Emevîler’le mücadeleye teşvik ettikleri halde daha sonra onu yalnız

bırakarak ölüme sürükleyenler beşinci ve altıncı tabakada yer almaktadır. İmamların öğrencileri olduklarını iddia etmekle birlikte onların düşüncelerine aykırı biçimde, meselâ Allah'ı üç boyutlu bir varlık olarak düşünen Hişâm b. Hakem, Hişâm b. Sâlim el-Cevâlîkī, Şeytânüttâk ve İbn Mîsem gibi kişiler yedinci tabakayı meydana getirmektedir. Bu bölüm Keysâniyye, Zeydiyye, İsnâaşeriyye ve İsmâiliyye'ye mensup bazı âlimlerin kaleme aldıkları eserlerin zikredilmesiyle tamamlanmaktadır. Tuḥfe-i İs̱nâʿaşeriyye'nin dördüncü bölümü İmâmiyye Şîası'nın benimsediği haberler ve bunların râvileriyle ilgilidir. Müellif İmâmiyye'nin haberleri sahih, hasen, müvessak ve zayıf şeklinde dört kısma ayırdığını belirttikten sonra Keşşî'den (ö. 340/951) önce İmâmiyye âlimlerinin isnada önem vermediklerini ve isnadda geçen ricâli değerlendirmediklerini söyler. Üzerinde ittifak edilen hükmün mâsum imamın kavline uygun olması gerektiği iddiası yanında fıkhî kıyası kabul etmeyen bir fırkanın şer'î konularda aklî düşünceden uzak kalacağı gerçeği ortaya konulur. Eserde Kur'an'ın tahrif edildiği yolunda bazı Şiî gruplarının iddialar ileri sürdüğü, ancak bu iddiaların herhangi bir delile dayanmadığı belirtilerek bunlar reddedilir. Ardından -az bir kısmı hariç- sahâbîlerin irtidad ettiği, bu sebeple onlardan gelen haberlerin kabul edilmemesi gerektiği düşüncesinin isabetsizliği delillerle ispat edilir.

Eserin ilâhiyyâtla ilgili beşinci bölümünde Allah'ın bilinmesi meselesinin aklî ve naklî gerekliliği üzerinde durulmakta, Şîa'nın bu konuda aklî vücûbu kabul ettiği belirtilmekte, onların aklın amellerdeki iyilik ve kötülüğü (hüsün-kubuh) anlamakta tek başına yeterli olacağı şeklindeki görüşleri eleştirilmektedir. İlâhî sıfatların da ele alındığı bu bölümde Mu'tezile'de görüldüğü gibi İsnâaşeriyye'nin sıfatları zâta irca etmek suretiyle nefiy cihetine yöneldiği, halbuki bu tür düşüncelerin ilâhî sıfatları inkâr etme anlamı taşıdığı kaydedilmektedir.

Nübüvvet hakkındaki altıncı bölümde peygamber göndermenin Allah için vâcip olduğu yolundaki Mu'tezilî-Şiî düşüncesi hatırlatılarak Allah'a hiçbir şekilde vücûb nisbet edilemeyeceği belirtildikten sonra peygamberlerin yalan ve iftira gibi fiillerden mâsum bulunduğu ifade edilmekte, bunun takıyye vb. şekillerde câiz olabileceği yolundaki iddialar bâtıl sayılmaktadır. Peygamberlerin yaratılanların en faziletlisi olduğu İslâm fırkalarınca kabul edilirken İmâmiyye'nin Hz. Ali'nin ülü'l-azm dışındaki

peygamberlerden üstün sayıldığı biçimindeki görüşler eleştirilmektedir. İmâmet konusuna ayrılan yedinci bölümde İslâm toplumunda imamın insanlar tarafından mı Allah tarafından mı seçileceği hususu ele alınmakta ve Şîa'nın ikinci görüşü benimsediği kaydedilmektedir. İsnâaşeriyye'nin bu telakkisinin, ayrıca imamların günah, hata, unutma vb. kusurlardan korunup ilâhî bilgilerle donatıldıkları yolundaki iddialarının tutarsızlığı ortaya konulmaktadır. Özellikle on ikinci imamın niçin gaybete girdiği, zuhur ettiğinde dünyaya nasıl hâkim olabileceği, öte yandan imamın insanlar arasında bulunup onları doğruya iletmesi gerektiği hususu anlatılıp gāib imam düşüncesine önemli eleştiriler yöneltilmektedir. Bu bölümde ayrıca imamlardan gelen rivayetlerde kendilerinin mâsum olmadıklarını beyan ettikleri belirtilerek onların Allah tarafından tayin edilmelerinin akıl ve nakille bağdaşmadığı, imamın yaşadığı dönemdeki insanların en üstünü sayılması gibi bir durumun söz konusu edilemeyeceği ifade edilmekte, Hz. Peygamber'den sonra Ebû Bekir'in fiilen imâmete geldiği, Ali'nin imâmetinin ise ilk üç halifenin arkasından gerçekleştiği kaydedilmektedir. Daha sonra imamların belirlenmesi ve sayısı konusunda Şîa mensuplarının kendi aralarında bile farklı görüşlerinin bulunduğu ileri sürülmektedir.

Meâd konusunun ele alındığı sekizinci bölümde anlatıldığı üzere Şîa'ya göre ölümden sonra diriltme Allah'a vâciptir; kurtuluş ancak Ali'yi sevmekle mümkündür; onu sevenler hiçbir günahtan dolayı cezalandırılmayacak, Ehl-i sünnet bir yana Şîa fırkaları içinde İsnâaşeriyye'ye mensup olmayanlar bile cehennemden kurtulamayacaktır. Müellif bu iddiaları da kesin bir dille reddetmektedir. Dokuzuncu bölüm fıkhî hükümlere ayrılmıştır. Burada İsnâaşeriyye'nin sahâbeyi, ilk üç halifeyi ve Hz. Peygamber'in hanımlarını tekfir etmesi, özellikle Hz. Ömer'i lânetlemesi ve onun öldürüldüğü 19 Rebîülevvel gününü bayram kabul etmesi, Zilhicce'nin 18. gününde kutlanan Gadîr-i Hum'u en büyük bayram sayması, Nevruz'a büyük önem vermesi eleştirilmekte; namaz, oruç, zekât, hac, cihad, nikâh, talâk vb. fıkhî konulara temas edilmektedir. Namaz esnasında yiyip içmenin ve imamların kabirlerine yönelerek namaz kılmanın câiz olduğu, imamın gaybetinde cuma namazını terketmenin gereği, Hz. Hüseyin'in şehid edilişinden Mehdî'nin ortaya çıkışına kadar cihad etmenin câiz sayılmadığı gibi anlayışlar reddedilmekte, özellikle müt'a nikâhının topluma vereceği zararlar üzerinde durulmaktadır. Eserin onuncu bölümünde Şîa'nın ilk üç halife ile Hz. Âişe'ye ve diğer sahâbîlere

yönelik eleştirileri cevaplandırılmaktadır. On birinci bölümde aynı ekolün velîlerin kerametini inkâr etmeleri, muharrem ayında icra ettikleri Câhiliye dönemini andıran merasimleri, muhaliflerini kâfir kabul etmeleri, yine imamlarının mâsumluğunu ileri sürmeleri ve ilk üç halifeyi münafıklıkla suçlamaları eleştirilmektedir. Son bölümde Şîa'nın tevellî ve teberrî meselesi ele alınıp tenkit edilmiştir.

Hindistan'daki Sünnîler'in Şîa'ya karşı gösterdiği sert tepkinin ürünü olarak bilinen eser iki grup arasında şiddetli tartışmalara yol açmış, Şiî müellifleri esere cevap mahiyetinde çeşitli kitaplar kaleme almıştır (EIr., I, 100). Tuḥfe-i İs̱nâʿaşeriyye Leknev (1255/1839, 1295/1873, 1313/1896), Pekin (1296/1879) ve İstanbul'da (1994) basılmıştır. Eser, Gulâm Muhammed b. Muhyiddin b. Ömer el-Eslemî tarafından 1812 yılında et-Tercemetü'l-ʿabḳariyye ve'ṣ-ṣavletü'l-Ḥaydariyye li't-Tuḥfeti'l-İs̱nâʿaşeriyye adıyla Arapça'ya tercüme edilmiştir. Mütercim mukaddimenin sonunda kitabın bazı yerlerine eklemeler yaptığını ve eserin hedef aldığı gruplardan gelen bir kısım itirazlara cevap verdiğini kaydetmektedir. Mahmûd Şükrî el-Âlûsî, eseri el-Minḥatü'l-ilâhiyye telḫîṣu tercemeti't-Tuḥfeti'l-İs̱nâʿaşeriyye adıyla dokuz bölüm halinde ihtisar etmiş, Muhibbüddin el-Hatîb de kendi mukaddimesi ve bazı dipnotlarının ilâvesiyle yayımlamıştır (Kahire 1373, 1387). Bu neşrin ofset baskısı İstanbul'da da gerçekleştirilmiştir (1396/1976, 1399/1979). Eserin, İngiliz hâkimiyetindeki Hindistan'da müslümanların birlik olması gerektiği bir dönemde mezhepler arasında düşmanlığa yol açtığını söylemek mümkündür.

BİBLİYOGRAFYA

Abdülazîz ed-Dihlevî, Tuḥfe-i İs̱nâʿaşeriyye, Leknev 1313/1896, s. 2-3, 114-137, 173-236, 262-348, ayrıca bk. tür.yer.; a.e.: et-Tercemetü'l-ʿabḳariyye ve'ṣ-ṣavletü'l-Ḥaydariyye li't-Tuḥfeti'l-İs̱nâʿaşeriyye (trc. Gulâm Muhammed b. Muhyiddin b. Ömer el-Eslemî), MÜİF Ktp., nr. 583; Mahmûd Şükrî el-Âlûsî, Muḫtaṣarü't-Tuḥfeti'l-İs̱nâʿaşeriyye (trc. Gulâm Muhammed b. Muhyiddin b. Ömer el-Eslemî, nşr. Muhibbüddin el-Hatîb),

İstanbul 1396/1976, tür.yer.; Azduddin Khan, "ʿAbd al-ʿAzīz Dehlavī", EIr., I, 99-101.

Mustafa Öz

TUHFETULLİN, Kâmil Mutîî

(1883-1941)

Türk-Tatar gazetecisi, edebiyatçı.

25 Şubat 1883'te bugünkü Kazakistan'ın kuzeybatısında Uralsk'ta doğdu. Asıl adı Muhammed Kâmil'dir. Babası Mısır'da on yıl eğitim gördükten sonra 1881'de Uralsk'a dönen, mahalle mescidinde imamlık ve medresesinde hocalık yapan Şeyh Mutîullah'tır. Sekiz yaşına kadar evde okuma yazma öğrenen Muhammed Kâmil babasının medresesine devam etti. Bir yandan da Rus mektebinde okuyarak Rusça ve fen ilimleri tahsil etti, Rus edebiyatını tanıdı. 1899'da Kazan'a gidip Abdülalam Medresesi'nde müderris Kasım Hazret'ten ders almaya başladı. Fakat buradaki derslerden memnun kalmadı, Uralsk'a dönerek yurt dışına gitmek için babasından izin istedi. 1900'de İstanbul'a gitti. Babası Mısır'da eğitim görmesini arzu ettiğinden İstanbul'daki eğitimini bırakıp Mısır'a geçti. Muhammed Abduh ve Muhammed Halebî'den tefsir, Medineli Muhammed Ali b. Zâhir elVeterî'den hadis icâzeti aldı. Muhammed Beyyûmî el-Minyevî ve Şeyh Ali el-Bulakī gibi âlimlerin özel derslerine devam etti. Mısır'da yaklaşık iki yıl kaldı ve babasının hacca giderken Mısır'a uğraması üzerine onunla birlikte hacca gitti. Mekke, Medine, Şam, Beyrut ve Kudüs gibi şehirleri ziyaret etti; bu şehirlerdeki Jön Türkler ve Arap milliyetçileriyle temas kurdu.

Mısır'da öğrenimini tamamladıktan sonra Rusya müslümanlarının dinî idaresi olan Orenburg Müftülüğü'nden imam-hatip ve müderris diploması aldı, Uralsk'ta babasının medresesinde çalışmaya başladı. Ayrıca bir Tatar cemiyeti kurarak halkın eğitimiyle ilgilendi. Kızlara ait ilk medreseyi açtı, ardından yayımcılık işine girdi. Medresede hocalık yaptığı yıllarda (1903-1907)

duvar gazeteleri çıkardı. Geleceğin büyük Tatar şairi Abdullah Tukay da ilk şiirlerini bu gazetelerde yayımladı. İlk edebiyat denemelerine bu duvar gazetesinde başladı. Daha sonraki yıllarda kitap haline getirdiği Mısır'a

Seyahat, Düş Görme, İki Refik, Bahtlı Meryem, Münazara gibi hikâye ve romanlarını duvar gazetesinde yayımladı. Uralsk şehrinde ilk defa cuma hutbelerini Tatarca okudu. 1903 yılından itibaren Tiflis'te Mehemmedağa Şahtahtlı'nın (Şahtahtinski) çıkardığı Şark-ı Rus gazetesine muhabir oldu. 1903-1905 arasında birkaç defa Tatarca gazete yayımlamak için Petersburg'a başvurduysa da bundan bir sonuç alamadı. Ardından el-Asrü'l-cedîd adıyla el yazması bir dergi çıkardı. Bu dergi daha sonra matbaada basıldı ve ilk Tatar dergisi olarak tarihe geçti.

Muhammed Kâmil dostlarının yardımıyla, bu yıllarda Uralsk şehrinde Rusça Uralets adlı bir gazete yayımlayan Lev Nikolayeviç Yadrintsev'in Uralets matbaasını satın aldı. Gazetede şehrin ileri gelenlerinden Nedonoskov, I ve II. Duma'da milletvekilliği yapacak olan Kozmodemyanskiy gibi kişiler çalışıyordu. Ocak 1906'dan itibaren gazetenin adı Uralskiy Dnevnik şeklinde değiştirildi. Gazetede Ruslar'a, Tatarlar'a ve Uralsk şehrinin yerli ahalisi Kazaklar'a yönelik haber ve makalelere yer veriliyor ve gazetenin tirajı günden güne artıyordu. 24 Kasım 1905'te Fikir isimli Tatarca gazeteyi çıkarmaya başladı. Haftada üç defa yayımlanan bu gazete Rusya müslümanlarının neşrettiği ilk sansürsüz gazetedir. Gazete 27 Kasım 1905-22 Şubat 1907 tarihleri arasında çıktı. Ayrıca Ocak 1906'da el-Asrü'l-cedîd adlı ilk Tatarca dergiyi yayımladı. Kâmil'in çıkardığı dergilerden biri de Uklar'dır. Haziran 1906'da Uralsk'ta neşredilmeye başlanan aylık resimli komedi dergisi on altı sayfa halinde toplam altı sayı çıkabildi. Uklar Türk dünyasında satirik dergilerin öncüsüdür.

Rusya'da I. Duma'nın dağıtılmasının ardından basın üzerindeki denetim daha da sıkılaşmış, Uralsk şehrindeki sosyalist gruplar dağıtılmıştı. Şehirde yaşayan bazı kişiler Kâmil'e ve onun gazete ve dergilerine sert eleştiriler yöneltmeye başladı. Valiye başvurulması üzerine Kâmil'in nâşirlik ve muharrirlik izinleri iptal edildi ve babasıyla birlikte mahkemeye verildi. Mahkeme Kâmil'i bir buçuk yıl, babasını altı ay Petropavlovsky şehrindeki hapishaneye gönderme kararı aldı. Ayrıca babasının mollalık belgesi iptal edilecek ve medresesi kapatılacaktı. Kâmil temyiz için Saratov şehrindeki üst mahkemeye gitti ve davayı kazandı. Yayımına son verilen Fikir'in yerine Yeni Turmış adlı bir gazete çıkardı. 11 Kasım 1907'de yayımına başlayan bu gazete de Şubat 1909'da valinin emriyle kapatıldı.

Uralsk şehrindeki baskı ortamı yüzünden etrafındaki dostlarının dağılması, babasının artık siyasî ve içtimaî meselelerle uğraşmaması Kâmil'i tamamen yalnız bıraktı. Yeniden bir medrese açarak eğitim işine başladıysa da vali tarafından Saratov'a sürgün edildi (Ocak 1909). Burada Saratov Konservatuvarı öğretim üyelerinden R. Rudolf'tan müzik dersleri aldı, Rudolf onun yirmi şarkısını besteledi. Ancak Saratov şehrinde konser düzenlemesine izin verilmeyince Kazan'a gitti. Kazan'da da konser için izin alamadığından tiyatro grubu Seyyar'a katıldı ve oyunculuk yapmaya başladı. Rusya müslümanları arasında ilk konserler Kâmil tarafından düzenlendi. 1917 Bolşevik İhtilâli'ne kadar geçimini konserlerle sağladı. Rusya'da müslümanların yaşadığı şehir ve kasabaları dolaşarak 1500 civarında konser verdi.

1916'da askere alındı; Petrograd şehrinde hasta bakıcılık ve posta idaresinde tercümanlık yaptı. Müslüman askerler için konserler verdi. Bolşevik İhtilâli'nden sonra Lenin'in meşhur doğu halkları bildirgesini Tatarca'ya tercüme etti ve ihtilâlin ardından çıkarılan ilk Tatarca gazete olan Yarlı Halk'ın redaktörlüğünü üstlendi. Müslüman İşleri Merkez Komiserliği'nin Çulpan adlı gazetesini yayımladı; ayrıca Halk Komiserliği Dış İşleri Bürosu'nda tercümanlık yaptı. 1918 yılından itibaren Samara Müslüman İşleri Komiserliği'nde matbuat komiserliği görevinde bulundu ve bu şehirde çıkmakta olan Kineş gazetesinin redaktörlüğünü yürüttü. 1919'da Uralsk şehrine gönderildi. Burada Tatarca İhtilâl Bayrağı gazetesini yayımladı. Ancak şehrin Aklar (Beyaz Ordu) tarafından ele geçirilmesinden sonra Ural taraflarına giderek Başkırt tümenlerinin kurulmasında oğlu Hamit ile birlikte görev yaptı. Uralsk'ın tekrar komünistlerce ele geçirilmesi üzerine Yana Fikir isimli gazeteyi çıkarmaya başladı. Uralsk'a dönünce hakkındaki bazı şikâyetler yüzünden partiden çıkarıldı. Mahkemede suçsuzluğu ispat edilmesine rağmen partiye alınmadı. Uralsk'tan Kazan'a gitmek zorunda kaldı. Burada Halk Maarif Komiserliği'nde tercümeler ve radyo programları yaptı, konserler verdi. Bu yıllarda sahne eserleri yazmaya başladı. Tuzak, Güreş, Şeytan Öne, Uylap Tabuci adlı piyesleri basılamadı. 1935'te hastalık sebebiyle emekliye ayrıldı. 26 Ocak 1941'de vefat etti.

Eserleri. 1. Tercümetü'l-Cezeriyye (Petersburg 1904). İbnü'l-Cezerî'nin

Kur’ân-ı Kerîm’i doğru okuma usullerini anlattığı eserinin kısa bir tercümesidir. 2. Münazara (Orenburg 1904). Zamana göre hareket edilmesinin gerekliliği, münazara usulleri ve Tatar medreselerindeki bozuklukların anlatıldığı bir risâledir. 3. Tatarca Kur’an Tefsiri (Kazan 1914). İlk Tatarca Kur’an tefsirlerinden olan eserin sadece birinci cüzü basılabilmiştir. 4. Vak‘a (Petersburg 1904). Dedikodunun kötülüğünden ve güzel ahlâktan bahseden manzum bir risâledir. 5. Bahtlı Meryem (Petersburg 1904, roman). 6. Maârif-i İslâmiyye (Petersburg 1904). 7. Meşhur Şair Abdullah Efendi Tukayef Hakkında Hâtıralarım (Kazan 1914). 8. Tuzak (Kazan 1932). Altı perdelik bu dramada I. Dünya Savaşı yıllarında köy zenginlerinin, mollaların ve hükümet memurlarının köylülere yaptıkları kötü muameleler anlatılmaktadır. 9. Köylü Hatun-Kızlar Çiftliklerin Yeniden Düzenlemesi İşinde (Kazan 1928).

BİBLİYOGRAFYA

Kâmil Mutîî Tuhfetullin, Tatarca Kur’an Tefsiri, Kazan 1914, s. 3-8; Abdurrahman Sadi, Tatar Edebiyatı Tarihi, Kazan 1926, s. 161-163; İsmail Remiyef, Vakıtlı Tatar Matbuatı 1905-1925, Kazan 1926, s. 7-8, 36-40; Üzbek Gıymadiev, Satira Koralı Bilen, Kazan 1977, s. 35-71; H. K. Tuhfettullin, Kamil Mutıygıy (trc. Niyaz Akmalov), Kazan 1992, s. 1-80; Ferit Yahin, Tatarskaya literatura periodiçeskoy peçati Uralska (1905-1907 gg.), Kazan 1992, s. 8-30; İsmail Türkoğlu, Rusya Türkleri Arasındaki Yenileşme Hareketinin Öncülerinden Rızaeddin Fahreddin, İstanbul 1999, s. 197-201; İbrahim Maraş, Türk Dünyasında Dinî Yenileşme (1850-1917), İstanbul 2002, s. 246; “İdareden”, el-Asrü’l-cedîd, sy. 3, Uralsk 1907, s. 116; “Tercüme-i Hâl-i Muharriri Gazete-i Fikir”, a.e., sy. 10 (1907), s. 531-533; Ferit Şekurov, “Fikir”, Gasırlar Avazı, sy. 3-4, Kazan 1996, s. 249-251.

İsmail Türkoğlu

TUHFETÜ’l-AHVEZÎ

(تحفة الأحوذي)

Mübârekpûrî’nin (ö. 1935) Tirmizî’nin el-Câmiʿ u’ṣ-ṣaḥîḥ’ine yazdığı şerh

(bk. el-CÂMİU’s-SAHÎH).

TUHFETÜ’l-ERÎB

(تحفة الأريب)

Abdullah et-Tercümân’ın (ö. 832/1429) Hıristiyanlığa reddiye olarak kaleme aldığı eseri.

Tam adı Tuḥfetü’l-erîb fi’r-red ʿalâ ehli’ṣ-ṣalîb’dir. İslâm-hıristiyan polemik tarihinde hıristiyan din adamı iken müslüman olup Hıristiyanlığa reddiye yazanların ayrı bir yeri vardır; zira bu müellifler eski birikimleri nedeniyle hıristiyan kaynaklarını daha iyi bildiklerinden eserleri sırf İslâmî kaynaklardan hareketle reddiye yazanlara göre daha gerçekçidir. Bir Katolik papazı iken İslâm’ı benimseyen Abdullah et-Tercümân’ın (Anselmo Turmeda) 823’te (1420) yazdığı Tuḥfetü’l-erîb de böyle bir çalışmadır ve reddiye tarihinde önemli bir yeri vardır. Eser üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölüm müellifin biyografisini içerir; yazar Tunus’a gelişini ve burada nasıl müslüman olduğunu anlatır. İkinci bölümde Tunus Emîri Ebü’l-Abbas Ahmed el-Müstansır ve Ebû Fâris Abdülazîz el-Mütevekkil’in faaliyetlerinden ve o dönemin olaylarından söz edilir. Üçüncü bölüm ise Hıristiyanlığa reddiyedir. Eserin ilk iki bölümünde Tunus’taki Hafsîler hânedanına mensup iki emîrin dönemine ait oldukça önemli bilgiler verilmektedir; İbn Ebû Dînâr gibi daha sonraki tarihçiler bundan nakiller yapmıştır (el-Müʾnis, s. 174-176).

Eserin, hıristiyanların bozuk inançlarının İnciller’den hareketle ortaya konulması ve kutsal kitaplarda Hz. Muhammed’in müjdelenmesi gerçeğini ispat amacıyla kaleme alınan üçüncü bölümü dokuz kısımdır. Birinci kısımda İncil yazarlarının yalana kadar varan hataları ve tenakuzları, ikinci kısımda hıristiyan mezhepleri ve Hz. Îsâ’nın tabiatı konusundaki farklılıklar (insan mı ilâh mı tartışmaları), üçüncü kısımda Hıristiyanlığın dayandığı esaslar, dördüncü kısımda hıristiyan âmentüsü, beşinci kısımda Hz. Îsâ’nın ulûhiyyetinin reddi ve İnciller’e göre bir peygamber olduğu hususu, altıncı kısımda İnciller’in tenakuzları ve ihtilâfları, yedinci kısımda İnciller’de Hz. Îsâ’ya isnat edilen sözler, sekizinci kısımda hıristiyanların müslümanlara yönelttiği eleştiriler, dokuzuncu kısımda Hz. Muhammed’in son peygamber

olarak gönderileceğinin Tevrat, Zebûr ve İncil metinleriyle ispatı hususları ele alınmaktadır. Abdullah et-Tercümân, Yuhanna dışındaki İncil yazarlarının olayların görgü tanıkları olmadığını, mevcut İnciller'den hiçbirinin hakiki İncil sayılmadığını doğrudan İncil metinlerinden hareketle ortaya koymakta, hıristiyan âmentüsünü ve sakramentleri (dinî merasimler) eleştirmektedir. Yahudilik ve Hıristiyanlık'la ilgili daha önce yazılan reddiyeleri incelediğini belirten müellif İbn Hazm dışındakilerin genelde aklî delillere başvurduklarını, bizzat hıristiyan kaynaklarından delil göstermediklerini, kendisinin bu eksikliği gidermek amacıyla eserini telif ettiğini belirtmekte, fakat İbn Hazm dışında hiçbir müslüman müellifinin adını zikretmemektedir (Tuḥfetü'l-erîb, s. 55-56).

Abdullah et-Tercümân'ın eserinde Ahd-i Cedîd'e yetmiş, Ahd-i Atîk'e dokuz, Kur'an'a altı atıf vardır. Ahd-i Cedîd'e yapılan atıfların çoğu İbn Hazm'ın el-Faṣl adlı eserinin Hıristiyanlığa reddiye bölümünden özetlenmiştir. Tuḥfe'de yer alan Kitâb-ı Mukaddes'le ilgili atıflara göre hıristiyan dogması ve litürjisine ait dokümanlar daha orijinaldir. Müellif, kanonik literatür dışı kaynak olarak sadece hıristiyan âmentüsünü ve Flores Sanctorum adlı İspanyolca külliyatı zikreder. Hıristiyan ilâhiyatı öğrenimi görmüş olan Abdullah et-Tercümân'ın eserindeki malzeme önemlidir, ancak bunların çoğu daha önceki reddiyelerde kaydedildiğinden eser polemik edebiyatı türüne bazı konular dışında bir yenilik getirmemektedir. Sadece Katolik iman ilkeleri konusunda verdiği ayrıntılı bilgi ile eski reddiyelerden kısmen ayrılmaktadır. Eserde daha çok tahrif, tebşîrat ve hıristiyan iman ilkeleri üzerinde durulmaktadır. Tuḥfetü'l-erîb'in Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî'ye İnciller konusunda kaynaklık ettiği belirtilmektedir (Berbrugger, V [1861], s. 261-275).

Eserin çok sayıda yazma nüshası vardır (Brockelmann, GAL, II, 250; Suppl., II, 352); Miguel de Epalza eserin kırk yedi nüshasını tesbit ettiğini belirtmektedir (IBLA, XXVIII/111 [1965], s. 275). XIX. yüzyılın sonunda Abdülhalim adlı bir kişi Tuḥfe'nin özetini yapmış olup bunun üç yazma nüshası mevcuttur. Eserin ilk baskısı Brockelmann'a göre İngiltere'de, Serkîs'e göre Tunus'ta (1290), diğer baskıları Kahire'de (1295, 1313, 1321) ve yine Tunus'ta (1977, 1983) yapılmış, dört yazma nüshasından hareketle açıklamalı neşrini Ömer Vefîk ed-Dâûk gerçekleştirmiş (Beyrut 1408/1988), eser ayrıca Mahmûd Ali Himâye tarafından da neşredilmiştir

(Kahire 1992). Tuḥfetü'l-erîb, Tunuslu Ebü'l-Gays Muhammed el-Kaşşâş'ın mukaddimesi ve Muhammed b. Şa'bân'ın satır aralarına yaptığı Türkçe tercümesiyle birlikte Tahiyyetü'l-esrâr (Tuhfetü'l-esrâr) ve te'lîfü'l-ahyâri'l-ensâr fi'r-red ale'n-nasârâ min fıraki'l-küffâr adıyla 1603'te Osmanlı Padişahı I. Ahmed'e sunulmuştur (a.g.e., XXVIII/111 [1965], s. 274; Brockelmann, GAL, II, 250; Tuḥfetü'l-erîb, neşredenin girişi, s. 43). Mehmed Zihni Efendi'nin Türkçe tercümesi İstanbul'da yayımlanmıştır (1291, 1304). Bu tercümede XVII. yüzyıldaki tercüme değil kitabın 1290 (1873) tarihli Arapça baskısı esas alınmıştır. Mehmed Zihni Efendi'nin yaptığı çeviri (İstanbul 1291) sadeleştirilerek Hristiyanlığa Reddiye adıyla basılmıştır (İstanbul 1965, 1970, 1990). Lebîb Mehmed Efendi Tuḥfetü'l-erîb'e beş bölüm ekleyerek bunu Burhânü'l-hüdâ fî reddi'n-nasârâ adıyla tercüme etmiştir (Osmanlı Müellifleri, II, 407). Muhammed Takī Sadrüleşrâf Tebrîzî eseri Farsça'ya çevirmiştir (Tahran 1361, 1372).

Tuḥfetü'l-erîb, Jean Spiro tarafından "Le present de l'homme lettre pour refuter les partisans de la croix par AbdAllah ibn AbdAllah le drogman" adıyla Fransızca'ya çevrilmiş (RHR, XII [1885], s. 68-89, 179-205, 278-301), 1886'da Paris'te broşür halinde tekrar basılmış, Jean Spiro, eserin müellifin biyografisine ait bölümünü "Autobiographie d'Abdallah b. Abdallah le drogman" adıyla neşretmiştir (RT, XIII [1906], s. 19-101). Almanca'ya (1970), İspanyolca'ya (Roma 1971; Madrid 1993),

Katalanca'ya (Barcelona 1978; Cân Fûntân, s. 77-78; Miguel de Epalza, "Arabisch-spanische Symbiose", s. 290-291) çevrilen Tuḥfetü'l-erîb Louis Massignon tarafından eleştirilmiş ve bu kitabın sonuna Jean Spiro'nun tercümesinin reddiye bölümü eklenmiştir (bk. bibl.). Miguel de Epalza Tuḥfetü'l-erîb üzerine La Tuhfa, autobiographia y polemica islamica contra el Cristianismo de Abdallah al-Taryuman (fray Anselmo Turmeda) adıyla doktora tezi hazırlamış ve İspanyolca'ya çevirmiştir (Roma 1971). Muhammed b. Abdullah el-Berîdî yüksek lisans tezi olarak eserin tahkikini yapmıştır (1405/1985, İmam Muhammed b. Suûd Üniversitesi).

BİBLİYOGRAFYA

Abdullah et-Tercümân, Tuḥfetü'l-erîb (nşr. Ömer Vefîk ed-Dâûk), Beyrut 1408/1988, neşredenin girişi, s. 5-45; İbn Ebû Dînâr, el-Müʾnis fî aḫbâri İfrîḳıyye ve Tûnis, Beyrut 1993, s. 174-176; Osmanlı Müellifleri, II, 407; Brockelmann, GAL, II, 250; Suppl., II, 352; Cân Fûntân, Fihris târîḫî li'l-müʾellefâti't-Tûnisiyye, Tunus 1986, s. 77-78; Mehmet Aydın, Müslümanların Hıristiyanlığa Karşı Yazdıkları Reddiyeler ve Tartışma Konuları, Konya 1989, s. 82-84; Hasan Hüsnî Abdülvehhâb, Kitâbü'l-ʿÖmr fi'l-muṣannefât ve'l-müʾellifîne't-Tûnisiyyîn (nşr. Muhammed el-Arûsî el-Matvî-Beşîr el-Bekkûş), Beyrut 1990, s. 407-411; Cezzâr, Medâḫilü'l-müʾellifîn, I, 229-230; L. Massignon, Examen du "Présent de l'homme lettre" par Abdallah Ibn al-Torjoman, Rome 1992; M. de Epalza, "Arabisch-spanische Symbiose: Der Schriftsteller Anselm Turmeda/Abdallah At-Tardjuman und seine Wirkung", Die Dialogische Kraft des Mystischen, Balve 1998, s. 274, 275, 280-292; a.mlf., "L'auteur de la Tuhfa al-arib Anselm Turmeda (Abdallah al-Tarjuman)", IBLA, XXVIII/111 (1965), s. 261-290; A. Berbrugger, "Abd Allah teurdjeman, renegat de Tunis en 1388", RAfr., V (1861), s. 261-275; G. C. Anawati, "Polémique, apologie et dialogue islamo-chretiens. Positions classiques médievales et positions contemporaines", Euntes Docete, XXII, Roma 1969, s. 412-414; Khalil Samir, "La reponse d'al-Safi ibn al-Assal à la refutation des chrétiens de Ali at-Tabarī", Parole de l'orient, XI, Beyrouth 1983, s. 297; J. Jomier, "Massignon, Louis, Examen du present de l'homme lettre par Abdallah Ibn al-Torjoman", Islamochristiana, XIX, Roma 1993, s. 333-338.

Ömer Faruk Harman

TUHFETÜ’l-EŞRÂF

(تحفة الأشراف)

Yûsuf b. Abdurrahman el-Mizzî’nin (ö. 742/1341) etrâf türünün en meşhur örneği olan eseri.

Tam adı Tuḥfetü’l-eşrâf bi-maʿrifeti’l-eṭrâf olup râvi isimlerine göre alfabetik düzenlenmiştir. Eser, Kütüb-i Sitte’nin yanında Ebû Dâvûd’un el-Merâsîl’i, Tirmizî’nin eş-Şemâʾilü’n-nebeviyye’si, Nesâî’nin es-Sünenü’l-kübrâ’sı ve ʿAmelü’l-yevm ve’l-leyle’sindeki râviler dikkate alınarak hazırlanmıştır (Yûsuf b. Abdurrahman el-Mizzî, I, 3-4; ayrıca bk. neşredenin girişleri, I, 18). Eserde râviler isimleri bilinenler, künyeleriyle meşhur olanlar, baba adıyla bilinenler, ismi bilinmeyenler ve kadınlar şeklinde beş grupta sıralanmakta, hadislerin senedleri eksiksiz verilmekte, metinlerin sadece baş tarafı yazılmakta yahut varsa hadisin meşhur ismi kaydedilmektedir.

Mizzî, etrâf kitapları içinde Halef el-Vâsıtî ve Ebû Mes‘ûd ed-Dımaşkī’nin Eṭrâfü’ṣ-Ṣaḥîḥayn’ları ile tertibini daha çok beğendiği Ebü’l-Kāsım İbn Asâkir’in el-İşrâf ʿalâ maʿrifeti’l-eṭrâf’ını örnek almıştır (Tuḥfetü’l-eşrâf, I, 4). Bunlardaki eksiklikleri tamamlayan, yanlışları düzelten Mizzî eserinde hadislerin kaynaklarını şu rumuzlarla göstermiştir: “ع” Kütüb-i Sitte, “خ” Buhârî’nin el-Câmiʿu’ṣ-ṣaḥîḥ’i, “خت” Buhârî’nin el-Câmiʿu’ṣ-ṣaḥîḥ’te muallak olarak verdiği hadisler, “م” Müslim’in el-Câmiʿu’ṣ-ṣaḥîḥ’i, “د” Ebû Dâvûd’un es-Sünen’i, “ت” Tirmizî’nin el-Câmiʿu’ṣ-ṣaḥîḥ’i, “تم” Tirmizî’nin eş-Şemâʾilü’n-nebeviyye’si, “س” Nesâî’nin es-Sünen’i, “سى” Nesâî’nin ʿAmelü’l-yevm ve’l-leyle’si, “ق” İbn Mâce’nin es-Sünen’i. Mizzî ayrıca kendisinin verdiği bilgileri “ziyade” anlamında “ز”, Ebü’l-Kāsım İbn Asâkir’e yaptığı istidrakleri ise “ك” rumuzuyla belirtmiştir (a.g.e., I, 6).

Yirmi altı yılda tamamlanan (3 Rebîülevvel 722/22 Mart 1322) Tuḥfetü’l-eşrâf’ı türünün önceki örneklerinden üstün kılan ve çok tutulmasını sağlayan yönü iç düzenidir. Özellikle râvilerin sıralanmasında izlenen yöntem sayesinde eserde aranan isim çok daha kolay bulunabilmektedir.

Tuḥfe'de sahâbîler alfabetik sıralandığı gibi çok hadis rivayet eden bir sahâbînin öğrencileri ve öğrencilerinin öğrencileri de kendi içinde alfabetik sırayla zikredilmektedir. İsimlere ait hadisler konusuna veya ilk kelimesine bakılmaksızın en çok geçtiği kaynaktan başlamak üzere verilmektedir. Mizzî'nin yöntemi daha sonra Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, İbn Hacer el-Askalânî ve Abdülganî b. İsmâil en-Nablusî gibi müelliflerce örnek alınmış (M. Abdurrahman Tavâlibe, s. 183-188), ancak musannifin isnadları baştan sona zikretmesi eleştirilmiştir (Abdülganî b. İsmâil en-Nablusî, I, 8).

Tuḥfe iki bölümden meydana gelmekte, birinci bölümde müsned, ikinci bölümde mürsel rivayetler yer almaktadır. Müsnedler bölümünde 986 sahâbîye ait 18.389, mürseller bölümünde 405 tâbiîye ait 1237 hadis vardır (toplam 19.626). Mürseller bölümündeki hadis numaraları önceki bölümden devam etmekte, nâşir bunun ikinci baskıda düzeltileceğini söylemektedir (Tuḥfetü'l-eşrâf, neşredenin girişleri, XIII, 8). İbn Hacer ve nâşir Abdüssamed Şerefeddin tarafından ilâve edilenler (a.g.e., neşredenin girişi, I, 16) ve mükerrerlerle birlikte Tuḥfe'deki hadis sayısı 19.959'a ulaşmaktadır.

Mizzî, kaynaklarının birden fazla rivayetini (meselâ Buhârî'nin iki, Ebû Dâvûd'un sekiz, Nesâî'nin dokuz) esas alarak (M. Abdurrahman Tavâlibe, s. 149, 151) gördüğü kusurları düzeltmeye çalışmışsa da, müdahale etmediği yerlerle ilgili olarak kendisi notlar hazırlamış, özellikle Nesâî'nin es-Sünenü'l-kübrâ'sının İbn Ahmer rivayetinden hareketle yaptığı düzeltmelerden meydana gelen bu kitapçığa Laḥḳu'l-Eṭrâf adını vermiştir (İbn Hacer el-Askalânî, I, 5). Ayrıca Moğultay b. Kılıç'ın Evhâmü'l-Eṭrâf'ı (et-Taʿaḳḳub ʿale'l-Eṭrâf; DİA, XXX, 231), Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr'in Câmiʿu'l-mesânîd'inin çeşitli yerleri, Tuḥfe'nin aynı zamanda muhtasarı olan Ebü'l-Mehâsin el-Hüseynî'nin el-Keşşâf fî maʿrifeti'l-Eṭrâf'ı (bk. DİA, XIX, 23; el-Fihrisü'ş-şâmil, II, 1287), Zeynüddin el-Irâkī'nin kendisine ait Tuḥfe nüshası üzerine kaydettiği notlar, İbnü'l-Irâkī'nin el-İṭrâf bi-evhâmi'l-Eṭrâf'ı (nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût, Beyrut 1406/1986), Takıyyüddin İbn Fehd'in el-İşrâf ʿale'l-cemʿ beyne'n-Nüketi'ẓ-ẓırâf ve Tuḥfeti'l-eşrâf'ı (Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 282) gibi Tuḥfe'yi tamamlayan çalışmalar vardır. İbn Hacer, bunların çoğunu derleyip kendi notlarını ekleyerek el-İʿtirâf bi-evhâmi'l-Eṭrâf adıyla da bilinen (Tuḥfetü'l-eşrâf, neşredenin girişi, II, 8) en-Nüketü'ẓ-ẓırâf ʿale'l-Eṭrâf adlı eserini

oluşturmuştur (bk. bibl.). Günümüzde Tuḥfe'nin ilk üç cildinin neşir hazırlıklarına katılan Ebü'l-Eşbâl Sagīr Ahmed Şâgif el-Bâkistânî, eserin neşrinden sonra belirlediği eksikliklere dair kendi nüshasına kaydettiği notları el-Müstedrek adıyla yayımlamıştır (Riyad 1993). Eser üzerine Zehebî'nin Muḫtaṣarü'l-Eṭrâf'ı (Abdullah Muhammed el-Habeşî, I, 552), Şehâbeddin Ahmed b. Endereşî'nin muhtasarı, İbn Kamer diye bilinen Muhammed b. Ali b. Ca'fer'in İltâfü'l-eşrâf bi-zehri'l-Eṭrâf'ı (Sehâvî, VIII, 176), Muhammed b. Abdurrahman el-Alkamî'nin et-Tuḥafü'ẓ-ẓırâf fî telḫîṣi'l-Eṭrâf'ı (Abdullah Muhammed el-Habeşî, I, 552), Muhammed b. Hâşim b. Abdülgafûr es-Sindî'nin Tuḥfe'den sadece Buhârî hadislerini

derlediği Ḥayâtü'l-ḳārî bi-eṭrâfi Ṣaḥîḥi'l-Buḫârî'si (Tuḥfetü'l-eşrâf, neşredenin girişleri, III, 15) gibi ihtisar çalışmaları da yapılmıştır (ayrıca bk. M. Abdurrahman Tavâlibe, s. 135-137).

Tuḥfetü'l-eşrâf, Mizzî'nin talebesi Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr'in nüshasından 13 Şâban 774'te (7 Şubat 1373) istinsah edilen bir nüsha esas alınmak suretiyle (Tuḥfetü'l-eşrâf, neşredenin girişi, II, 19) neşredilmiş (nşr. Abdüssamed Şerefeddin, I-XIV, Bombay 1965-1982), bu neşirden ofset baskılar yapıldığı gibi (Beyrut, ts.; Beyrut 1999) eser başka nâşirler tarafından ayrıca basılmıştır (nşr. Züheyr eş-Şâvîş, Beyrut 1983; nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Beyrut 1999; Beyrut 2001). Nâşir Abdüssamed Şerefeddin eserin her cildine Tuḥfe'nin tanıtımını yaptığı, hadis ilminin çeşitli meseleleri ve bazı sahâbîler hakkında bilgi verdiği Arapça ve İngilizce takdim yazıları koymuştur. Hadisleri ve râvileri ayrı ayrı numaralandıran nâşir, her tabakadaki isimlerin birbirinden kolayca ayırt edilebilmesi için sahâbî isimlerini iri harflerle yazmış, tâbiîn tabakasına bir, tebeu't-tâbiîn tabakasına iki, sonraki tabakaya üç yıldız işareti koymuştur. Mizzî'nin kısaltmalarını metin içinde muhafaza ettiği gibi bunları her hadisin sıra numarasının altında ayrıca yazmıştır. Tuḥfe'deki tahrîclerde sadece kitap adları zikredildiği halde nâşir bunların yanına bab ve hadis numaralarını da eklemiş, Mizzî'nin hadisler arası atıflarını hadis numaralarıyla göstermiştir. Okunması zor isim ve kelimeleri harekelemiş, eserde adı geçen bazı şahıs ve kitaplar hakkında bilgi vermiş, metne kendisinin eklediği bilgileri parantez içine almıştır. Her sayfada rivayeti yer alan sahâbînin ve öğrencisinin adını sayfanın üstünde, Tuḥfe'deki kısaltmaların karşılıklarını ise sayfanın altında belirtmiştir. Mizzî'nin kaynakları için el-Keşşâf ʿan

ebvâbi merâciʿi Tuḥfeti'l-eşrâf bi-maʿrifeti'l-eṭrâf adıyla bir fihrist hazırlayan nâşir (Tuḥfetü'l-eşrâf, neşredenin girişi, I, 17-18) bu fihristi eserin XIV. cildi olarak II. ciltle birlikte neşretmiş (Bombay 1386/1966), neşrine Tuḥfe'den sonra başlanan Nesâî'nin es-Sünenü'l-kübrâ'sına ait fihristi de ayrıca yayımlamıştır (Bombay 1981). Hadislerin ilk kelimelerine göre alfabetik bir fihrist yapmayı planlayan nâşir (Tuḥfetü'l-eşrâf, neşredenin girişi, XII, 9; XIII, 20) bu isteğini gerçekleştirememiş, söz konusu fihristi daha sonra Muhammed Abdülkādir Atâ hazırlamıştır (Beyrut 1990, 1994). Tuḥfe hakkında ayrıca Müessesetü'l-kütübi's-sekāfiyye tarafından çeşitli fihristler yayımlanmıştır (I-VI, Beyrut 1994). Bu fihristlerin Taḳrîbü Tuḥfeti'l-eşrâf bi-maʿrifeti'l-eṭrâf adını taşıyan I-III. ciltleri (nşr. Ebû Abdullah Saîd el-Mendûh-Ebü'l-Fidâ Sâmî et-Tûnî) sahâbî isimlerine göre alfabetik olup hadislerin tahrîci sadece kitap adlarına göre değil Kütüb-i Sitte'nin matbu versiyonlarının hadis veya cilt ve sayfa numaralarına göre yapılmıştır. Aynı kişiler tarafından hazırlanan Fehârisü Tuḥfeti'l-eşrâf adlı IV. cilt ise isnadlarda geçen bütün râvilere dair alfabetik fihristtir ve eserden istifadeyi oldukça kolaylaştırmaktadır. Söz konusu fihristlerin V ve VI. ciltleri ise Muhammed Abdülkādir Atâ'nın hazırladığı fihristin yeniden neşridir. Muhammed Abdurrahman Tavâlibe, el-Ḥâfıẓü'l-Mizzî ve't-taḫrîc fî kitâbihî Tuḥfeti'l-eşrâf bi-maʿrifeti'l-eṭrâf adıyla eser ve müellif hakkında bir doktora tezi hazırlamıştır (1997, Câmiatü'z-Zeytûniyye [Tunus]; ayrıca bk. bibl.).

Tuḥfe ve benzeri eserler sayesinde bir hadisin hangi kaynaklarda geçtiğini tesbit etmek, bütün tariklerini görmek, rivayet kusurlarını farketmek, bir müellifin eserine alıp hakkında hüküm vermediği hadislerin durumunu başka müelliflerin kanaatlerinden öğrenmek, bir râvinin bütün rivayetlerini görmek ve Kütüb-i Sitte'nin nüshaları arasındaki farkları anlamak mümkün olmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Yûsuf b. Abdurrahman el-Mizzî, Tuḥfetü'l-eşrâf bi-maʿrifeti'l-eṭrâf (nşr. Abdüssamed Şerefeddin), Bombay 1965-82; I, 3-6; XIII, 134; ayrıca bk.

neşredenin girişleri, I, 13, 16-18; II, 8, 19; III, 15; XII, 9; XIII, 4, 8, 20; İbn Hacer el-Askalânî, en-Nüketü'ẓ-ẓırâf ʿale'l-Eṭrâf (Tuḥfetü'l-eşrâf'la birlikte nşr. Abdüssamed Şerefeddin), Bombay 1965-82, I, 5; Sehâvî, eḍ-Ḍavʾü'l-lâmiʿ, VIII, 176; Abdülganî b. İsmâil en-Nablusî, Ẕeḫâʾirü'l-mevârîs̱ fi'd-delâle ʿalâ mevâżıʿi'l-ḥadîs̱ (nşr. Abdullah Mahmûd M. Ömer), Beyrut 1419/1998, I, 8; el-Fihrisü'ş-şâmil: el-Ḥadîs̱ (nşr. el-Mecmau'l-melekî), Amman 1991, II, 1287; M. Abdurrahman Tavâlibe, el-Ḥâfıẓü'l-Mizzî ve't-taḫrîc fî kitâbihî Tuḥfetü'l-eşrâf bi-maʿrifeti'l-eṭrâf, Amman 1998, s. 135-137, 149, 151, 183-188; Abdullah Muhammed el-Habeşî, Câmiʿu'ş-şürûḥ ve'l-ḥavâşî, Ebûzabî 1425/2004, I, 552; Tayyar Altıkulaç, "Hüseynî, Ebü'l-Mehâsin", DİA, XIX, 23; M. Yaşar Kandemir, "Etrâf", a.e., XI, 499; a.mlf., "Moğultay b. Kılıç", a.e., XXX, 231.

Halit Özkan

TUHFETÜ’l-HÜKKÂM

(تحفة الحكّام)

Ebû Bekir İbn Âsım’ın (ö. 829/1426) Mâlikî fıkhına dair eseri

(bk. İBN ÂSIM, Ebû Bekir).

TUHFETÜ’l-MUHTÂC

(تحفة المحتاج)

Nevevî’nin Şâfiî fıkhına dair Minhâcü’ṭ-ṭâlibîn adlı eserine İbn Hacer el-Heytemî’nin (ö. 974/1567) yazdığı şerh

(bk. MİNHÂCÜ’t-TÂLİBÎN).

et-TUHFETÜ'l-MÜRSELE

(التحفة المرسلة)

Muhammed b. Fazlullah el-Burhânpûrî'nin (ö. 1029/1620) sûfîlerin varlık ve mertebeleri hakkındaki görüşlerine dair eseri.

Muhammed b. Fazlullah 952 (1545) yılında Gucerât'ın Ahmedâbâd bölgesinde doğdu. Dönemin tanınmış âriflerinden olan babasının yanında tahsile başladı. Onun ölümünden sonra Şeyh Safiyyüddin Gucerâtî'den hırka giydi. Hac maksadıyla gittiği Hicaz'da on iki yıl kaldı. Bu sırada Şeyh Ali b. Hüsâmeddin Müttakī el-Hindî ile tanışıp sohbetlerinden faydalandı. Ülkesine döndüğünde Ahmedâbâd'da müderris Vecîhüddin Alevî'nin derslerine katıldı. Malûh'a gidip Şeyh Muhammed Hızır et-Temîmî'nin yanında seyrü sülûkünü tamamladı ve ardından Burhânpûr'a yerleşti. Burada bir mescid ve hankah inşa ederek ilim ve irşadla meşgul olan Burhânpûrî bu şehirde vefat etti. Büyük bir Çiştî şeyhi olarak tanınan Burhânpûrî'nin et-Tuḥfetü'l-mürsele'nin yanı sıra İrşâdü's-sâlikîn, Ḥâşiyetü'l-ʿacîbeti'l-Lâmiʿa, Vesîle ilâ liḳāʾi cemâli'n-nebî adlı eserleri vardır (DMBİ, XII, 50). Harîrîzâde'nin, onun kendisine Ahmed er-Rifâî'nin soyundan geldiğini söyleyip Rifâiyye'nin Fazliyye kolunu nisbet etmesi (Tibyân, III, vr. 32a) doğru değildir.

Tam adı et-Tuḥfetü'l-mürsele ile'n-nebiyyi'l-mürsele olan eser 999 (1591) yılında kaleme alınmıştır. Eserde varlık (vücûd), varlığın mertebeleri, vahdet-i vücûd anlayışının âyet ve hadislerden delilleri, insân-ı kâmil görüşü, vahdet-i vücûdun bâtıl yorumları, bu yorumların çürütülmesi, bütün bu konuların seyrü sülûkle irtibatı ele alınır. Burhânpûrî, vahdet-i vücûd anlayışını benimseyen sûfîlerin eserlerinde görüldüğü üzere varlığın Hak olması ve o varlığın mertebelerde taayyününü inceler. Bu bağlamda vahdet-i vücûdun en temel kabullerinden biri olan, "Varlık Hak'tır" ifadesini izah eder. Bu ifadeyi sûfîlerin nasıl yorumladığı, varlığın

aklî, hayâlî ve hissî varlıkla ilişkisi üzerinde durduktan sonra varlık mertebeleri bahsine geçer. Muhyiddin İbnü'l-Arabî'den itibaren sûfîlerin

büyük önem verdiği varlık mertebelerini sûfî müellifler üçlü, beşli, yedili tasniflerle ve istisnaî olarak kırklı tasnifle incelemişler, varlığın bu mertebelerde nasıl taayyün ettiğini ve onun gerçekte "bir" olduğunu açıklamışlardır.

et-Tuḥfetü'l-mürsele'de varlık mertebeleri yedili taksimle ele alınır. Birinci mertebe lâ-taayyün mertebesi, ikinci mertebe taayyün-i evvel, üçüncüsü taayyün-i sânî mertebesidir. Mertebe tasniflerinde ilk üç mertebe bir yanda, diğerleri bir yanda ele alınmıştır. Bu durumu Burhânpûrî ilk üç mertebenin Hak mertebeleri olması veya yaratılmamış olmasıyla açıklar. Üç mertebenin ardından ruhlar mertebesi, misal mertebesi ve şehâdet mertebesi gelir. Bunlar yaratılış mertebeleridir. Mertebeler insân-ı kâmil mertebesiyle tamamlanır. Mertebelerin veya taayyünün insân-ı kâmilde maksadına ulaşması sûfîlerin ahlâk, seyrü sülûk bahsiyle varlık bahsini birleştirdikleri yerdir. Çünkü vahdet-i vücûdun ana düşüncelerinden biri varlığın bir amaçla insana doğru taayyün etmesidir. Bu süreç nüzûl sürecidir ve insanın kemale ermesiyle süreç bu defa urûc ile ikmal edilir ve daire tamamlanmış olur.

Burhânpûrî risâlesinde vahdet-i vücûdu izah için bazı örnekler vermiştir. Bu örnekler, sınırlı bir derecede de olsa vahdet-i vücûdu açıklarken aynı zamanda bu konuda düşülen vehimleri ortadan kaldırmayı amaçlar. Bu bağlamda en çok buhar-su ve buz misali veya ağaç-çekirdek misali verilir. Müellif, vahdet-i vücûda delil teşkil edecek âyet ve hadislere yer vererek ilk tasavvuf kitaplarından beri görülen tasavvufî görüşlerin âyet ve hadislerle (iki şahit) teyidi geleneğine uymuştur. Burhânpûrî'nin zikrettiği âyetler Allah'ın her şeyle beraberliği, her şeyi var etmesi gibi O'nun sürekli yaratıcılığını ve eşya ile birlikteliğini anlatan âyetlerdir. Hadisler de aynı mânada birleşir. Müellifin vahdet-i vücûd anlayışının, Muhyiddin İbnü'l-Arabî ve Sadreddin Konevî'de de görüldüğü üzere Hakk'ın eşya ile sürekli beraberliğiyle eş anlamda olduğu anlaşılmaktadır.

Seyrü sülûkle ahlâk irtibatını insân-ı kâmil üzerinden kuran Burhânpûrî nüzûl ve taayyün kavramlarının mukabili olarak urûc ve tekâmül kavramını kullanır. İnsan urûcunu tamamladığında varlık onda kemaliyle taayyün eder ve en kâmil varlık haline gelir. Müellif, Hz. Peygamber'in en kâmil varlık olmasını bütün varlık hakikatlerinin kendisinde taayyün etmesiyle açıklar.

Ahlâkla Resûl-i Ekrem arasında ilgi kurarak tasavvufun başka bir yönüne değinir. Vahdet-i vücûd üzerinde ortaya çıkan görüşlerde dile getirilen bazı yanlış anlamalara yönelik eleştirilerde bulunur. Sünnete uyarak ahlâkî kemale erdirmenin gerekliliğini vurgulayıp meseleyi tasavvufî bir gayeye bağlar.

Tuḥfe önce üzerine bir şerh yazan Hasîrîzâde Elif Efendi, ardından Ahmet Avni Konuk ve İsmail Fenni Ertuğrul gibi müelliflerin atıflarıyla Tanzimat sonrasında ve Cumhuriyet'in ilk yıllarında aydınlar tarafından tanınmış, bu dönemde ortaya çıkan İbnü'l-Arabî ilgisine ve tasavvuf anlayışına belirli bir katkı sağlamıştır. Bu sebeple vahdet-i vücûd etrafında oluşan literatür içinde kitabın kayda değer bir yerinin bulunduğu söylenebilir. İlk defa Nûreddin Râyizî tarafından Malayca'ya tercüme edilen eser üzerine şerhler yazılmış ve çeşitli dillere çevrilmiştir. En önemli şerhi Abdülganî en-Nablusî'nin Nuḫbetü'l-mesʾele şerḥu't-Tuḥfeti'l-mürsele adlı kitabı olup el-Ḳavlü'l-metîn fî beyâni tevḥîdi'l-ʿârifîn adıyla basılmıştır (Kahire 1344). İsmail Fenni Ertuğrul, özellikle Vahdet-i Vücûd ve Muhyiddîn-i Arabî adlı eserinde (İstanbul 1928) geniş ölçüde bu şerhten yararlandığı gibi Nablusî'nin şerhine atıfla risâleyi Maddiyyûn Mezhebinin İzmihlâli'nde (İstanbul 1928) serbest bir şekilde tercüme etmiştir. Nablusî'nin şerhi Ekrem Demirli tarafından Âriflerin Tevhidi adıyla Türkçe'ye çevrilmiş (İstanbul 2003), et-Tuḥfetü'l-mürsele'nin tercümesi ayrı bir bölüm halinde verilmiştir. Eseri Sa'diyye tarikatı şeyhlerinden Elif Efendi el-Kelimâtü'l-mücmele fî şerḥi't-Tuḥfeti'l-mürsele adıyla Türkçe'ye çevirmiş (İstanbul 1342) ve şerhetmiştir. Eserin diğer şerhleri şunlardır: İbrâhim b. İbrâhim el-Lekānî, el-Aḳvâlü'l-celîle ʿale'l-vesîle (Şerhu't-Tuḥfeti'l-mürsele); İbrâhim b. Hasan el-Kûranî, İtḥâfü'z-zekî bi-şerḥi't-Tuḥfeti'l-mürsele ile'n-nebî; Abdurrahman b. Abdullah b. Hüseyin el-Bağdâdî es-Süveydî, Keşfü'l-ḥucubi'l-müsbile ʿan ḫarâʾidi't-Tuḥfeti'l-mürsele (Abdullah Muhammed el-Habeşî, I, 564). Eser Abdülhâdî (John Gustaf Aguéli) tarafından Fransızca'ya tercüme edilip Le traité de l'unité dit d'Ibn Arabī (Paris 1977) içinde yayımlanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Abdülganî b. İsmâil en-Nablusî, el-Ḳavlü'l-metîn fî beyâni tevḥîdi'l-ʿârifîn: Nuḫbetü'l-mesʾele şerḥu risâleti't-Tuḥfeti'l-mürsele, Kahire, ts. (Mektebetü ve matbaatü M. Ali Subeyh ve evlâdüh); Harîrîzâde, Tibyân, III, vr. 32a; Abdullah Muhammed el-Habeşî, Câmiʿu'ş-şürûḥ ve'l-ḥavâşî, Ebûzabî 1425/2004, I, 564; Mercân Efşâriyân, "Burhânpûrî", DMBİ, XII, 50-51.

Ekrem Demirli

TUHFETÜ’n-NÜZZÂR

(تحفة النظّار)

İbn Battûta’nın (ö. 770/1368-69) Riḥletü İbn Baṭṭûṭa adıyla da tanınan seyahatnâmesi

(bk. İBN BATTÛTA).

et-TUHFETÜ’z-ZEKİYYE

(التحفة الزكيّة)

Memlük Kıpçak Türkçesi sözlüğü ve dil bilgisi kitabı.

Mısır ve Suriye’de Türkler’in kurduğu Memlük Devleti’nde yönetici sınıf Türk olduğundan Arap dil âlimleri bu sınıfın dilini öğrenmek ve öğretmek için iki dilli sözlük-dil bilgisi niteliğinde eserler kaleme almışlardır. Bunların yanı sıra bölgede yetişen Türk âlimleri de Araplar’a Türkçe’yi öğretmek amacıyla aynı usulle Kıpçak Türkçesi’nin söz varlığını ve dil bilgisi kurallarını anlatan eserler yazmışlardır. Memlük Kıpçakçası’nı ele alan en eski eser Ebû Hayyân el-Endelüsî’nin 712’de (1312) tamamladığı Kitâbü’l-İdrâk li-lisâni’l-Etrâk’tir. İkinci önemli eser yazarı ve yazılış tarihi kesin olarak bilinmeyen et-Tuhfetü’z-zekiyye fi’llugati’t-Türkiyye’dir. T. Halasi-Kun’a göre eserin müellifi, Memlük Devleti’nde kâtip olup Mısır ve Suriye’de görev yaptıktan sonra 1363 yılında Dımaşk’ta ölen, Ebû Hayyân’ın Doğu Kıpçak kökenli öğrencisi Selâhaddin Halîl b. Aybeg es-Safedî’dir. Bilinen tek yazma nüshası Beyazıt Devlet Kütüphanesi’ndedir (Veliyyüddin Efendi, nr. 3092). Türk Dil Kurumu Kütüphanesi’ndeki, Kilisli Rifat (Bilge) tarafından istinsah edilen nüshası da doksan bir varak olan bu yazmaya dayanmaktadır. Türk Dil Kurumu Kütüphanesi Yazma Eserler Kataloğu’nda kitap, yanlışlıkla Şerefeddin Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Yûsuf el-Endelüsî’ye nisbet edilmektedir.

Müellif eserin başlarında çalışmasını Kıpçak Türkçesi’ne dayandırdığını, ancak bazan Türkmenler’in dilinden de örnekler kaydettiğini belirtmekte ve Kıpçak Türkçesi’nde kullanılan harflerin/seslerin sayısı hakkında bilgi vermektedir. Bu arada, bir yerde (vr. 2b) Ebû Hayyân el-Endelüsî’ye

göndermede bulunmaktadır. Her iki sözlük tertip bakımından birbirine benzemektedir. Ancak Kitâbü’l-İdrâk’in sözlük bölümünde madde başları Türkçe olup karşılıkları Arapça’dır; et-Tuhfe’de ise madde başları Arapça’dır, karşılıkları Kıpçak Türkçesi’yle veya tarihî Türkmence olarak verilmiştir. et-Tuhfetü’z-zekkiyye ile Kitâbü’l-İdrâk’in dil bilgisi bölümleri

büyük ölçüde örtüşmektedir (Özyetgin, s. 57).

et-Tuhfetü'z-zekiyye iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölüm Arapça-Türkçe sözlüktür. Burada Arapça kelimeler ebced harfleri sırasına göre dizilmiş, her harfte önce isimler, ardından fiiller sıralanmıştır. Hemze kısmında da isimler ebced harfleri sırasına dizilmiş olmakla birlikte burada organ isimleri, at renkleri, at koşumu, yeryüzüyle ilgili kavramlar, yiyecekler gibi konu başlıkları yer almakta, fiillerin belirli geçmiş zamanları gösterilmektedir. Sözlük de ebced harflerine göre alfabetik düzenlenmiştir. Eserde yaklaşık 3500 Türkçe kelime yer almaktadır. Gramer bölümü çok kısa olup klasik Arap dil bilgisi ayrımına göre Kıpçak Türkçesi'nin isim ve fiille ilgili belli başlı konuları işlenmiştir.

et-Tuhfetü'z-zekiyye üzerine ilk çalışmayı 1902 yılında Şemseddin Sâmi gerçekleştirmiştir (Dağlıoğlu, s. 40, 58; Levend, s. 98). Agâh Sırrı Levend, Şemseddin Sâmi'nin yaptığı tercümenin müsvedde halinde 212 sayfadan oluştuğunu belirtir. Eseri bilim dünyasına ilk defa Şeyyad Hamza ile ilgili bir makalesinde M. Fuad Köprülü tanıtmıştır (bk. bibl.). İlk önemli araştırma ise Memlük Kıpçakçası üzerindeki çalışmalarıyla bilinen Ananiasz Zajaczkowski'ye aittir ("Note Complementari sulla lessicorgrafia arabo-turca nell'epoca dello Stato Mamelucco", Estratto dagli Annali del R. Istituto Superiore Orientale di Napoli, Nouva Serie, I, Roma 1940, s. 149-162). et-Tuhfetü'z-zekiyye'nin tıpkı basımını T. Halasi-Kun gerçekleştirmiştir (La langue des kiptchaks d'après un manuscrit arabe d'Istanbul; reproduction phototypique, Budapeşt 1942). Besim Atalay eseri Türkçe'ye çevirerek tıpkı basımıyla birlikte yayımlamış (et-Tuhfetü'z-zekiyye fi'llugati't-Türkiyye, İstanbul 1945), bu yayın için T. Halasi-Kun önemli iki eleştiri yazısı yazmıştır (bk. bibl). Hüseyin Hüsameddin Yasar ve Abdullah Âtıf Tüzüner'in Türkçe çevirileriyle T. Halasi-Kun'un Fransızca ve İngilizce çevirileri henüz neşredilmemiştir. et-Tuhfetü'z-zekiyye'yi Özbekistan'da S. M. Muttalibov Özbekçe olarak yayımlamış (Attuxfatuz Zakiyatu Fillugatit Turkiya [Turkiy Til (Kipçok Tili) Xakida Hoyöb Tuxfa], Taşkent 1968), bu yayını A. Şükürli değerlendirmiştir (bk. bibl.). Eser üzerinde diğer bir araştırma E. I. Fazılov tarafından yapılmıştır ("Zameèanija o Rukopisi i Jazyke At Tuxfa", Turcologica K Semidesjatiletiju akademika A. N. Kononova, Leningrad 1976). Tuhfe E. I. Fazılov ve M. T. Zijaevoj tarafından Rusça neşredilmiştir (İzyskannyj Dar

Tjurkskomu Jazyku [Grammatičeskij, traktat XIV v. Na arabskom Jazyke], Taşkent 1978, E. I. Fazglov ile birlikte). Bu çalışmada eser hakkında geniş bilgi verildikten sonra Rus gramercilik anlayışına göre eserin söz varlığı ve dil bilgisi özellikleri ayrıntılı biçimde incelenmiştir. Gülhan et-Türk, et-Tuhfetü'z-Zekiyye fi'l-Lügati't-Türkiyye Üzerine Bir Dil İncelemesi adıyla yüksek lisans tezi yapmıştır (2006, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü).

BİBLİYOGRAFYA

Hikmet Turhan Dağlıoğlu, Şemsettin Sami Bey: Hayatı ve Eserleri, İstanbul 1934, s. 40-58; Agâh Sırrı Levend, Şemsettin Sami, Ankara 1969, s. 98; Ali Fehmi Karamanlıoğlu, Kıpçak Türkçesi Grameri, Ankara 1994; R. Ermers, Arabic Grammars of Turkic, Leiden 1999; Türk Dil Kurumu Kütüphanesi Yazma Eserler Kataloğu (haz. Müjgân Cunbur v.dğr.), Ankara 1999, s. 234; A. Melek Özyetgin, Ebū Ḥayyān: Kitābu'l-İdrāk li Lisāni'l-Etrāk, Fiil: Tarihî Karşılaştırmalı Bir Gramer ve Sözlük Denemesi, Ankara 2001, s. 57-59; Mehmed Fuad Köprülü, "Anatolische Dichter in der Seldschukenzeit, I. Şejjād Hamza", KCs.A, I/3 (1922), s. 183-189; a.mlf., Selçukîler Devrinde Anadolu Şairleri, I: Şeyyad Hamza", TY, I/1 (1340/1924), s. 27-33; T. Halasi-Kun, "Die mameluk-kiptchakischen Sprachstudien und die Handschriften in Stambul", KCs.A, III/1 (1940), s. 77-83; a.mlf., "Philologica I", DTCFD, V/1 (1947), s. 1-37; a.mlf., "Philologica II", a.e., VII/2 (1949), s. 415-465; a.mlf., "Kipchak Philology and the Turkic Loanwords in Hungarian, I", Archivum Eurasiae Medii Aevi, I, Lisse 1975, s. 155-210; a.mlf., "Kipchak Turkic Philology X: The At-Tuhfah and Its Author", a.e., V (1985), s. 167-178; Besim Atalay, "Ettuhfet-üz-Zekiyye Çevirmesi'nin Tenkidi Dolayısiyle", DTCFD, VI (1948), s. 87-126; A. Şükürli, "Ob Uzbekskom Perevode, At-Tuxfat-uz-Zakiyya fil-Lugat-it Turkiyya", ST, I (1970), s. 100-105; Jale Demirci, "Kıpçak Sözlükleri", Kebîkeç, sy. 6, Ankara 1988, s.145-151; Paşa Yavuzarslan, "Türk Dilinin Sözcük Tarihi Açısından Önemli Bir Eser: et-Tuḥfetü'z-Zekiyye Fil-Lügati't-Türkiyye", TDAY Belleten 2004/I (2006), s. 153-162.

Paşa Yavuzarslan

TÛL

(الطول)

Ekvatora dik olarak geçtiği ve kutupları birleştirdiği farzedilen boylam

(bk. ARZ).

TÛL-i EMEL

(bk. EMEL).

TULÇA

Romanya'da tarihî bir nehir liman şehri.

Romanya'nın güneydoğusunda Kuzey Dobruca'da, Tuna'nın delta alanına girerken ayrıldığı üç koldan Hızırilyas (Sfantu Gheorghe) kolunun sağ yakasında bir liman şehri olup bugün Tulcea adıyla bilinir. Osmanlı kaynaklarında Tolçı, Tulça, Tulçı şekillerinde yazılır. Şehir Aegyssus adıyla milâttan önce VII. yüzyılda kuruldu. 9-19 yılları arasında bölgeye sürgün edilen Roma şairi Sulmonalı Publius Ovidius Naso'nun Epistolae ex Ponto (Karadeniz mektupları) adlı eserine göre ismini Carpyus Aegyssus adlı bir Daçyalı'dan almıştır. Tulça'nın bulunduğu Dobruca bölgesi Augustus zamanında (m.ö. 27-m.s. 14) doğrudan Roma'nın idaresine girdi. 47'de Moesia vilâyetine bağlandı. İmparator Diocletianus döneminde (285-305) Tomis (Köstence, Constanta) ve Noviodunum ile (İsakçı, İsakça) birlikte Scythia Minor eyaletine katıldı. Roma İmparatorluğu'nun 395'te ikiye bölünmesinin ardından Dobruca bölgesi Aegyssus/Tulça dahil olmak üzere Doğu Roma İmparatorluğu'nun sınırları içinde kaldı. Bu hâkimiyet 602 yılındaki büyük Slav istilâsına kadar sürdü. 681'den sonra XIV. yüzyıla kadarki karışık dönemde sırasıyla Bulgarlar, Bizanslılar, Cenevizliler ve Eflaklar burada egemenlik kurdu. 1419'da Dobruca Osmanlı toprakları içine alındı.

Bir Tuna iskelesi şeklinde 1506'dan itibaren daha çok Tolçı adıyla Osmanlı belgelerinde geçmeye başladı. Şehrin kaderi büyük Tuna nehrine bağlıydı. 1530 yılına doğru Tolçı İskelesi ve köyü Kanûnî Sultan Süleyman'ın vezîriâzamı Makbul İbrâhim Paşa'nın haslarına dahildi. Silistre sancağının Hırsova kazasına bağlı olan Tulça bu sırada 167 hâne, elli dokuz mücerret (bekâr), on üç bîve ile (dul) dışarıdan gelip geçici olarak burada bulunan elli beş hâneden ibaret nüfusa sahipti. Ayrıca iki hâne Çingene bulunuyordu. Bu rakamlara göre iskele etrafında meydana gelen yerleşme yerinde yaklaşık 1500 kişi oturuyordu. Köy halkı iskele hizmetinde görevli olduğu için vergi muafiyetine sahipti. İskele önemli bir geçit yeriydi; çobanlık, ırgatlık yapan gruplar sıkça buradan geçiyor, çoğu defa uzun süre ikamet ediyordu.

İskelenin geliri 56.000 akçeye ulaşıyordu. II. Selim zamanına ait bir kanunnâmede Tolça İskelesi ve Tolça köyü zikredilmektedir.

XVII. yüzyılda Tuna ve Karadeniz bölgelerinin önemi artınca Tulça da ayrı bir kaza merkezi haline getirildi. Kâtib Çelebi'ye göre Tulça kadılığı İbrâil kadılığı gibi yevmî 150 akçelik kazalar içinde yer alıyordu. İdarî açıdan Silistre-Özi beylerbeyiliği çerçevesinde Silistre sancak beyiliğine bağlıydı. XIX. yüzyılda bütün Dobruca bölgesi gibi Midhat Paşa'nın Tuna vilâyetine dahil edildi. Kâtib Çelebi'ye göre İstanbul'dan Tulça'ya on dört günde ulaşılıyordu. II. Osman 1621'de Lehistan seferi sırasında buradan geçerken bir kale, bir cami ve bir hamam inşa ettirdi. 1067 (1657) yılında kasabayı gören Evliya Çelebi kalenin IV. Murad döneminde 1044'te (1634-35) yeniden yaptırıldığını bildirir (Seyahatnâme, V, 105). Ona göre Tuna kıyısındaki bir kaya üstünde inşa edilen kalenin içinde bir cami, bir hububat ambarı, bir cebehâne, Tuna'ya giden bir su yolu, 300 asker için yetmiş hâne mevcuttu; Tuna istikametine yönelik halde dizilmiş yirmi büyük top (balyemez) vardı. Evliya Çelebi muhafızların en başta gelen görevinin bu kesimi Kazaklar'ın akınlarına karşı savunmak olduğunu yazar. Hatta kalede iken bir sabah kırk altı Rus (Kazak) şaykasının çok yaklaşıp saldırdığını, ancak askerlerin mukavemeti ve büyük topların ateşi üzerine Karadeniz'e kaçtığını ifade eder.

Tulça'daki iktisadî hayat ve ticaretle ilgili olarak II. Selim devrine (1566-1574) ait kanunnâmede bazı bilgiler yer alır. Yerli mallarla komşu bölgelerden buraya gelen mallar arasında at, eşek, kara sığır, sığır gönü, koyun ve pastırma, ağaç (odun), üzüm, un, tuz, balık, yapağı, şarap dikkati çeker. Bu malların birçoğu komşu haraçgüzâr Eflak'tan (bilhassa Braila/Berâil vasıtasıyla) ve Boğdan'dan (özellikle Galati/Galaç vasıtasıyla) sevkediliyordu. Doğudan gelen mallar içinde kumaş, incir ve deve bulunuyordu. Hem Kırım'a hem İstanbul'a yakın bir Tuna iskelesi olduğundan köle ticareti de yapılıyordu. Tulça, İsakça (Sakçı) ve Maçin'le birlikte bir tür ekonomik ünite teşkil etmekteydi. Rûznâmçe defterleri bu üç iskeleyi daima bir arada zikreder (BA, KK, nr. 1772, s. 131).

1878 Berlin Kongresi kararları uyarınca Kuzey Dobruca kesiminin Romanya'ya verilmesi üzerine Tulça Osmanlı idaresinden çıktı. Buradaki bir kısım müslüman ahali Osmanlı topraklarına göç etti. Günümüzde burası

Tulcea idarî biriminin (Judet) merkezidir. 2007 yılı resmî istatistiklerine göre Tulça şehrinin nüfusu 92.372 kişiydi. Bunun %91'ini Romenler teşkil ediyor, geri kalanları Lipovan Ruslar ve Türkler oluşturuyordu. Tulça, Romanya'nın başlıca balıkçılık merkezidir. Ayrıca balık depolama ve konserve tesisleriyle dikkat çeker. Balıkçılığın gelişmiş olması balıkçılıkla ilgili alet sanayiinin de bu şehirde toplanmasını sağlamıştır. Şehirde Aziziye (Sultan Abdülaziz) Camii (1863) yanında (bk. AZİZİYE CAMİİ) Ortodoks katedral kilisesi, Ermeni, Rus ve Katolik kiliseleri vardır.

BİBLİYOGRAFYA

Kâtib Çelebi, Cihannümâ (M. Guboglu, Cronici turceşti privind Tarile Române içinde), Bucureşti 1974, II, 112-113; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, V, 105-106; B. Cotovu, İntemeierea şi dezvoltarea oraşului Tulcea, Tulcea 1909, tür.yer.; Ahmet Akgündüz, Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri, İstanbul 1994, VII, 736-738; M. Maxim, "Le régime juridique des chrétiens dans les ports roumains sous l'administration ottomane (XVIe-XVIIe siècles)", Analele Universitatii Bucuresti. Istorie, XXIX, Bucureşti 1980, s. 85-89; a.mlf., "Teritorii româneşti sub administratie otomana in secolul al XVI-lea", Revista de Istorie, XXXVI/8, Bucureşti 1983, s. 802-817; XXXVI/9 (1983), s. 879-890; a.mlf., "Un tezaur otoman din secolul al XVI-lea descoperit la Nalbant, jud. Tulcea", Cercetãri Numismatice, VII, Bucureşti 1996, s. 199-208; J. Hovári, "Customs Registers of Tulça, 1515-1517", AOH, XXXVIII/1-2 (1984), s. 115-141.

Mıhaı Maxım TULEKĀ

(الطلقاء)

Mekke'nin fethi sırasında müslüman olan Kureyşliler'i ifade eden bir terim.

Sözlükte "âzat edilmiş, serbest bırakılmış" anlamındaki talîkin çoğulu olan tulekā kelimesi, Hz. Peygamber tarafından Mekke'nin fethinde Kureyşliler'e hitaben söylenmesinin ardından terim mânası kazanmıştır. Mekke'ye giren Resûl-i Ekrem kendilerine yapılacak muameleyi endişe ile

bekleyen Mekkeliler'e, "Size ne yapacağımı düşünüyorsunuz?" diye sormuş, onlar da, "Senden iyilik bekliyoruz, çünkü sen hayırlı bir kardeşsin" cevabını verince, "Size Yûsuf'un kardeşlerine hitap ettiği gibi hitap edeceğim" diyerek "Bugün sizler azarlanıp kınanmayacaksınız; gidin, hepiniz serbestsiniz" (tulekā) buyurmuştur (Taberî, II, 161).

Tulekā kelimesinin geçtiği başka rivayetler de vardır. Tâif kuşatmasında Sakīf kabilesinin kölelerinden Ebû Bekre Nüfey' b. Mesrûh efendilerinden kaçıp Hz. Peygamber'e sığınmış ve müslüman olmuştu. Sahipleri kendisini geri istediklerinde Resûl-i Ekrem, "O Allah'ın ve resulünün âzatlısıdır" (talîkullah ve talîku resûlillâh) demiştir (Müsned, IV, 168, 310). Kölelikten âzat edilenler hakkında daha çok atîk (çoğulu uteka) kelimesi kullanıldığı halde Resûlullah'ın burada talîki tercih etmesi, dini uğrunda efendilerinden kaçmayı göze alan kölenin gayretini takdir anlamı taşımaktadır. Hz. Peygamber'in Mekkeli savaş esirleri için tulekā, Tâif'te esir alınan Sakīfliler için ise utekā sözünü kullanmasından hareketle (a.g.e., IV, 363) bazı müellifler, bu iki kelime arasında bir farkın bulunduğunu ve talîkin atîke nazaran daha üstün bir mertebe ifade ettiğini söylemişlerdir (Mecdüddin İbnü'l-Esîr, en-Nihâye, III, 123). Bu yoruma göre Resûl-i Ekrem, hemşehrileri ve akrabaları için kölelikten değil esaretten kurtuluşu anlatan bir kelimeyi tercih etmiş olmaktadır. Tuleka günahkâr müminlerin âhiretteki durumunu anlatma bağlamında da kullanılmıştır. Nitekim hiçbir sâlih amel işlemediğinden cehennemde bir süre ceza çektikten sonra Allah tarafından affedilen müminler bazı rivayetlerde tuleka sıfatıyla anılmıştır (İbn Ebû Hâtim, II, 221; Taberânî, el-Muʿcemü'l-evsaṭ, IV, 52).

Sahâbe tabakası içinde tulekā ayrı bir grup olarak yer almıştır. Huneyn seferine gidilirken orduda ensar ve muhacirler dışında tulekānın da bulunduğu kaynaklarda özellikle belirtilmektedir (Buhârî, "Meġāzî", 56; Müsned, III, 280). Ümmü Hânî'in tulekādan olması ve zamanında hicret etmemesi sebebiyle, kendisini Hz. Peygamber'le evlenmeye lâyık görmemesi de (Tirmizî, "Tefsîr", 33/17) tulekānın ilk müslümanlar, muhacirler ve ensar kadar faziletli kabul edilmediğini göstermektedir. Bazı rivayetlere göre Hz. Ömer de halifeliği döneminde tulekāyı diğerlerinden farklı bir muameleye tâbi tutmuş, onları maaşa bağlamadığı gibi kendilerini orduya alıp sefere çıkmaya da zorlamamıştır (Fâkihî, III, 74). Öte yandan müellefe-i kulûb arasında yer aldığı bilinenlerin çoğu aynı zamanda tulekā

kapsamına girdiğinden iki terim birbiriyle ilişkili olup bazı kaynaklarda müellefe-i kulûbdan sayılan tulekānın isimlerini topluca görmek mümkündür (meselâ bk. İbn Hacer, VIII, 370). Yaklaşık 2000 kişi olduğu kaydedilen tulekānın (İbn Kesîr, III, 377) önde gelenleri arasında Ebû Süfyân ile oğulları Muâviye ve Yezîd, Abdurrahman b. Semüre, Safvân b. Ümeyye, Süheyl b. Amr, Hakîm b. Hizâm, Attâb b. Esîd, Hişâm b. Velîd,

Huveytıb b. Abdüluzzâ, Ebü's-Senâbil b. Ba'kek, Cübeyr b. Mut'im gibi isimler yer almaktadır.

Hz. Peygamber'in Mekkeliler hakkında bir lutuf ve merhamet ifadesi olarak kullandığı tulekā kelimesi sonraları siyasal bağlamda eleştirel bir anlam kazanmış ve Kureyşliler'in Resûl-i Ekrem'e karşı son ana kadar direnip düşmanlık ettiklerini ve İslâm'ı istemeden benimsediklerini hatırlatan bir ifadeye dönüşmüştür. Bunlar hakkında ilk olumsuz kanaatler Mekke'nin fethinden kısa bir süre sonra gerçekleşen Huneyn Gazvesi'nde görülür. Savaşın başlangıcında İslâm ordusu baskına uğrayıp dağılınca tulekādan olanlar da sağa sola kaçışmış, bazıları İslâm ordusunun yenilgiye uğramasına sevinmiştir. Savaşın ardından bir kısım sahâbîler bunların münafıklığına kanaat getirmiş, Resûl-i Ekrem'e onların öldürülmesini teklif etmiş, ancak bu teklif kabul görmemiştir (Müslim, "Cihâd", 134; Müsned, III, 190, 286). Tulekā terimi, daha dar çerçevede Mekke'nin fethi sırasında şehrin lideri sıfatıyla tulekānın başında yer alan Ebû Süfyân'ın soyundan gelen Emevî hânedanını aşağılamak amacıyla kullanılmıştır. Hz. Ali'nin Muâviye ve Ebû Süfyân için kelimeyi bu bağlamda kullandığı rivayet edilmektedir. Hz. Ali, Muâviye'yi temsilen Habîb b. Mesleme başkanlığında huzuruna gelen üç kişilik heyete şiddetli tepki göstermiş, kendilerini muhatap almaya bile değer bulmadığını söylemiş, bu arada Muâviye hakkında "talîk oğlu talîk" demiştir (Mecdüddin İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, III, 291). Diğer bir rivayette ise Muâviye gibi çok geç müslüman olan bir kişinin halifelik makamına gelişini kabullenemeyen Esved b. Yezîd Hz. Âişe'ye, "Görüyor musunuz, tulekādan birine biat ediliyor" demiş, Hz. Âişe de, "Şaşırmayın, bu Allah'ın mülküdür, onu dilediğine bağışlar" cevabını vermiştir (İbn Ebû Şeybe, VII, 250). Talîk kelimesi, bugün de mutaassıp Şîa mensupları tarafından Muâviye ve Ebû Süfyân'ı kötülemek için kullanılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Mecdüddin İbnü'l-Esîr, en-Nihâye (nşr. Salâh b. Muhammed b. Uveyza), Beyrut 1418/1997, III, 123; a.mlf., el-Kâmil, III, 291; Müsned, III, 190, 280, 286; IV, 168, 310, 363; İbn Hişâm, es-Sîretü'n-nebeviyye, Kahire, ts. (Dârü'l-fikr), IV, 1254; İbn Ebû Şeybe, el-Muṣannef (nşr. Saîd el-Lahhâm), Beyrut 1409/1989, VII, 250; VIII, 551; Fâkihî, Aḫbâru Mekke (nşr. Abdülmelik b. Abdullah b. Dehîş), Mekke 1407/1987, III, 74; Taberî, Târîḫ, Beyrut 1407/1987, II, 161; İbn Ebû Hâtim, ʿİlelü'l-ḥadîs̱ (nşr. Muhibbüddin el-Hatîb), Beyrut 1405/1985, II, 221; Taberânî, el-Muʿcemü'l-kebîr (nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî), Beyrut, ts. (Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî), II, 347; XXIV, 413-414; a.mlf., el-Muʿcemü'l-evsaṭ (nşr. Mahmûd b. Ahmed et-Tahhân), Riyad 1405/1985, IV, 52; Hâkim, el-Müstedrek (nşr. Hamdî ed-Demirdâş Muhammed), Mekke 1420/2000, III, 1041; IV, 1341-1342; VII, 2456; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, es-Sünenü'l-kübrâ, Haydarâbâd 1353-56, VII, 54; IX, 118; Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-ʿaẓîm, Beyrut 1385/1966, III, 377; İbn Hacer el-Askalânî, Fetḥu'l-bârî (nşr. Abdülazîz b. Abdullah b. Bâz), Beyrut 1416/1996, VIII, 370.

S. Kemal Sandıkçı

TULEYB b. UMEYR

(طليب بن عمير)

Ebû Adî Tuleyb b. Umeyr (Amr) b. Vehb el-Kureşî el-Abderî (ö. 13/634)

Sahâbî.

Ecnâdeyn Savaşı’nda (13/634) otuz beş yaşında şehid düştüğüne göre milâdî 600 yılı civarında doğmuş olmalıdır. Kureyş kabilesinin Benî Abdüddâr soyundan geldiği için Abderî nisbesiyle anılır. Annesi Resûl-i Ekrem’in halası Ervâ bint Abdülmuttalib’dir. Tuleyb, Resûlullah Erkam’ın evinde iken Müslümanlığı kabul etti. Annesinin yanına giderek müslüman olduğunu söyledi ve onun da İslâm’a girmesini istedi. Annesi İslâm’ı seçmesine ve özellikle dayısının oğlunu desteklemesine çok sevindi; fakat kendisinin kız kardeşleriyle birlikte daha sonra müslüman olmayı düşündüklerini söyledi. Tuleyb, dayısı Hamza’nın da İslâmiyet’i kabul ettiğini haber verip teklifinde ısrar edince annesi İslâmiyet’i benimsedi. Resûl-i Ekrem’in şahsına yönelik çirkin davranışlara cesaretle karşı koyan Tuleyb, bir defasında Ebû Cehil’in yanındaki birkaç kişiyle birlikte Hz. Peygamber’in yolunu kesip ona eziyet ettiklerini görünce eline geçirdiği bir devenin çene kemiğiyle Ebû Cehil’in başını yardı; bir rivayete göre ise ona tokat attı. Tuleyb’in çene kemiğiyle başını yardığı kimsenin müşriklerden Avf b. Sabre veya Ebû İhâb b. Azîz ed-Dârimî olduğu da zikredilmiştir. Kureyşliler, Tuleyb’i yakalayıp bağladılarsa da dayısı Ebû Leheb’in araya girmesiyle serbest bırakıldı. Tuleyb muhtemelen bu olaydan sonra İslâm’da ilk defa müşrik kanı akıtan kimse diye tanındı. Ebû Leheb’in bu hadise üzerine Tuleyb’i annesine şikâyet ettiği, onun da, “Tuleyb’in en hayırlı günü dayısının oğluna yardım ettiği gündür” anlamında bir beyitle kendisine cevap verdiği kaydedilmektedir.

Zeyneb et-Tâiyye ile evlenen Tuleyb (Vâkıdî, I, 344), müşriklerin eziyetlerinden kurtulmak için bi‘setin altıncı yılında gerçekleşen İkinci Habeşistan hicretine katıldı. Mekkeliler’in Resûl-i Ekrem ile anlaştıklarına dair çıkan asılsız bir haber üzerine bazı müslümanlarla beraber o da

Mekke'ye döndü. Daha sonra ilk muhacirlerle birlikte Medine'ye hicret etti. Resûlullah, Tuleyb'i İkinci Akabe Biatı'nda on iki nakibden biri olan Münzir b. Amr el-Ensârî ile kardeş ilân etti. Tuleyb Bedir Gazvesi'ne katıldı. Kaynaklarda onun bu savaşta Utbe b. Gazvân'in devesine onunla nöbetleşe bindikleri kaydedilir. Daha başka gazvelere de iştirak eden Tuleyb, Bizanslılar'a karşı yapılan Ecnâdeyn Savaşı'nda Cemâziyelevvel 13'te (Temmuz 634) şehid düştü. Onun Yermük Savaşı'nda (15/636) şehid olduğu da kaydedilmiştir. İbn İshak, Tuleyb b. Umeyr'in soyunun devam etmediğini söylemekte (es-Sîre, s. 206), bilindiği kadarıyla hadis kitaplarında herhangi bir rivayeti bulunmamaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn İshak, es-Sîre, s. 156, 206; Vâkıdî, el-Meġāzî, I, 344; İbn Hişâm, es-Sîre2, I, 347; II, 5; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, III, 123-124; Hâkim, el-Müstedrek (Atâ), III, 265-266; İbn Abdülber, el-İstîʿâb, II, 227-228; İbn Asâkir, Târîḫu Dımaşḳ (Amrî), XV, 142-148; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-ġābe, III, 94; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, I, 315; İbn Hacer, el-İṣâbe (Bicâvî), III, 540-541; Selman Başaran, "Ervâ bint Abdülmuttalib", DİA, XI, 317.

Mahmut Kavaklıoğlu

TULEYHA b. HUVEYLİD

(طليحة بن خويلد)

Ebû Âmir Tuleyha b. Huveylid b. Nevfel el-Esedî (ö. 21/642 [?])

Resûl-i Ekrem'in sağlığında peygamberlik iddiasında bulunanlardan biri.

Necid'de oturan Mudar kabilelerinden Benî Esed'in kâhin ve reislerinden olup Araplar arasında kahramanlığı, savaş yeteneği ve şairliğiyle bilinirdi. Asıl adı Talha'dır. Peygamberlik iddiasında bulunduğu için aşağılama amacıyla Tuleyha (Talhacık) denilmiştir. Hicretin üçüncü yılının (625) son aylarında Uyeyne b. Hısn ile birlikte Esed ve Fezâre kabilelerini Resûlullah'a karşı savaşmaya çağırdı ve onlardan büyük bir birlik oluşturmayı başardı. Bunu öğrenen Hz. Peygamber, Ebû Seleme el-Mahzûmî kumandasında bir kuvveti onların üzerine gönderdi. Ebû Seleme, Esed kabilesine ait Katan suyuna kadar gitti, onlarla savaşmadan birliklerinin dağıtılmasını sağladı ve çok miktarda ganimetle

Medine'ye döndü (bk. KATAN SEFERİ). Hendek Savaşı'nda Tuleyha, Kureyşliler'in safında Benî Esed kabilesinin sevk ve idaresini üstlendi. Bu savaştan dört yıl sonra 9 (630) yılında Esed kabilesinden bir heyetle Resûlullah'ın yanına gelerek İslâmiyet'i kabul ettiğini söyledi. Ancak Resûl-i Ekrem henüz hayatta iken irtidad edip Necid bölgesinde peygamberlik iddiasıyla ortaya çıktı. Hz. Peygamber'in Vedâ haccından sonra sağlığının bozulduğu dönemde peygamberlik iddiasıyla ortaya çıkan diğer yalancılar gibi Tuleyha'nın da siyasî nüfuzunu arttırma hevesi, kabile taassubu ve rekabeti, peygamberin Kureyş kabilesinden çıkmasını hazmedememesi, ayrıca zekât vermekten kurtulma isteğiyle böyle bir iddiada bulunduğu anlaşılmaktadır. Resûlullah'ın sağlığında peygamberlik iddia eden son kişidir. Resûl-i Ekrem onun üzerine Dırâr b. Ezver el-Esedî'yi sevketti. Dırâr, Tuleyha ile mücadele ederken Hz. Peygamber vefat etti.

Tuleyha, etrafındakilere namazdaki rükû ve secdeyi terkedip Allah'ı ayakta

ve oturarak zikretmelerini emrediyordu. Ayrıca Zünnûn adında birinin veya Cebrâil'in kendisine vahiy getirdiğini iddia ediyor ve bazı secili sözler söylüyordu. Benî Esed'le birlikte Tay ve Gatafân kabilelerinden birçok kişi ona tâbi oldu. Hz. Ebû Bekir, Benî Fezâre isyancılarıyla yapılan Zülkassa savaşının ardından Hâlid b. Velîd'i Tuleyha üzerine sevketti, Tay kabilesi reisi Adî b. Hâtim'i de kendi kabilesine yolladı. Adî, Tay ve Cedîle kabilelerinin Tuleyha'dan ayrılıp Hz. Ebû Bekir'e biat etmelerini sağladı. Bu iki kabileden 1000 süvari Hâlid b. Velîd'in ordusuna katıldı. Hâlid b. Velîd, Tuleyha'nın bulunduğu Büzâha'ya doğru ilerlerken Ukkâşe b. Mihsan el-Esedî ile Sâbit b. Akrem'i keşif ve istihbarat için gönderdi. Bunlar yolda Tuleyha'nın kardeşi Hibâl ile karşılaştılar ve onu öldürdüler. Bunu duyan Tuleyha diğer kardeşi Seleme ile birlikte onlara saldırdı; meydana gelen çarpışmada Ukkâşe ve Sâbit şehid oldu.

Hâlid b. Velîd, Tuleyha'nın karargâhının bulunduğu Büzâha mevkiine hareket etti. Hâlid'in toplam asker sayısı 6000 kişi idi. Fezâreoğulları'ndan Uyeyne b. Hısn 700 kişi ile birlikte Tuleyha'nın safında yer alıyordu. Benî Âmir gibi birçok Arap kabilesi savaşın âkıbetini bekliyordu. Başlayan savaşta Hâlid merkezde çarpıştı; Tuleyha ise bir tarafa çekildi ve abâsına bürünüp kendisine vahiy gelmesini beklediğini gösteren bir tavır takındı. Müslümanlar karşı tarafın askerlerini öldürdükçe Uyeyne, Tuleyha'yı sıkıştırıyordu. Aldığı cevaplardan sonra Tuleyha'nın bir yalancı olduğunu ilân etti. Bunun üzerine Fezâreliler savaşı bırakıp çekildiler, diğerleri de bozguna uğradılar. Tuleyha askerlerinin kaçtığını görünce, "Herkes kendini kurtarsın!" diyerek firar etti. Tuleyha, Suriye'ye gidip Gassânîler'den Cefneoğulları'nın yanına sığındı. Hz. Ebû Bekir'in vefatına kadar Kelb kabilesinin yanında kaldığı da ileri sürülmektedir (İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, II, 348). Büzâha savaşından sonra Benî Âmir, Süleym, Hevâzin, Esed ve Gatafân kabileleri Allah'a ve resulüne iman etmek, namaz kılıp zekât vermek şartıyla biat ettiler. Hâlid kadın ve çocuklardan da biat alınmasını istedi. İrtidad ettikleri sırada çevreyi yakıp yıkanlar, başkalarının organlarını kesenler, İslâm'a saldıranlar suçlarına göre cezalandırıldı. Esed ve Gatafân kabilelerinin İslâm'a girmesi üzerine Tuleyha da müslüman oldu.

Tuleyha Hz. Ömer'in halifeliği sırasında Medine'ye geldi ve ona biat etti. Hz. Ömer'in Tuleyha ile peygamberlik iddiası hakkındaki konuşmaları ilgi çekicidir (Belâzürî, s. 140). Halife Tuleyha'yı önce Sa'd b. Ebû Vakkās ile

birlikte Irak cephesine gönderdi, onu iki büyük cengâverden biri olarak tanıttı, ancak kendisine yöneticilik verilmemesini emretti. Onun savaş konusundaki tecrübelerinden istifade edildi. Özellikle Kādisiye ve Nihâvend savaşlarında büyük yararlık gösterdi. Üzerlerindeki irtidad lekesini silmek için hem Tuleyha hem kabilesi Benî Esed fetihlerde büyük çaba sarfetti. Tuleyha, Celûlâ savaşında piyade birliklerine komuta etti. Bazı kaynaklarda, savaş öncesinde bölgeyi incelemekle görevlendirilen Tuleyha’nın Nihâvend savaşında (21/642) Nu‘mân b. Mukarrin ve Amr b. Ma‘dîkerib ez-Zübeydî ile birlikte şehid düştüğü ve üçünün İsfahan’ın bir köyünde gömülü olduğu belirtilmektedir. Bazı rivayetlerde ise Tuleyha’nın Azerbaycan’a gönderildiği ve daha sonra kabilesi Esedoğulları’nın yanında öldüğü kaydedilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Vâkıdî, Kitâbü’r-Ridde (nşr. Yahyâ el-Cübûrî), Beyrut 1410/1990, s. 72-103; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, II, 50, 66, 92; Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 138-140, 378; Ya‘kūbî, Târîḫ, II, 129; Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), III, 253-258; İbn A‘sem el-Kûfî, el-Fütûḥ, Beyrut 1979, I, 20-22; İbrâhim b. Muhammed el-Beyhakī, el-Meḥâsin ve’l-mesâvî (nşr. Muhammed Süveyd), Beyrut 1408/1988, s. 50-51; İbn Abdülber, el-İstîʿâb, II, 773; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, II, 343-348; a.mlf., Üsdü’l-ġābe, II, 497-498; Kelâî, el-Ḫilâfetü’r-râşide ve’l-buṭûletü’l-ḫâlide fî ḥurûbi’r-ridde (nşr. Ahmed Guneym), Kahire 1401/1981, s. 69-82; Nüveyrî, Nihâyetü’l-ereb, XIX, 75; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, I, 316; İbn Kesîr, el-Bidâye, VI, 321-322; Diyarbekrî, Târîḫu’l-ḫamîs, Beyrut, ts., II, 205-206; Bahriye Üçok, İslâmdan Dönenler ve Yalancı Peygamberler (Hicrî 7.-11. Yıllar), Ankara 1967, s. 50-67; a.mlf., “Tuleyha”, İA, XII/2, s. 47-49; Mustafa Sâdık er-Râfiî, Târîḫu âdâbi’l-ʿArab, Beyrut 1394/1974, II, 176-177; Şevkī Ebû Halîl, Ḥurûbü’r-ridde, Dımaşk 1984, s. 51-55; Mustafa Fayda, Allah’ın Kılıcı Halid b. Velid, İstanbul 1992, s. 255-263; Riyâz Mustafa el-Abdullah, Mimmen ʿiddeʿu’n-nübüvve, Beyrut 1414/1994, s. 45-54; M. Salih Arı, Hz. Ebû Bekir ve Ridde Savaşları, İstanbul 1996, s. 109-114; Züheyr el-Karîb, “Mevḳiʿatü Büzâha”, Mecelletü Külliyeti’d-daʿveti’l-İslâmiyye, sy. 5, Trablus 1988, s.

442-461; İhsan Sıdkī el-Amd, “Edʿiyâʾü’n-nübüvve fî ṣadri’l-İslâm Ṭuleyḥa b. Ḫuveylid el-Esedî”, Dirâsât târîḫiyye, sy. 31-32, Dımaşk 1989, s. 123-153; Ella Landau-Tasseron, “Ṭulayḥa”, EI² (İng.), X, 603.

Mehmet Salih Arı

TULEYTILÎ

(bk. SÂİD el-ENDELÜSÎ).

TULEYTULA

(طليطلة)

İspanya’da günümüzde Toledo adıyla bilinen tarihî şehir.

Romalılar döneminde Toletum olan şehrin adı Arapça’ya Tuleytula (Tuleytıle) şeklinde geçmiş, Müsta‘rib metinlerinde Tolétho, Endülüs yahudilerine ait metinlerde Toledoth olarak kaydedilmiştir. İber yarımadasının merkezine yakın bir yerde granit bir tepe üzerinde kurulan şehir, Madrid’in 71 km. güneybatısında ve Tâcuh (Tajo) nehrinin bir büklümü içinde yer aldığından üç taraftan bu nehirle kuşatılan korunaklı bir mevkide bulunmaktadır. Kuruluşu Tunç devrine kadar inen şehir milâttan sonra 193’te Roma hâkimiyetine girdi. Bu dönemde demir işçiliği ve para basımıyla ün kazandığı gibi başpiskoposluk statüsüne de kavuşmuştu, böylece dinî hayatın merkezi durumuna geldi. VI. yüzyılın ikinci yarısında Kral Leovigild tarafından Vizigotlar’ın başşehri ilân edilince dinî hayatla birlikte siyasî hayatın da merkezi oldu. Vizigotlar zamanında gerçekleşen Toledo konsilleri kilise tarihi bakımından önemli bir yere sahiptir. Vizigot ve Roma kökenli asilzadelerin çoğu buraya yerleşti. Himyerî, nüfusunun kalabalıklığı, binalarının muhkemliği ve görkemi bakımından şehrin bir benzerinin olmadığını, etrafının yüksek kalelerle kuşatıldığını belirtirken İdrîsî ve Ebü’l-Fidâ stratejik konumunun mükemmelliğine, su dolapları

ile beslediği kanallarla sulanan bahçelere vurgu yaparlar. Yâkūt el-Hamevî’ye göre Tuleytula’da elde edilen buğday ürünleri mahzenlerde yetmiş yıl bozulmadan muhafaza edilebilmekte, ayrıca çevresinde yüksek kalitede safran üretimi de yapılmaktaydı. Tuleytula, Endülüs Emevîleri zamanında orta sınır bölgesinin (Sağrülevsat) idarî merkeziydi.

92 (711) yılında Târık b. Ziyâd kumandasındaki İslâm ordusu, Lekke vadisinde (Vâdiilekke/Rio Guadalete) Vizigot ordusunu bozguna uğratıp kısa bir süre içerisinde Şezûne (Sedona, Medina Sidonia), Müdevver (Modavar), Karmûne (Carmona) ve İsticce’yi (Ecija) fethetti; Vizigot Krallığı’nın başşehri Tuleytula’ya ulaştı (93/712). Müslüman tarihçilerin

şehirde ele geçirilen ganimetlere dair verdikleri bilgiler abartılı olmakla beraber Tuleytula’nın zenginliğine işaret etmesi açısından dikkate değer. Bu zenginlik büyük ölçüde şehrin Vizigotlar’ın idarî merkezi olmasından kaynaklanmaktaydı. Müslüman askerleri Tuleytula’ya geldiklerinde fazla bir dirençle karşılaşmadılar; bunun sebebi halkın büyük bölümünün daha önce şehri terketmiş olmasıydı. Kumandan Târık b. Ziyâd, güvenliği sağlamak amacıyla bir miktar Berberî askeriyle birlikte civarda tecrit edilmiş bir hayat süren yahudileri şehre yerleştirdi. Başlangıçta ne ile karşılaşacaklarını bilmediklerinden şehri terkeden hıristiyan halkın büyük çoğunluğunun müslüman idarecilerce sağlanan can, mal ve din güvencesi karşısında geri döndüğü anlaşılmaktadır. İslâm hâkimiyeti ve etkisi altında kalan bu Endülüs hıristiyanlarına “kültürel olarak Araplaşanlar” anlamında “müsta‘rib” (İsp. mozarap/mozaraps) denilmiştir. Fetihten sonra önce İşbîliye, ardından Kurtuba’nın (Cordoba) müslüman fâtihlerce idarî merkez seçilmesi üzerine Tuleytula siyasî üstünlüğünü kaybettiyse de hıristiyanlar için dinî hayatın merkezi olma vasfını korudu.

Arap ve Berberî nüfusun azlığına rağmen Tuleytula’da fethin hemen ardından ciddi bir İslâmlaşma ve Araplaşma süreci başladı. Siyasal tarih bağlamında şehirde Valiler dönemindeki (714-756) gelişmeler hakkında hemen hiç bilgi yoktur. Endülüs Emevî Devleti’nin kurucusu I. Abdurrahman’ın Endülüs’e geçerek Vali Yûsuf b. Abdurrahman el-Fihrî karşısında üstünlük sağlamasından sonra valinin taraftarlarının Tuleytula’yı bir ayaklanma merkezi olarak seçtiklerine ve bu girişimlerden bir ikisinin şehir halkı tarafından da desteklendiğine işaret eden haberlere rastlanmaktadır. I. Hişâm devrinde (788-796) Tuleytula’da kayda değer bir siyasî olay meydana gelmedi. Ancak Hişâm’dan tahtı devralan I. Hakem dönemiyle birlikte (796-822) Tuleytula, Endülüs’teki en önemli isyan merkezlerinden birine dönüştü. Kaynaklardaki bilgilerden söz konusu isyanlarda Arap askerlerinin şehirde halkın evlerinde kalmaları, valilerin şehir halkından değil Araplar’dan tayin edilmesi, zaman zaman fazla vergi talep edilmesi, ayrıca León Krallığı’nın teşvik ve destekleri gibi faktörlerin etkili olduğu tesbit edilmektedir.

Tuleytula’da büyük isyanlardan ilki, 181 (797) yılında müvelledler tarafından başlatıldı. I. Hakem’in kumandanlarından, kendisi de bir müvelled olan Amrûs b. Yûsuf, Tuleytulalılar arasında ikilik çıkarmak

suretiyle isyanın lideri Ubeyde b. Humeyd'i tasfiye etti. Tuleytulalılar ikinci defa ayaklandılar. Hakem bu defa da Amrûs'u isyanı bastırması için Tuleytula'ya vali tayin etti. Amrûs, I. Hakem'in emirleri doğrultusunda Tuleytulalılar'ın önde gelen simalarını ortadan kaldırmak amacıyla kışlada büyük bir ziyafet verdi, ziyafete katılan davetlilerden yüzlercesinin boynunu vurdurdu. Cesetler kışlada açılan hendeklere doldurulduğu için bu olay kaynaklarda Hendek Vak'ası (Vak'atülhufre) diye anılır (191/807). Hendek Vak'ası'ndan dolayı Hakem'e ve onun idarecilerine karşı beslenen nefret genel bir Arap düşmanlığına dönüştü. 199 (815) yılında meydana gelen bir ayaklanmayı bastırmak için I. Hakem bizzat kendisi sefere çıkmak zorunda kaldı. II. Abdurrahman döneminde 214'te (829) Tuleytulalılar tekrar ayaklandılar. İsyan, ancak 216'da (831) Muhammed b. Rüstem kumandasında gönderilen ordu tarafından bastırılabildi. Tuleytulalılar ardından bazı küçük çaplı ayaklanma girişimlerinde bulundularsa da 222 (837) yılında II. Abdurrahman şehri tamamen itaat altına aldı. Onun ölümüne kadar Tuleytula'da ciddi bir ayaklanma görülmedi.

Muhammed b. Abdurrahman'ın başa geçmesinden bir süre sonra Tuleytula yeni ayaklanmalara sahne oldu. Bunlarda Müsta'ribler belirgin şekilde yer aldı. İsyanı hem León Krallığı'nın destek ve teşviklerinin hem de Kurtuba'da meydana gelen "fedailer hareketi"nin yansımalarının etkilediği muhakkaktır. Tuleytulalılar 238 (852) yılında topyekün bir ayaklanma başlattılar; Rabah Kalesi'ne (Calatrava) saldırıp içindeki Arap nüfusunun çoğunu kılıçtan geçirdiler. Emîr Muhammed bizzat Tuleytula üzerine sefere çıkmak zorunda kaldı. Kurtuba'da bu sefere büyük önem verildi; âsi bir şehir üzerine değil "dârülharb"e yapılmakta olan bir sefer gibi değerlendirildi. Bu arada pek çok fakih ve zâhid orduya iştirak etti. Emîr Muhammed gerçekleştirdiği seferle Tuleytula'ya Kurtuba'nın üstünlüğünü kabul ettirdiyse de 242'de (857) Tuleytulalılar yeniden ayaklandılar. Emîr Muhammed bir yıl sonra tekrar Tuleytula seferine çıktı; Tuleytulalılar

eman istemek zorunda kaldılar. Fakat çok geçmeden León Krallığı'nın sağladığı destekle tekrar merkezî idareyle bağlarını kopardılar. Bu sırada idarenin ülkenin başka taraflarındaki isyanlarla meşgul olmasını fırsat bilerek önce Şentemeriye (Santaver) Berberîleri, ardından Benî Kasî ailesi Tuleytula'ya egemen oldu (283/896). Benî Kasî'nin şehirdeki egemenliği 293 (906) yılına kadar devam etti; Tuleytulalılar, Benî Kasî'yi şehirden

sürerek idareyi kendi ellerine aldılar.

III. Abdurrahman, 318’de (930) Tuleytula’ya merkezî idareye itaatlerini sağlamak amacıyla aralarında fakihlerin de yer aldığı bir heyet gönderdi. Heyetin gayretleri sonuç vermeyince şehre sıkı bir muhasara uygulandı. Şehir halkı birtakım güvenceler aldıktan sonra merkezî idarenin egemenliğini tanıdı (2 Ağustos 932). Tuleytulalılar bağlılıklarını X. yüzyıl boyunca devam ettirdiler. Bu sürede şehir Kurtuba’dan León ve Kastilya üzerine gönderilen orduların en önemli üssü konumundaydı. Endülüs Emevî Devleti’nin sonlarında baş gösteren iç karışıklıklar döneminde Tuleytulalılar, Berberîler’in desteklediği Emevî Hükümdarı Süleyman el-Müstaîn’e karşı Muhammed el-Mehdî’nin tarafında yer aldı. Emevî idaresinin giderek zayıflaması ve otoritesinin Kurtuba ile sınırlı kalmasıyla Tuleytula’da idareyi Kadı Ebû Bekir Yaîş b. Muhammed el-Esedî başkanlığında önde gelen şahsiyetlerden müteşekkil bir meclis üstlendi. Mecliste çıkan anlaşmazlık yüzünden Zünnûnîler 427’de (1036) Tuleytula’ya girdiler ve burayı emirliklerinin başşehri yaptılar.

Zünnûnî Emîri Yahyâ b. İsmâil el-Me’mûn’un zamanı (1043-1075) Tuleytula için X. yüzyıldan sonraki en uzun barış, istikrar ve refah yılları oldu. Bu dönemde meşhur birçok âlim ve edebiyatçı Tuleytula’ya yerleşti. Şehirde meydana gelen pek çok ayaklanmaya ve merkezî idareden kopmalara rağmen Tuleytula’da bilimsel hayat canlılığını korudu. IX ve X. yüzyıllarda Tuleytula’nın Kurtuba’dan sonra en çok âlimin yetiştiği Sarakusta (Saragossa), İlbîre (Elvire), İşbîliye (Sevilla) gibi şehirler arasında yer alması, Tuleytulalılar’ın Endülüs’teki ilmî canlılığa yoğun biçimde katıldıklarını göstermektedir. Bu yüzyıllarda yaşayıp kaynaklarda adları geçen onlarca Tuleytulalı âlim arasından İmam Mâlik’in öğrencilerinden Abdurrahman b. Ebû Hind ve Şebtûn b. Abdullah el-Ensârî; Mâlikîliğin Kuzey Afrika’daki en önemli temsilcisi, Sahnûn’un ders halkalarında yetişmiş Saîd b. Affân, Ömer b. Zeyd b. Abdurrahman; Endülüs’te fıkıh ve hadisin öncülerinden Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî, İbn Habîb es-Sülemî, Muhammed b. Fîra zikredilebilir. Tuleytula kökenli âlimlerin pek çoğu Endülüs’ün diğer şehirlerindeki âlimler gibi tahsillerini geliştirmek için Doğu’ya, özellikle Hicaz, Irak, Mısır ve Kayrevan’a gitmişlerdir.

Me’mûn zamanında ilmî ve edebî faaliyetlere destek artarak devam etti. “Endülüslü tarihçilerin sultanı” diye nitelenen İbn Hayyân el-Metîn’ini, yine bir tarihçi olan İbrâhim el-Hicârî Miġnatîsü’l-efkâr’ını ve diğer bazı müellifler eserlerini Me’mûn adına telif ettiler. Ortaçağ’ın en büyük astronomi bilginlerinden, Tuleytula’nın astronomi cetvellerini hazırlayan İbnü’z-Zerkāle de Tuleytula’daki çalışmalarıyla adını duyurdu. Tuleytula’da XI. yüzyılda astronomi aletleri yapımıyla uğraşan bir başka şahsiyet İbrâhim b. Saîd b. Vezzân’dır. Tuleytula’da İslâm hâkimiyeti döneminde özellikle fıkıh, hadis ve kıraat alanlarında çok sayıda âlimin yetiştiği, buna karşılık Doğu’da görülen kelâm tartışmalarının burada daha az ilgi gördüğü söylenebilir. Öte yandan tıp, hendese, matematik bilimlerinin teşvik edildiği ve gelişme kaydettiği bir gerçektir. Tuleytula XI. yüzyılda ünlü bazı mimarlara da ev sahipliği yaptı. Bunlardan Kaşerî diye tanınan Feth b. İbrâhim, Kurtuba sarayında yetişmekle birlikte Tuleytula’da iki caminin mimarı oldu. Mekkede ile Vekkaş kalelerini tamir etti. Mûsâ b. Ali ve Saâde onun çağdaşı olan iki ünlü mimardır.

Tuleytula’da kültürel alanda dikkat çeken bir husus Arapça’nın şehirdeki üç dinin mensupları tarafından iletişim, bilim ve edebiyat dili olarak yaygın biçimde kullanılmasıdır. Müsta‘ribler arasında her ne kadar Latince ibadet dili konumunu muhafaza ettiyse de günlük hayatta, hukukî metinlerde ve edebiyatta hâkim dil Arapça’ydı. Benzer bir durum yahudiler için de geçerliydi. Müvelledler ise IX. yüzyıldan itibaren hemen her alanda Arapça’yı kullanır hale gelmişlerdi. Bu yüzyılın başında Girgib b. Saîd’in söylediği Arapça şiirlerle müvelledleri isyana teşvikte muvaffak olması Arapça’nın şehirdeki yaygın kullanımı hakkında bir fikir vermektedir. XI. yüzyılda Tuleytula’da önemli nesir ustaları yetişti. Ebü’l-Mutarrif Abdurrahman b. Sıbgūn, Râşid b. Süleyman el-Lahmî, Ebû Abdullah Muhammed b. Şeref, Abdülmelik b. Gusn el-Hicârî, Ca‘fer b. Yûsuf b. Bâcî, Abdullah b. Süfyân et-Tücîbî, Zünnûnî sarayında hizmet veren edip ve kâtiplerdendir.

Kastilya-León kralı sıfatıyla şehri istilâ edecek olan VI. Alfonso 1071’de kardeşleriyle girdiği taht mücadelesinde yenilmesi üzerine Tuleytula’ya gelerek Zünnûnî emîrine sığındı. Me’mûn 467’de (1075) vefat edince Tuleytula’da Zünnûnî tahtına genç yaştaki torunu Yahyâ el-Kādir çıkarıldı. Tecrübesizliği yüzünden yönetimde ikilik çıkınca Sarakusta’ya hükmeden

Benî Hûd'un saldırılarına cevap vermekte yetersiz kaldı, bu sebeple Kastilya-León Kralı VI. Alfonso'dan yardım istedi. Muhalif grubun talebiyle Eftasî Emîri Ömer el-Mütevekkil Tuleytula'ya gelip idareyi üstlendi. Ancak on aylık bir sürenin ardından VI. Alfonso'nun Kādir'e destek vermek amacıyla hareket ettiğini öğrenince 1080 yılı Nisanında Tuleytula'yı terketti. Yahyâ el-Kādir, Tuleytulalılar'ın çoğunun karşı çıkmasına rağmen hıristiyan askerlerinin arasında 474'te (1081) şehre girdi. Abbâdî, Zîrî ve Hûdî emîrlerini baskı altına alarak yıllık haraç ödemeye zorlayan VI. Alfonso, bu şartlarda Tuleytula'nın istilâsının zamanının geldiğini düşündüğünden Kādir'i Tuleytula'da yeniden Zünnûnî tahtına oturttuktan sonra şehrin mukavemet gücünü kırdı. 1081 yılından itibaren şehri sıkı muhasara altına aldı. Bu sırada şehirdekiler ikiye bölündü. Bir grup, Murâbıtlar'dan gelecek yardımın beklentisi içerisinde hıristiyanlarla anlaşma yapmaya karşı çıkıyordu. Diğer grup ise anlaşma ile hıristiyanlara tâbi olma taraftarıydı. Yahyâ el-Kādir şehri teslim etmek için VI. Alfonso ile gizli bir antlaşma yaptı (478/1085). Buna göre şehirde kalacak müslümanlar can ve mal güvenliğine sahip olacaklar, kendi kadılarının başkanlığında cemaat içi işlerde dinî hukuklarını uygulayacaklardı. Kralın taahhütlerine rağmen başta servet sahipleri ve eğitimli kesim olmak üzere Tuleytulalı müslümanların büyük bölümü şehri terkederek müslüman idaresi altındaki diğer Endülüs şehirlerine göç etti. Nisbeten daha küçük bir cemaatin krala güvenip Tuleytula'da kaldığı muhakkaktır. Bunlar genelde zanaatkâr ve işçilerden ibaretti. Hıristiyan hâkimiyeti altında kalan müslümanlar "müdeccen" (İsp. mudejares) olarak bilinir. Hıristiyan İspanya'da ilk müdeccen topluluğu Tuleytula'nın işgali neticesinde ortaya çıkmıştır.

Tuleytula'nın düşmesi VI. Alfonso'yu "reconquista"yı (yeniden fetih) ilerletme konusunda cesaretlendirdi. Tuleytula'nın ardından daha güneydeki topraklara saldırılar düzenlemeye başladığı gibi mülûkü't-tavâif üzerindeki baskısını da arttırdı. Bu duruma son vermek amacıyla büyük bir

ordunun başında Mağrib'den Endülüs'e geçen Murâbıtlar, 1086'da Zellâka savaşında Kastilya ordusunu ağır bir yenilgiye uğrattılarsa da Tuleytula'yı geri alamadılar. 1090'da ve 1108-1118 arasında Murâbıtlar'ın, 1196 ve 1197'de Muvahhidler'in aynı maksatla yaptıkları hücumlar da netice vermedi. VI. Alfonso, istilânın ardından Kastilya Krallığı'nın siyasal ve

toplumsal merkezine dönüşecek olan Tuleytula’nın idaresini Müsta‘rib Sisnando Davidez’e teslim etti. Hıristiyan askerleri 1086’da (İbn Bessâm’a göre 1102’de) girdikleri ulucamiyi Virgen Maria adıyla kiliseye çevirdiler. Buna rağmen cami orijinal durumunu 1121 yılına kadar muhafaza etti. XIII. yüzyıl başlarına gelindiğinde fizikî yapısında önemli bozulmalar meydana gelmiş bulunuyordu. Papalığın onayı alındıktan sonra VIII. Alfonso’nun emriyle 1226’da cami yıkılarak katedral inşaatı başlatıldı. Bir süre sonra diğer mescid ve camiler de kiliseye çevrildi.

1085’te istilâ edildiğinde Tuleytula uzun yıllar Vizigotlar’a başkentlik etmesine rağmen bir İslâm şehri karakterini taşımaktaydı. Bu durum, müslümanların gelişiyle şehrin fizikî yapısında köklü bir değişimin meydana geldiğini göstermektedir. Şehir esas itibariyle üç ana bölümden oluşmaktaydı: el-Kasaba (Alcazaba), sur içi ve sur dışı. el-Kasaba, diğer Endülüs şehirlerinde olduğu gibi en yüksek mevkide ve en iyi savunma imkânlarına sahip olan bölümdü ve el-Hisân (Alficén) diye anılmaktaydı. III. Abdurrahman zamanında inşa edildiği tahmin edilen bu kısımda askerlerin kaldığı bir kışla (Alkazar) mevcuttu. Zünnûnî Emîri Me’mûn, Tuleytula’da bir saray külliyesi inşa ettirdi. Külliye avluları, bahçeleri ve salonları içine almaktaydı. Halkın büyük bölümünün ikamet ettiği şehir merkezi dinî, kültürel, sosyal, ekonomik ve politik ihtiyaçlara cevap veren kurum ve yapıları bünyesinde barındırmaktaydı. Şehir hayatının merkezi büyük ölçüde ulucami ve civarıydı. Yeni araştırmaların ortaya koyduğuna göre dikdörtgen şeklindeki caminin kıblesi Endülüs’teki ilk mescidlerde olduğu gibi güneydoğuya yönelikti. Kuzeye doğru uzanan bir avlusu mevcuttu. Kurtuba, İşbîliye ve Gırnata’daki ulucamiler gibi on bir sahınlıydı; orta sahın daha geniş ve daha yüksekti, iç mekân 61 m. uzunluğunda, 39 m. genişliğindeydi. İç tezyinat ve kemer şekli itibariyle Kurtuba Ulucamii ile benzerlik arzetmekteydi. Öte yandan şehir merkezinde birçok han ve hamam mevcuttu. Ulucaminin bitişiğindeki bir diğer önemli yer çarşı idi. Zahireciler, kasaplar, balıkçılar, ıtriyatçılar, demirciler, bakırcılar, çanak çömlekçiler, seramikçiler, dülgerler, boyacılar, sarraflar vb. meslek erbabı genelde burada yer alırdı. Yahudi mahallesinde nisbeten daha küçük bir çarşı mevcuttu. Şehirde lüks ticarî malların depolandığı ve müşteriye arzedildiği bir “kaysâriyye”nin varlığı da muhakkaktır. Kenar mahallelerin en meşhuru Bâbüssekra adını taşımaktaydı. Kalabalık nüfusuyla, çarşısıyla ve diğer mimari unsurlarıyla

yahudi mahallesi dikkat çeken yerleşim birimleri arasında yer alıyordu. Şehrin etrafında başka önemli yerler de vardı. Bunlardan biri, gerek sefere çıkacak askerî birliklerin toplandığı gerekse bayram ve cenaze namazlarının kılındığı Musârra adlı mekândı. Burası Yahyâ el-Me'mûn'un Tâcuh nehri kıyısındaki yazlık sarayının yakınındaydı.

Şehirde XII. yüzyıl başlarında çok az müdeccen vardı ve muhtemelen bunların 1500 yılına kadar bir iki mescidi kullanmalarına izin verilmişti. Tuleytula ve civarında nüfusun en kalabalık kesimini müsta'ribler teşkil etmekteydi. Zamanla Endülüs topraklarından gelen yeni gruplarla müsta'riblerin nüfusu daha da arttı. Rodrigo Jimenez de Rada'ya göre İsticce, Şezûne, Leble (Niebla) piskoposları XII. yüzyılın ikinci yarısında Tuleytula'da bulunuyordu. Buna rağmen müslümanlardan kalan geniş araziler hıristiyan nüfusla iskân edilirken müsta'riblerin sayısının yetersiz kaldığı görülmüştür. Dolayısıyla VI. Alfonso ile birlikte şehre giren çok sayıda Fransız askeri de özellikle şehir merkezinde daha sonra Frank mahallesi diye anılacak mülklere yerleştirildi. Tuleytula'da yahudi cemaati de varlığını muhafaza etti. Muhtemelen bunlara şehir dışından eklenenler oldu ve yahudi mahallesi önemli ölçüde genişledi. Cemaatin mensupları eski zanaatlarını ve tefeciliklerini sürdürdüler. Bu arada Kastilya sarayında hekimlik, vergi tahsildarlığı ve mütercimlik gibi önemli görevler elde ettiler. Her ne kadar istilâ sonrasında başlangıçta müslümanlardan kalan arazilere en çok müsta'ribler yerleştirildiyse de zamanla Tuleytula Kilisesi'nin ve idarecilerin geniş mülkler elde etme gayretleri sonucu bunların çoğu mülklerini kaybetti.

Tuleytula'da Endülüs'teki medenî ve kültürel gelişmelere vâkıf müdeccenler, müsta'ribler ve yahudilerden oluşan çoğulcu bir nüfus yapısının, ayrıca İslâmî eserler ihtiva eden kütüphanelerin varlığı, bu şehri XII ve XIII. yüzyıllarda Avrupa'nın çeşitli ülkelerinden araştırmacılar için bir merkez haline dönüştürdü. Esasen XII. yüzyılda bilimin Tuleytula'da olduğu Avrupa'nın her yanında genel bir kanaat olarak yayılmış bulunuyordu. Bunun sonucunda şehirde İslâm biliminin ürünlerini Batı dillerine nakletme amaçlı kapsamlı bir tercüme projesi uygulamaya konuldu. Fârâbî'nin İḥṣâʾü'l-ʿulûm'unu kullanan Gerard de Cremone ve Dominicus Gundissalinus ile tercümeler tıptan felsefeye kadar çok sayıda eseri kapsadı. Aristo felsefesi İbn Sînâ, Gazzâlî ve İbn Cebirol gibi

müelliflerin Neo-Platonik eğilimleri doğrultusunda yeniden özetlendi ve yorumlandı. Tuleytula, Arap biliminin elde edilebileceği doğal mekân olarak kabul edilmekteydi. Tuleytula'ya seyahati hakkında geniş bilgi veren Morleyli Daniel ilim tahsili için önce Paris'e gitmişti. Fakat burada aradığını bulamayınca düş kırıklığına uğradı. İlmin Araplar'da olduğunu öğrenince Tuleytula'ya geçti. Johannes Hispalensis tarafından çevirilen eserlerin listesi o dönemdeki çabaların büyüklüğü hakkında bir fikir verebilir. Eskiden hıristiyan olan bu yahudi çevirmeni

aritmetik, astronomi, astroloji, tıp ve felsefe alanlarında yaklaşık yirmi eseri Arapça'dan Latince'ye tercüme etti. Aynı kişi ilk defa en az yedi felsefî eseri Latince'ye kazandırdı; Ya'kūb b. İshak el-Kindî, Fârâbî ve Gazzâlî'nin eserleri de bu tercümeler arasındaydı. Tuleytula'da gerçekleştirilen bu çalışmaların Batı'da modern bilimin ve bilimsel düşüncenin gelişmesine önemli katkı sağladığı bilim tarihi araştırmalarının ortaya koyduğu bir gerçektir.

Tercüme faaliyetleri tıp, matematik, hendese, astronomi vb. alanlardaki eserlerle sınırlı kalmadı. İslâm'a karşı İslâm kaynaklarından yararlanarak reddiyeler hazırlamak amacıyla 1139'da Tuleytula'ya gelen Cluny rahibi Peter El Venerable'nin teşvik ve himayesiyle bazı dinî metinler Latince'ye çevirildi. Bu suretle misyoner rahiplerinin kullanabileceği yedi eserden müteşekkil Toledo Külliyatı/Toledo Koleksiyonu (Corpus Toletanum/Colectio Toletana) ortaya çıkmış oldu. Endülüs medeniyetinin temsilcisi müdeccenlerin Tuleytula'daki varlığı tercüme faaliyetlerinden başka mimari alanda şehre önemli katkılar sağladı. XII, XIII ve az da olsa XIV. yüzyılda birçok köşk, kilise ve manastır müslüman ustalar tarafından inşa edildiğinden müdeccen sanatının örnekleri olarak temayüz etti. Müsta'rib ustaların yaptığı eserlerde de aynı üslûp hâkimdi.

Tuleytula'da müdeccen, müsta'rib ve yahudi cemaatleri XIII. yüzyılın ortalarından itibaren şehirde Cluny rahipleri ve Franklar'ın etkisiyle ağırlığını gittikçe daha fazla hissettiren "Haçlı ruhu" yüzünden tedrîcî şekilde tasfiye edilmeye başlandı. 1485'te Tuleytula Engizisyon Mahkemesi'nin kurulmasının ardından 1492'de İspanya'daki diğer yahudilerle birlikte Tuleytula yahudileri de ülkeden sürüldü. Bütün bu gelişmelere rağmen şehirde Endülüs'e ait izler tamamen yok edilmiş

değildi. Nitekim XV. yüzyılda Talavera (Tala-bîre) piskoposu mücevherat, süs ve kozmetiğe dair eşyanın adlarını ancak İspanyolca'ya geçmiş Arapça kelimeleri kullanarak sayabilmekteydi.

1519'da V. Karlos'un (Carlos) imparatorluk tahtına oturmasıyla Tuleytula bir imparatorluk başşehrine dönüştü ve bu konumunu 1561 yılında başkentin Madrid'e nakline kadar sürdürdü. Başkentlikten çıkmasına rağmen dünyaca ünlü sanatçılar için cazibe merkezi olmaya devam etti. Resim sanatının büyük ustalarından El Greco dünyaca ünlü tablolarından bazılarını burada hazırladı. XVII. yüzyılda hem başkentlikten çıkmasının hem de iddialı olduğu tekstil sektöründe meydana gelen kriz neticesinde nüfusunun önemli bir kısmını yitirdi. XX. yüzyılda demiryolunun gelişiyle şehir hayatında yeniden bir canlanma gözlendi. Özellikle 1982'den itibaren yeni idarî yapılanma çerçevesinde Castilla la Mancha eyaletinin merkezi olmasından itibaren ekonomik ve sosyokültürel açıdan canlandı. 2010 yılı itibariyle şehrin nüfusu 80.000'i aşmıştı.

Tuleytula'da müdeccen sanatının izlerini taşıyan birçok mimari yapı kısmen veya tamamen zamanımıza ulaşmıştır. Müdeccen üslûbu günümüz Toledo'sunda bazı yeni mimari eserlere ilham kaynağı olmaya devam etmektedir. Bunun en çarpıcı örneği, Toledo Tren İstasyonu binasıdır. Öte yandan Toledo'da İslâmî dönemin Tuleytula'sında Dımaşk kökenli süslü metal işleme zanaatı "damascino" adı altında yeniden hayat bulmuştur. Tuleytulalı ustaların kılıçlar üzerinde yaptığı ince işlemeler eskiden beri ünlüdür. Şehirde geçmişteki silâh yapımcılığı günümüzde de modern ve büyük bir silâh fabrikasıyla sürdürülmektedir. Bütün bu özellikleri yanında Ortaçağ'da üç semavî dinin bir arada yaşamasına imkân tanıyan ve bunu mimari eserlere yansıtan tarihî dokusu göz önünde bulundurularak Toledo 1987'de dünya kültür mirası kapsamına dahil edilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Muhammed b. Hâris el-Huşenî, Aḫbârü'l-fuḳahâʾ ve'l-muḥaddis̱în (nşr. M. L. Ávila-L. Molina), Madrid 1992, bk. İndeks; İbnü'l-Kūtıyye, Târîḫu

iftitâḥi'l-Endelüs (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), Kahire 1402/1982, s. 29, 31, 33, 35, 51 vd., 64-67, 101, 124; İbn Hayyân, el-Muḳtebes, tür.yer.; a.e. V (nşr. P. Chalmeta Gendrón-F. Corriente), Madrid 1979, bk. İndeks; a.e. (nşr. İsmâil el-Arabî), Mağrib 1411/1990, bk. İndeks; Ebû Ubeyd el-Bekrî, Coġrâfiyyetü'l-Endelüs ve Ûrûbbâ (nşr. Abdurrahman Ali el-Haccî), Beyrut 1387/1968, s. 62, 86-89, 95, 110-111, 135; İbnü'l-Kerdebûs, Târîḫu'l-Endelüs (nşr. Ahmed Muhtâr el-Abbâdî), Madrid 1971, bk. İndeks; İbn Bessâm eş-Şenterînî, eẕ-Ẕaḫîre, I/3, s. 702, 942; III/1, s. 16, 246, 249, 272, 279; III/2, s. 615, 643; Yâkūt el-Hamevî, Muʿcemü'l-büldân, Beyrut 1979, IV, 39-40; İbn Saîd el-Mağribî, el-Muġrib, I-II, bk. İndeks; İbn İzârî, el-Beyânü'l-muġrib, IV, tür.yer.; İbnü'l-Hatîb, el-İḥâṭa, II, 47, 133, 416; IV, 101-102, 274, 340, 350, 372; a.mlf., Târîḫu İsbâniyyeti'l-İslâmiyye: Aʿmâlü'l-aʿlâm (nşr. E. Lévi-Provençal), Beyrut 1956, bk. İndeks; İbn Abdülmün'im el-Himyerî, er-Ravżü'l-miʿṭâr (nşr. E. Lévi-Provençal), Kahire 1983, s. 130-135; Makkarî, Nefḥu'ṭ-ṭîb, I, 161-162, 206-207, 528-529; IV, 352-354, 447-448; M. Abdullah İnân, Düvelü'l-İslâm fi'l-Endelüs: Düvelü'ṭ-ṭavâʾif, Kahire 1969, bk. Fihrist; P. León Tello, Judios de Toledo, Madrid 1979, I-II; R. Martinez Caviro, Mudéjar toledano. Palacios y conventos, Madrid 1980; J.-P. Molenat, "Les musulmans de Tolède aux XIVe et XVe siècles", Mélanges Jean Gautier-Dalche, Nice 1983, s. 175-190; a.mlf., "Quartiers et communautés à Tolède (XIIe-XVe siècles)", En la España Medieval, XII, Madrid 1989, s. 163-189; a.mlf.-J. Passini, Toledo a finales del Edad Media I: El Barrio de los Canónigos, Toledo 1995; D. Wasserstein, The Rise and Fall of the Party-Kings: Politics and Society in Islamic Spain 1002-1086, Princeton 1985; a.mlf., The Caliphate in the West: An Islamic Political Institution in the Iberian Peninsula, Oxford 1993; J. P. Martín-Cleto, Historia de Tulaytula (711-1085), Toledo 1985; Seyyid Abdülazîz Sâlim, Fî Târîḫi ve ḥaḍârati'l-Endelüs, İskenderiye 1985, s. 57-59; Abdülmecîd en-Na'naî, el-İslâm fî Ṭuleyṭula, Beyrut, ts. (Dârü'n-nehdati'l-Arabiyye); C. Delgado Valero, "Noticias sobre Toledo summistradas por los geographos musulmanes", En la España medieval, Madrid 1986, I, 299-312; a.mlf., Toledo Islámico: Ciudad, arte e historia, Toledo 1987; a.mlf., Regreso a Tulaytula: Guía del Toledo Islámico, Mancha 1999; É. Lévi-Provencal, España Musulmana, Madrid 1987, İndeks; a.mlf.-[J. P. Molénat], "Ṭulayṭula", EI² (İng.), X, 604-607; B. P. Maldonado, Arte Toledano: Islámico y mudéjar, Madrid 1988; Mj. Rubiera Mata, "Un insólito cave de conversas musulmanas al cristianismo: las

princesas toledanas del siglo XI", Las mujeres en el cristianismo medieval, Madrid 1989, s. 341-347; Tolède XII'XIIVs (ed. L. Cardaillac), Paris 1991; M. Fierro, "El proceso contra Ibn Ḥātim al-Ṭulayṭulī (años 457/1064-464/1072)", Etudios Onomástico-Bigoráficos de al-Andalus (ed. M. Marin-H. de Felipe), Madrid 1994, VI, 187-215;

Lynette M. F. Bosch, Art, Liturgy and Legend in Renaissance Toledo, Pennsylvania 2000; J. Chabás-B. R. Goldstenin, The Alfonsine Tables of Toledo, The Netherland 2003; L. Martz, A Network of Converso Families in Early Modern Toledo, Michigan 2006; E. Tercs, "Le développement de la civilisation arabe a Tolède", CT, XVIII (1970), s. 73-86; Chr. Ewert, "Die Moschee am Bab al-Mardum in Toledo", Madrider Mitteilungen, XVIII, Heidelberg 1977, s. 287-354; Mehmet Özdemir, "İspanya Tarihinde Doğululaşma ve Batılılaşma Tartışmaları: Tuleytula Örneği", İslâmiyât, VII/3, Ankara 2004, s. 11-30.

Mehmet Özdemir

TULÛ-i İSLÂM HAREKETİ

Hindistan’da Kur’âniyyûn ekolünün Muhammed Eslem Cerâcpûrî ve talebesi Gulâm Ahmed Pervîz tarafından oluşturulan en etkili kolu

(bk. KUR’ÂNİYYÛN; PERVÎZ, Gulâm Ahmed).

TULUM

Türk halk mûsikisinde nefesli bir çalgı.

Genellikle Anadolu'nun kuzeydoğu kesiminde kullanılan üflemeli bir halk çalgısıdır. Başta Hemşin, Çamlıhemşin ve Pazar olmak üzere Rize ve Artvin çevresi tulumun Anadolu coğrafyası üzerinde yaygın biçimde görüldüğü yerlerdir. Ayrıca Trabzon, Erzurum (özellikle İspir ilçesi), Kars, Ardahan, Bayburt ve Gümüşhane'de bu çalgıya rastlanmaktadır. Tulumun Trakya'da da varlığı bilinir ve burada "gayda" ismiyle anılır. Tulum yapımında daha çok oğlak, koyun, süt kuzusu gibi hayvanların derisi tercih edilir ve hayvanın büyüklüğüne göre çeşitli ebatlarda tuluma rastlanılır. Tulum gövde (guda), ağızlık ve nav adı verilen üç kısımdan meydana gelir. Gövde derilerin zedelenmeden bütün olarak çıkarılmasıyla elde edilir ve bu kısım çalgıdan ses çıkmasını sağlayan havanın depolanmasına yarar. Ağızlık tulumu şişirmek için kullanılan, genelde şimşir ağacından bir parçadır. Bazı yörelerde "dudula, bobiş, lülük" adlarıyla da bilinir. Ağızlığın gövdenin iç kısmına gelen tarafında havanın aynı yoldan dışarı çıkmasını engelleyen bir supap sistemi bulunur. Gövde içerisinde depolanan hava bu supaptan dolayı tek yönlü olarak yalnızca nav istikametinde yol alır. Nav, tulumdan ses çıkmasını sağlayan ve genelde ağızlıkla aynı ağaçtan olan parçadır. Şekli "L" harfini andıran navın içerisinde, üstünde ses deliklerinin (perde) bulunduğu ve "analık, çibun, sipsi" gibi adlarla anılan yan yana iki kamış yer alır. Navın derinin iç kısmında kalan tarafında bu kamışların içerisine yerleştirilmiş, yine kamıştan yapılan "dillik"ler bulunur. Havanın dillikler üzerindeki kapaklara çarpmasından oluşan titreşimlerle çalgıdan ses elde edilir. Tulum dillikler vasıtasıyla akort edilir. Navın geniş olan uç kısmına "kepçe" denir. Geleneksel olarak sol (G), la (A) ve si (B) tonlarında tulumlar görülmektedir.

Analık üzerindeki deliklerin sayısı ve bunların işlevleri bakımından farklı tulum örneklerine rastlanır. Meselâ Artvin'de iki tip tulum vardır. Bunların ilkinde analık üzerinde bir yanda değişmeyen beş, diğer yanda üç perde deliği bulunur. İkincisinde analığın bir yanında değişmeyen beş, diğer yanında tek delik vardır, bu tek delik yalnızca dem sesi vermeye yarar.

Hemşin'de çalınan tulumlarda analığın her iki tarafında beşer perde deliği bulunur. Her perde deliğinin ezgi üretimine katkısı göz önüne alınırsa Hemşin'de varlığını sürdüren tulum çeşidinin daha geniş bir icra kapasitesine sahip olduğunu söylemek mümkündür.

Tulum, yapımı ve muhafazası oldukça güç bir çalgıdır. Önü yarılmadan bütün halinde yüzülmüş derinin tulum yapılmak üzere birtakım işlemlerden geçirilmesi gerekir. Bu işlemler Doğu Karadeniz bölgesinde geleneksel usullere göre şöyle yapılır: Önce üzerinde kıllar bulunan derinin iç tarafına mısır unu ve sütten oluşan bir karışım sürülür. Hava sıcaklığı ve nem durumuna göre üç ile beş gün arasında bu şekilde bekletilen deri kıllarını bırakmaya başlar. Bütün kıllar temizlendikten sonra "hasıl" adı verilen, derinin bozulmadan uzun süre kalmasını sağlayan terbiyeleme işlemine geçilir. Deri belirli miktarlarda su, mısır unu, tuz, şap ve yoğurttan meydana gelen bir karışımın içinde birkaç gün bekletilir ve işlemin tamamlanmasının ardından şişirilerek asılır, kurumaya bırakılır. Kuruduktan sonra ağızlık ve nav takılarak çalmaya hazır hale getirilir. Çalgının analık ve gövde kısımlarının özelliğini yitirmeden uzun süre dayanabilmesi için nemden ve aşırı sıcak ortamlardan uzak tutulması gerekir. Uygun şartlarda muhafaza edilen ve bakımı yapılan bir tulumun kullanım ömrü on yıl kadardır. Tulum yapımcılarının ve mahallî icracılarının Karadeniz bölgesinde yoğunlaştığı görülür. Gür bir sesi olduğundan tulum açık havada çalmaya elverişli bir meydan çalgısıdır. Doğu Karadeniz bölümünde horon havaları, yol havaları, divan havaları gibi enstrümantal ya da vokal-enstrümantal nitelikte yöresel ezgiler tulumla icra edilir ve bu çalgıya mahsus bir repertuvar oluşturur. Çift ayak, çinçiva, papilat, Seydioğlu, Hemşin, Yüksek Hemşin, Mamudoğlu, Bakoz, Rize, Samistal, Tumasoğlu, Çarişka, Kaçkar gibi horon havaları tulumla icra edilen ezgilerden birkaçıdır.

Anadolu'nun bazı yörelerinde "tulum zurna", "tulum düdük", "gayda", "guda" (Lazca), "chiboni" (Gürcüce [çiboni]) gibi isimlerle anılan tulumun farklı coğrafyalarda ve kültürlerde birbirinden farklı şekil ve adlarla antik dönemden beri kullanıldığı bilinmektedir. Diğer ülkelerdeki tulum benzeri çalgıların en bilineni İskoçlar'ın kullandığı gaydadır (bagpipe). Ayrıca İspanya'da, Fransa ve İran'ın bazı bölgelerinde, Hindistan'da ve Kuzey Amerika'da örneklerine rastlanılır. Macaristan'da "duda", Yunanistan'da "tsabouna", Makedonya'da "gajde", Bulgaristan'da "gaida", Ermenistan'da

“parakapzuk”, Gürcistan’da “gudastviri” gibi adlarla anılır. Kuzey Anadolu’da icra edilen tulumun Trakya bölgesi, Balkanlar ve İskoçya’da görülen gaydadan en önemli farkı pest sesleri kontrol edebilme özelliğinin bulunmamasıdır. Bu yönüyle tulumun gaydaya göre daha az gelişmiş bir çalgı olduğu söylenebilir.

BİBLİYOGRAFYA

A. Adnan Saygın (Saygun), Rize Artvin ve Kars Havâlisi Türkü, Saz ve Oyunları Hakkında Bazı Malumat, İstanbul 1937, s. 20-21, 45-46; Mahmut Ragıp Gazimihal, Musiki Sözlüğü, İstanbul 1961, s. 257; a.mlf., Türk Nefesli Çalgıları (Türk Ötkü Çalgıları), Ankara 1975, s. 47-49; a.mlf., Türk Halk Oyunları Kataloğu (haz. Nail TanAhmet Çakır), Ankara 1997, II, 76; Muzaffer Sarısözen, Türk Halk Musıkısi Usulleri, Ankara 1962, s. 104; Halil Bedi Yönetken, Derleme Notları, İstanbul 1966, I, 71; L. Picken, Folk Musical Instruments of Turkey, London 1975, s. 528-552; Mehmet Özbek v.dğr., Türk Halk Müziği Çalgıları Bilgisi, Ankara 1989, s. 29; Mehmet Özbek, Türk

Halk Müziği El Kitabı I: Terimler Sözlüğü, Ankara 1998, s. 187-188; Süleyman Şenel, Trabzon Bölgesi Halk Musıkisine Giriş, İstanbul 1994, s. 290-291; Özhan Öztürk, Karadeniz: Ansiklopedik Sözlük, İstanbul 2005, II, 1119-1121; U.-K. Reinhard, Türkiyenin Müziği (trc. Sinemis Sun), Ankara 2007, II, 74-75.

Eray Cömert

TULUMBACI

Osmanlı Devleti'nde asker veya sivil itfaiye neferi için kullanılan unvan.

İtalyanca "tromba" (boru, borazan) kelimesinden gelen tulumba bir tür basit yangın söndürme düzeneği iken zamanla onu kullanan kimselerin unvanı olmuştur. Su pompalarının XV. yüzyılda İtalya'da ortaya çıktığı ve kısa sürede Akdeniz havzasında yaygınlaştığı bilinmektedir. XVII. yüzyılda Osmanlılar'da gemilere dolan suyu tahliye eden bir tulumbacı esnafı mevcuttu. Türkçe'ye bir denizcilik terimi olarak giren tulumbacı, XVIII. yüzyılda yangın söndürmek için kurulan teşkilâtta suyu tahliye eden değil ateşi söndürmek üzere taşıyıp pompalayan zümreyi niteleyen bir anlam kaymasına uğradı; XIX. yüzyılda ise bunun yanı sıra "külhanbeyi, bıçkın, serseri" mânasında da kullanıldı.

Yangınlara tulumbayla müdahale edilmesi XVI ve XVII. yüzyıllarda başta Macaristan ve Fransa olmak üzere Avrupa'da giderek yaygınlaştı. Osmanlılar'da aynı dönemde evlerde çatıya kadar uzanan merdivenlerle su dolu fıçılar bulundurulması ve bunun yasakçılar tarafından kontrolü gibi birtakım önlemler alınmakta, İstanbul'da meydana gelen yangınlar yeniçeri kolluklarındaki neferler, sakalar, baltacılar ve halk tarafından söndürülmekteydi. Osmanlı Devleti'nde yangın söndürme teşkilâtının kurulması ve tulumbanın kullanılması, XVIII. yüzyıl başında donanmayla katıldığı Venedik seferinden (1715) dönüşte ihtida eden ve Fransız asıllı bir mühendis olan Gerçek Dâvud (David) tarafından 1132'de (1720) gerçekleştirildi. Temmuz 1718'deki Tüfenghâne ve ardından Tophane yangınlarında tulumba ile yangına müdahale eden ve hizmeti büyük takdir toplayan Gerçek Dâvud Ağa'yı Sadrazam Nevşehirli Damad İbrâhim Paşa 1720'de Tulumbacı Ocağı'nı (Dergâh-ı Âlî Yeniçerileri Tulumbacı Ocağı) teşkil etmekle görevlendirdi. Dâvud Ağa ölümüne kadar (1733) tulumbacıbaşılık vazifesini yürüttü. Şehzadebaşı semtinde Acemi Oğlanları Kışlası'na yerleştirilen Tulumbacı Ocağı başlangıçta sadece altı zabit ve elli neferden müteşekkildi. Bu sebeple tamirat ve teknik işler cebehâne, tophâne ve tüfenghâne tarafından yapılıyordu. Daha sonra kışlalarda tulumbalar için kuyular açıldığı gibi hortum ve makinelerin tamiri için birtakım alet ve

edevat alınarak bir “kârhâne” (imalâthane/tamirhane) oluşturuldu. Önceleri ocak mevcudunun yetersizliği sebebiyle yangına müdahale ve su tedarikinde sakalardan, yeniçeri ve cebecilerden yararlanıldı. Ardından “mütefennin amele” adıyla nitelikli işçiler/ustalar istihdam edildi.

Tulumbacılar acemi oğlanların sağlam ve çevik (“ayağı koşarlı, uçarlı”) olanlarından seçilirdi. Yangına müdahale esnasında başlarına üzerinde kendilerine ait numara bulunan çorba tasına benzer bakırdan bir miğfer (yangın tası) giyerlerdi. Yangın dışında günlük kıyafetleri sarık, “kartal kanat” denilen kırmızı kaput ve ayakta kırmızı bir yemeniydi, baldırları ise çıplaktı (baldırı çıplak). Yangına müdahale sırasında yaralananlara tazminat ödenir, çalışamayacak derecede zarar görenler ise emekli edilirdi. Tulumbacılık hizmeti başlangıçta sadece Yeniçeri Ocağı’na bağlı bir askerî birlik tarafından görülürken zamanla Topkapı Sarayı’nda ve Tersane’de bostancıbaşıya bağlı birer tulumbacı ocağı kuruldu. 1724’te ocaktaki nefer sayısı artarak 150’ye, 1755’te 461’e ulaştı. XVIII. yüzyıl sonlarında bütün devlet kurumlarında birer tulumbacı takımı teşkil edilince 1804 yılı itibariyle merkezdeki toplam sayıları 531’e yükseldi.

Bir Fransız/Frenk tarafından imal edildiği için “didon” olarak adlandırılan ilk tulumbalar çok hantaldı ve 120 kilodan ağırdı. Taşıma güçlüğü sebebiyle zamanla “didon bozması” denilen daha hafif emme-basma tulumba modelleri geliştirildi. Üstü açık, resimlerle süslenmiş boyalı bir sandık içine yerleştirilen düzeneğin taşınmasını kolaylaştırmak amacıyla dört sırık ve altına yerle temasını engellemek için dört adet çıkıntılı bölüm (tırnak) eklendi. Makinenin çardak kısmı ile tepelik ve deve boynu denilen, hortum takılan ağzı açıkta ve su alıp veren haznesi sandık içindeydi. Tek hazneli ilk tulumbalar yetersiz kaldığından 1737’de Tulumbacıbaşı Ali Sâdık Ağa tarafından iki hazneli (çifte kazganlı) tulumba geliştirildi (BA, Cevdet-Belediye, nr. 123/6135). Bu icat, sadece çeşme bulunan yerlerde kullanılabilmesi ve masraflı oluşu yüzünden yaygınlaşmadı. 1754’te Bostancı Ocağı tulumbacısı Mehmed Ağa, uzun hortumlarıyla bahçe kuyularından su çekip pompalayabilen yeni bir tulumba yaptı. Ancak bu da kuyulara bağımlılık sebebiyle her yangında kullanılamadığından mekanik özellikleri ve boyut bakımından farklı türdeki geleneksel tulumbaların kullanımı sürdü.

İstanbul’un çeşitli semtlerinde yangına müdahaleyi kolaylaştırmak amacıyla bostancı ocaklarından sonra Temmuz 1798’de humbaracı ve lağımcı ocaklarında da itfaiye teşkilâtı kuruldu (BA, Cevdet-Askeriye, nr. 126/5601, 503/23623). Ayrıca küçük yangınlara süratle müdahale için şehrin çeşitli semtlerine kolluklar konuşlandırılırken deniz aşırı yangınlara müdahale için “ateş kayıkları” denen sandallara tulumbalar monte edildi (BA, A. MKT. MHM, nr. 134/70). İstanbul’da yangın gözetlemek üzere ilki 1750’de inşa edilen ve Beyazıt, Galata, Vaniköy’ün arkasında İcadiye’de olmak üzere üç yangın kulesi bulunmaktaydı. Yangın/duman kulelerden görülmüşse gündüz bir kırmızı/sarı bayrak veya iki yana sepet asılırdı. Yangın gece vuku bulursa kırmızı bir fener ve maytap yakılarak İcadiye Kulesi’ne bildirilir, oradan top atılarak bütün İstanbul’a duyurulurdu. Bu amaçla kulelerden davul/kös çalındığı dönemler de olmuştur. Yangın duyurulduktan sonra seraskerlik binasının avlusunda bulunan Harîk Köşkü’nde yangını gözetlemeye memur, “köşklü” (önceleri

dîdebân) adı verilen nöbetçi ulaklar durumu mahalle bekçileri ve tulumbacılara haber verirdi.

Yeniçeri Ocağı’nın 1826’da kaldırılmasının ardından Tulumbacı Ocağı da kaldırıldı. Tıphâne olarak kullanılması kararlaştırılan Tulumbacıbaşı Konağı’nda (BA, HAT, nr. 19308) ve ocakta bulunan tulumbalar seraskerliğe nakledildi (BA, Cevdet-Belediye, nr. 37/1826; Kānunnâme-i Askerî Defteri, I, 57). Kısa süre sonra 2 Ağustos 1826’da büyük Hocapaşa yangını çıkınca tulumbacı ocağının ihyası gündeme geldi. Bu sebeple yeni kurulan Asâkir-i Mansûre’ye bağlı yangıncı taburları teşkil edildi. Tulumbacı kelimesinin yerine “yangıncı”nın tercih edilmesi ilkinin yeniçeriliği ve önceki dönemi hatırlatmasındandı. İtfaiye hizmetlerinin aksamadan yürütülebilmesi amacıyla yangıncılar bir müdüriyet şeklinde yeniden teşkilâtlandırıldı (Eylül 1827). Ayrıca dışarıdan alınan ustalar (hortumcu, çilingir, kancacı, baltacı, borucu vb.) tulumba kârhânesi müdürünün maiyetinde istihdam edildi. Hocapaşa yangını tulumba teşkilâtının süratle ihyasını ve nefer sayısının arttırılmasını zorunlu kıldığından çıkarılan ferman gereği İstanbul halkı her semte, her mahalleye bir tulumba tedarik etti; böylece sonraları çok ün kazanacak olan mahalle tulumbacılığı ortaya çıktı (1868). Bu tulumbalar başlangıçta müslüman mahallelerinde mescidlere, hıristiyan mahallelerinde kiliselere kondu.

Tulumba sandığı sadece basit bir yangın düzeneği değil mahallenin yiğitlik, şeref ve namus sembolü telakki edilirdi. Bir mahallenin tulumbacıları koğuş adı verilen bir kahvehaneyi veya büyükçe bir odayı merkez edinir, sandık ve edevatını buraya koyar, duvarlarına dizlik denilen pantolonlarını ve keçe külâhlarını asarlardı. Bekâr tulumbacılar genellikle toplu halde bu koğuşlarda kalırlardı. Mahalle ihtiyar heyeti tarafından seçilen ve alâmet-i fârikası deri bir kırbaç olan birinci reis âmir konumundaydı. Birinci reis kabiliyetlerine göre sandığın vasıfsız neferleri sayılan uşaklar arasından ikinci reis, fenerci (yol gösterici), borucu (su fışkırtma aksamından sorumlu görevli) ve kökenci/künkçü (hortumcu, borunun hortumdan çıkmamasını sağlamakla görevli) tayin ederdi.

Tulumbacı sandıkları kenarlarındaki sırıklara omuz veren dört kişi tarafından taşınırdı; bu sebeple birbirlerine “omuzdaş” derlerdi. Sandığı taşıyan dört uşak bir takım teşkil ederdi ve nöbetleşe taşınan her sandığın birkaç takımlık efradı bulunurdu. Dört takımlık sandıklar büyük sandık kabul edilirdi. Kendilerine mahsus bir “haaayt” ile başlayan nâralar (meselâ Eyüp tulumbacılarının nârası “hazret-i ziyaretli” idi) ve manilerle yangına gidiş, dönüşte öndeki sandığı geçmek tulumbacılar tarafından büyük bir zafer sayılırdı. Bu rekabet sebebiyle kavgalar eksik olmaz, bazan ölümle biten hesaplaşmalar yaşanırdı. Beledî bir hizmetin ifası yanında bir gösteri de sunan tulumbacıların yangına gidişleri ve dönüşleri halk tarafından büyük ilgiyle izlenirdi. Mahalle tulumbacılığı gönüllü/fahrî yapılan bir kamu hizmetiydi. Buna karşılık devlet tulumbacılara birtakım vergi muafiyetleri sağlayarak bu hizmeti özendirmiştir. Ayrıca tulumbacılar söndürdükleri yangınlardan bahşiş, elbise ve kurbanlık koyun alarak veya semtin belli yerlerinde işportacılık yapma imtiyazıyla geçimlerini temin ederlerdi. Yine bayramlarda klarnet ve darbuka eşliğinde bahşiş toplar, elbise isterlerdi.

1846’da Zaptiye Müşirliği kurulunca tulumbacılık teşkilâtı bu yeni birime bağlandı. Yangınlara süratle müdahale edilebilmesi için İstanbul’un belli yerlerine havuzlar inşa edildi (BA, İ. MSM, nr. 25/673). 1855’te şehremâneti kurulmakla birlikte belediye dairelerinin teşkili ve itfaiye hizmetlerinin bu yeni kuruma devri 1868’i buldu. Ayrıca yangınlara süratli ve etkin müdahale amacıyla her mahalleye bir tulumba tedarik etme şartı

getirilmesiyle mahalle tulumbacılığı daha da yaygınlaştı. Bundan dolayı halk dilinde belediye tulumba teşkilâtına ocak/daire sandığı, ahali tarafından oluşturulanlara ise mahalle sandığı denilmeye başlandı. 1870'teki büyük Beyoğlu yangınından sonra mevcut itfaiye sisteminin Avrupa standartlarında yeniden teşkilâtlandırılması gündeme geldi. Araştırmalar neticesinde en mükemmel sistemin Budapeşte'de olduğuna karar verildi; Macaristan'dan Kont Ödön Szechenyi 1871'deki ilk ziyaretinin ardından 1874'te uzman sıfatıyla İstanbul'a davet edildi. Szechenyi Paşa, ordu bünyesinde ayrı bir tabur halinde eğitilen neferlerden modern bir itfaiye bölüğü yetiştirdi. Yangın yerine karga tulumba gitme usulü terkedilerek iki yahut dört at koşulu tulumba arabaları kullanılmaya başlandı. Zamanla Deniz İtfaiye Birliği'nin (Bahriye Taburu) kurulmasıyla dört tabura ulaşan ve kendilerine üniforma giydirilen itfaiye alayı ve alınan buharlı tulumbalar itfaiye teşkilâtının modernleştirilmesinde önemli adımlar oldu. Bu çerçevede belediye tulumba teşkilâtları yeniden yapılandırılırken mahalle tulumbaları da varlığını sürdürdü. 1885'te tulumbacıların kıyafetinde yeni bir düzenleme yapıldı. Sandık kolu altındaki gösterişli kıyafetler sadeleştirildi. Her sandık için bir yangın rotası, iş başı üniforması, futbol kulüplerinin oyuncularına giydirdiği gibi bir forma belirlendi.

1889'da Tersane'de bahriye efradı ve Bahriye Nezâreti'ne bağlı müstakil bir deniz itfaiye taburu teşkil edildi. Kara itfaiye teşkilâtının dört taburunun seraskerlik dairesiyle üç kışlada (Kasımpaşa Bahriye, Taksim ve Selimiye kışlaları) toplu halde bulunması uzak semtlerde çıkan yangınlara müdahaleyi güçleştirdiğinden 1908'de Meşrutiyet'in ilânından sonra

taburlar bölüklere ayrılarak semt karakollarına dağıtıldı. 1911'de birkaç otomobille motorlu tulumbalar satın alındı. Balkan savaşları ve I. Dünya Savaşı'nda itfaiye bölüklerinin de cepheye sevki zarureti ortaya çıktı. Bu sebeple askerî itfaiye devre dışı kalınca yangın söndürme görevi belediye ve mahalle sandıklarına kaldı. Bu durum itfaiye hizmetlerinin askeriyeden belediyeye devrini gündeme getirdi. Neticede itfaiye hizmetleri 1923'te İstanbul valisi ve şehremini Haydar Bey zamanında belediyeye devredildi. Mahalle tulumbacılığı Ağustos 1924'te yasaklandı, atlı ve kırbalı sakalarla birlikte tarihe karıştı. İtfaiyecileri çağdaş meslekî teknik ve pratik bilgilerle donatmak için 1937'de Saraçhane'de bir itfaiye okulu açıldı.

Tulumbacılık, bir yangın söndürme işinden ziyade özellikle İstanbul'da gündelik yaşamın ve folklorun önemli unsurlarından biriydi. Tulumba takımlarının isimleri de ilginçti: Toygartepeliler, Çengelköy Türkleri, Hasköy Mûsevîleri, Kazlıçeşmeliler vb. İstanbul gençleri ve özellikle ayak takımından gençler arasında tulumbacılık bir sevda halini alınca pazı kuvveti, pençe ve koşarlı ayak iddiaları başladı ve bir mahallenin tulumba sandığı semt sakinlerinin yiğitlik, şeref ve namusunun timsali oldu. Sadece çevik ve gözü kara tipler olarak değil aynı zamanda semâi, mani ve destan okumakla da ün salan tulumbacılar XIX. yüzyıl İstanbul hayatının önemli tiplerinden biriydi. Çoğunluğu yetimhanelerden ve bekâr odalarından yetişen bu insanlar kendilerinden esirgenmiş hayatı elde etme ideali peşinde koşar, sonuçta kaybeden de kazanan da efsaneye dönüşürdü. Tulumbacılık aslında bir tür şehir kabadayılığıydı. Mintanları, rütbe alâmetleri, kahvehane ve koğuş muhabbetleri, keçe külâh, yalın ayak ve dizlik fanila şahbazlığı, pırpırlığı ile zamanın gençlerini sarmış bir heves halini almıştı. Bazı tulumbacıların kanunsuz işlere karıştıkları, gayri ahlâkî bir hayat tarzı içinde oldukları da belirtilmiştir. Aralarında kavganın eksik olmadığı tulumbacılar kendilerine has bir argo ile konuşurlardı. Çoğu edep dışı bu tür konuşmalar tulumbacı ağzı şeklinde anılırdı. Genelde tulumbacı tiplemesi, ayyaş, serseri ve küfürbaz şeklinde takdim edilirdi. Tavırları ve kıyafetleriyle İstanbul'un en renkli zümrelerinden biri olan tulumbacılar, İtalyan ressamları Preziosi ve Fausto Zonaro tarafından resmedilmiştir. Edebiyatta ise Nâbizâde Nâzım'ın Zehra (İstanbul 1954) ve Sermet Muhtar Alus'un Onikiler (İstanbul 1999) adlı romanlarının kahramanları yine tulumbacılardır.

BİBLİYOGRAFYA

Râşid, Târih, IV, 387-388; V, 18-20; Çelebizâde Âsım, Târih, İstanbul 1282, s. 255-257; Lutfî, Târih, I, 251, 282; Osman Nuri Ergin, Mecelle-i Umûr-ı Belediye (İstanbul 1330-38), İstanbul 1995, II, 1077-1097; III, 1119-1255; a.mlf., "Tulumbacılar", İstanbul İçin Şehrengiz, İstanbul 1991, s. 113-117; a.mlf., "İstanbul İtfaiyesi", İstanbul Belediye Mecmuası, sy. 51, İstanbul 1928, s. 140-165; Uzunçarşılı, Kapukulu Ocakları, I, 82-86; Tahir Alangu,

Çalgılı Kahvelerde Külhanbey Edebiyatı ve Numuneleri, İstanbul 1943; M. Halit Bayrı, İstanbul Folkloru, İstanbul 1947, s. 22-33; İtfaiye Tarihçesi ve İstatistiği 1714-1948, İstanbul 1948; Reşat Ekrem Koçu, İstanbul Tulumbacıları: Yangın Var, İstanbul 1981; İ. Hakkı Soyyanmaz, Tulumbacılar ve Edirne Tulumbacıları, Edirne 2002; Sermet Muhtar Alus, "Eski Tulumbacılar", YM, sy. 13 (1939), s. 27-28; Enver Behnan Şapolyo, "Tulumba Teşkilâtı: Gerçek Davut", İller ve Belediyeler Dergisi, X/112, Ankara 1955, s. 101-105; Mehmet Tarcan, "Batı Devletlerinde ve Bizde İtfaiye Teşkilatı", İdare Dergisi, sy. 279, Ankara 1962, s. 67-83; M. Herterich, "İtfaiye Pompalarının Tarihçesi: El Tulumbasından Türbinli Pompaya" (trc. Şefik Okday), Mühendis ve Makina, XI/130, Ankara 1968, s. 325-331, 338; İhsan Birinci, "İtfaiye Teşkilatımızın Tarihçesi", İller ve Belediyeler Dergisi, sy. 277, Ankara 1968, s. 550-552; a.mlf., "Tulumbacılar", Mesleki ve Teknik Öğretim, sy. 203, Ankara 1970, s. 22-23; A. Süheyl Ünver, "Bizde İlk Fennî Tulumbayı Kuran Dâvud Gerçek", Hayat Tarih Mecmuası, IX/2, İstanbul 1973, s. 8-10; Aliye Önay, "Türkiye'de İlk İtfaiye Teşkilâtı", a.e., XIII/5 (1977), s. 63-67; Turgut Kut, "Ülkemizde Yangın Tulumbasını İlk Kez İmal Eden Gerçek Davud'un ve Bazı Tulumbacıların Mezar Taşları", TD, XXXII (1979), s. 771-788; Uğur Göktaş, "Kartpostallarda Tulumbacılar", İlgi, sy. 51, İstanbul 1987, s. 30-32; a.mlf., "Tulumbacılık", DBİst.A, VII, 301-303; Mehmet Arslan, "Tulumbacı Nârâları", Türk Dünyası Tarih Dergisi, sy. 58, İstanbul 1991, s. 46-47; a.mlf., "Osmanlı Saray Şenliklerinde Tulumbacılar", a.e., sy. 63 (1992), s. 41-49; Mehmet Ergün, "Külhanbey-Tulumbacı Destanları", Toplumsal Tarih, XV/86, İstanbul 2001, s. 4-12; Hüseyin Özgür-Sedat Azaklı, "Osmanlıda Yangınlar ve İtfaiye Hizmetleri", Gazi Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi, III/1, Ankara 2001, s. 153-172; Erkan Tural, "Türkiye, Hollanda, İngiltere ve Amerika'da Modern İtfaiye Teşkilatının Kuruluşu ve Harik (Yangın) Nizamnameleri", Çağdaş Yerel Yönetimler, XIII/1, Ankara 2004, s. 67-91; Kemalettin Kuzucu, "Széchenyi Paşa ve Osmanlı İtfaiyesinin Modernleştirilmesi (1874-1922)", Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi, sy. 14, İstanbul 2006, s. 31-52; Abdurrahman Kılıç, "Tulumbacı Ağzı", Yangın ve Güvenlik, sy. 125 (2009), s. 8-10; Cengiz Orhonlu, "Tulumbacı", İA, XII/2, s. 50-54; Stefanos Yerasimos, "Ṭulumbad̲j̲i", EI² (İng.), X, 616; "Gerçek Davud Ağa", İst.A, VIII, 4287-4289; M. Sabri Koz, "Tulumbacı Destanları", DBİst.A, VII, 301.

Yüksel Çelik

TUMANBAY

(bk. TOMANBAY).

TU‘ME

(الطعمة)

İhtiyaç sahiplerine ve devlet görevlilerine mülkiyeti devlete ait yerlerden ayrılan tahsisat.

Sözlükte “doymak” anlamındaki ta‘m (ta‘âm) kökünden türeyen tu‘me “yiyecek nesne, lutuf, ikram ve ziyafet” gibi anlamlara gelir. Terim olarak Hz. Peygamber’in hanımlarından başlamak suretiyle bazı ihtiyaç sahiplerine ve devlet görevlilerine devlete ait yerlerden belli miktarda gıda tahsisi yapılmasını ifade eder. İbn Abbas’ın rivayet ettiği bir hadiste Resûl-i Ekrem’in fıtır sadakasını oruç tutanların gereksiz ve çirkin sözlerinin bir kefâreti ve yoksullar için bir tu‘me yaptığı belirtilmektedir (Ebû Dâvûd, “Zekât”, 18; İbn Mâce, “Zekât”, 21). Sahâbeden Ebû Katâde’nin hac yolunda iken avladığı yabani eşek etinden o sırada ihramlı olanların yiyip yiyemeyeceği hususu kendisine sorulduğunda Resûlullah onun Allah’ın kendilerine yedirdiği bir tu‘me olduğunu söylemiştir (Buhârî, “Cihâd”, 88; Müslim, “Ḥac”, 57).

Terim anlamıyla tu‘menin ilk defa Hz. Peygamber’in Hayber arazisindeki uygulamasında ortaya çıktığı söylenebilir. Burada Ketîbe denilen kale arazisinin beşte birinden ve Fedek’in yarısından Resûl-i Ekrem ve yakınlarının aldığı paylara bazı kaynaklarda tu‘me adı verilmiştir (İbn Hişâm, III, 363-364; İbn Şebbe, I, 211). Ancak Ali b. Muhammed el-Huzâî, Taberî’ye dayanarak 4 (625) yılında ele geçirilen Nadîroğulları yurduna değinirken bu yerin Resûlullah’a ve ailesine ihtiyaçları kadar yiyecek sağlamaları amacıyla tu‘me şeklinde verildiğini, onların da bundan artanı müslümanların güçlenmesi için harcadıklarını kaydeder (Taḫrîc, s. 530, 803; ayrıca bk. Semhûdî, II, 155).

Ganimet ve fey hukukuna uygun biçimde gerek Hz. Peygamber’in şahsına kalan yerler gerekse hanımlarına ayrılan paylar hayatta kaldıkları sürece kendilerine ait olmuş, onlardan sonra bu yerler ve elde edilen gelirler bütün müslümanlar için vakıf (sadaka) haline getirilmiştir. Resûl-i Ekrem bir

hadisinde Allah'ın peygambere bir tu'me vermesi durumunda bunun ondan sonra idareyi ele alanın emri altına gireceğini diğer bir hadiste ise kendisini kastederek nebînin bıraktığı bütün malların -ehline tu'me şeklinde yedirdikleri ve giydirdikleri hariç- sadaka kabul edildiğini ve peygamberlere mirasçı olunamayacağını

ifade etmiştir (Ebû Dâvûd, "Ḫarâc", 18-19; Müsned, I, 4). Resûlullah ve hanımları da yaşadıkları sürece en azıyla yetinip kalanını sadaka olarak dağıtmışlar veya cihad yolunda harcamışlardır.

Hz. Peygamber zamanında tu'melerin bazı antlaşmalarda, sosyal güvenlik çerçevesinde zaruri ihtiyaçların ve özellikle gıda ihtiyaçlarının karşılanması yanında siyasal bir boyut kazandığı da olmuştur. Hadramut'tan bir heyetin Medine'ye gelip müslüman olması üzerine Resûl-i Ekrem'in o bölgenin meliki olan Vâil'e bir mektup yazdırarak öşür ödemesi şartıyla sahip bulunduğu arazileri kendisine bırakacağını söylediği, heyet içinde rahatsızlıkları olduğu anlaşılan Mıhves adında birine Hadramut'un zekât (öşür) gelirlerinden belli bir tu'me ayırdığı, Mekke'nin fethinden sonra Hemdân kabilesinin temsilcisi Kays b. Mâlik'in, kabilesinin Müslümanlığı benimsemesini sağlaması dolayısıyla kendisine 300 "farak"lık (Yemen'de kullanılan bir ölçü) bir tu'me tahsis ettiği bilinmektedir (İbn Sa'd, II, 104, 112-113). Tu'me sadece müslümanlara mahsus değildi. Nitekim Hz. Peygamber, Medine'de yaşayan yahudi Ureyz kabilesine her hasat mevsiminde hububat ve hurmadan tu'me vermiştir (Hamîdullah, el-Ves̱âʾiḳu's-siyâsiyye, s. 98).

Tu'me uygulamasının asıl şeklini devam ettirmekle beraber siyasal amaçlar için kullanıldığı da görülür. Muâviye b. Ebû Süfyân, kendisine biat etmesi karşılığında Mısır ve Mağrib'i bu eyaletlerin valisi Amr b. Âs'a tu'me olarak bırakmıştır. Aralarındaki şartnâmeye göre buralardaki askerlerin maaşları ve eyaletin ihtiyaçları karşılandıktan sonra artan gelirler beytülmâle gönderilmeyip Amr'a ait olacaktı (Ya'kūbî, II, 197; el-Kindî, s. 31). II. Yezîd de veliahtlıktan çekilmesi için el-Cezîre bölgesini kardeşi Hişâm'a teklif etmişti (Ya'kūbî, III, 55). Tu'meler mülk şeklinde yahut işletme olarak verilen iktâlardan ayrı bir statüye sahiptir. Hayat boyunca tahsis edilen tu'me kişinin ölümü halinde tekrar devlete döner; iktâlarda ise onun mirasçılarına intikal eder. Bir yeri tu'me şeklinde işleyen kimsenin

oranın öşrünü vermekle mükellef tutulduğunu kaydeden Hârizmî tu‘meyi haraç divanı terimleri arasında zikreder (Mefâtîḥu’l-ʿulûm, s. 86). Tu‘melerin bir nevi içtimaî güvence kurumu halinde önemli işlevler yerine getirdiği söylenebilir. Kurumun bu adla ne zamana kadar devam ettiği bilinmemektedir. Osmanlılar döneminde bazı kişilere maaşları yanında arpalık adıyla verilen tahsisat mahiyetleri itibariyle tu‘meye benzetilebilir.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, I, 4; II, 182, 224; Ebû Dâvûd, “Menâsik”, 95-96, “Diyât”, 7; Ebû Yûsuf, Kitâbü’l-Ḫarâc, Kahire 1397, s. 96-97; İbn Hişâm, es-Sîre, III, 363-367; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, II, 104, 112-113; VIII, 127; İbn Şebbe, Târîḫu’l-Medîneti’l-münevvere, I, 211; Ya‘kūbî, Târîḫ, Necef 1358/1939, II, 197; III, 55; Kudâme b. Ca‘fer, Kitâbü’l-Ḫarâc, Köprülü Ktp., nr. 1076, vr. 86a-b; Kindî, el-Vülât ve’l-ḳuḍât (Guest), s. 31; Muhammed b. Ahmed el-Hârizmî, Mefâtîḥu’l-ʿulûm (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), Beyrut 1409/1989, s. 86; Ali b. Muhammed el-Huzâî, Taḫrîcü’d-delâlâti’s-semʿiyye (nşr. Ahmed M. Ebû Selâme), Kahire 1401/1981, s. 530, 803; Semhûdî, Vefâʾü’l-vefâ bî-aḫbâri dâri’l-Muṣṭafâ, Kahire 1326, II, 155; Hamîdullah, İslâm Peygamberi (Tuğ), I, 589; II, 914, 986; a.mlf., el-Ves̱âʾiḳu’s-siyâsiyye, Beyrut 1405/1985, s. 98; Celal Yeniçeri, İslâmda Devlet Bütçesi, İstanbul 1984, s. 391 vd.

Celâl Yeniçeri

TÛMENÎ

(التومني)

Ebû Muâz et-Tûmenî (ö. II./VIII. yüzyılın sonları)

Mürcie’ye bağlı Tûmeniyye kolunun kurucusu

(bk. MÜRCİE).

TÛMENİYYE

(التومنيّة)

Mürcie âlimlerinden Ebû Muâz et-Tûmenî’nin görüşlerini benimseyenlere verilen ad

(bk. MÜRCİE).

TUNA

Avrupa'yı batıdan doğuya doğru aşarak Karadeniz'e dökülen nehir.

Latince Danubius, Yunanca Istros, Geto-Dakça Donaris, Romence Dunãrea, Slavca Dunav, Macarca Duna, Almanca Donau, Fransızca ve İngilizce Danube şeklinde adlandırılmakta olup Türkler tarafından Tuna adıyla anılmıştır. Avrupa'nın Volga'dan sonra en uzun nehridir (2860 km.). Almanya'da Karaorman'dan (Schwarzwald) doğar. Ardından Avusturya, Slovakya, Macaristan, Sırbistan, Hırvatistan, Bulgaristan, Romanya, Moldova Cumhuriyeti ve Ukrayna'dan çoğu defa bu ülkelerin sınır hattını oluşturacak biçimde geçer ve Romanya'daki Chilia (Kili), Sfantul Gheorghe (Hızırilyas) ve Sulına ağızlarından Karadeniz'e dökülür. Yatağında daima bol su bulunur ve akış rejimi farklı kesimlerinde farklılıklar gösterir (karmaşık rejim): Yukarı kesiminde Alp rejimi (buzul sularıyla beslenme), aşağı kesimlerinde Doğu Avrupa rejimi (kar sularıyla beslenme) görülür. Nehrin 300'ü aşkın kolu vardır (İnn, Morava, Drava, Sava, Tisa, Jiu, Olt, Argeş, Prut vb.). Başlıca liman/iskelesi Ulm, Linz, Viyana, Bratislava, Budapeşte, Belgrad, Giurgiu (Yergöğü), Braila (İbrâil), Galati ve Tulça'dır (Tulcea). TunaKaradeniz (1984) ve RheinMainTuna (1992) kanalları sayesinde Kuzey deniziyle Karadeniz arasındaki mesafe (3500 km.) tamamen gemi trafiğine açıktır. 1985'te Yugoslavya ile Romanya arasındaki iş birliğiyle Portile de Fier (Terdap/Girdap, Demirkapı) bölgesinde Avrupa'nın en büyük hidrosantral sistemi inşa edilmiş, bunun sonucunda eski Türk Adakalesi sular altında kalmıştır. Tuna'nın sert geçen kış aylarında bazı bölgelerde donduğu bilinmektedir. Bu sert kışlardan sonra çözülen buzların İstanbul Boğazı'na kadar ulaştığı da olur (en son 1954 kışında).

Tuna tarih boyunca devletler arası siyasal ilişkilerde, sosyal ve ekonomik etkinliklerde önemli bir su yolu olarak belirleyici rol oynamıştır. İslâm coğrafyacıları Tuna hakkında bilgi vermişlerse de buraya doğrudan ulaşan ve doğu havzasında hâkimiyet kuran ilk müslüman devlet Osmanlılar'dır. Balkanlar'a yönelen Osmanlı siyaseti genelde önemli su ve kara yollarına sahip olmak üzerine kurulmuş, bu çerçevede Tuna daima önemli bir hedef

haline gelmiştir. Tuna'ya yönelen ilk Osmanlı akınları Yıldırım Bayezid döneminde başladı. 1393'te Osmanlılar, Bulgar Tırnova ve 1396'da Bulgar Vidin çarlıklarına son vererek Tuna nehrine ulaştılar. İkinci tarihte Haçlı birlikleriyle Tuna'ya bakan önemli bir askerî üs olan Niğbolu önlerindeki savaş bu hâkimiyeti perçinledi. 1419-1420 yıllarında Aşağı Tuna'nın en kuvvetli kaleleri (Giurgiu/Yergöğü, Turnu/Holovnik/Kule vb.) Osmanlılar'ın eline geçti. Bu arada Dobruca Tunası üzerinde Osmanlı hâkimiyeti tesis edildi, 1420'de bir Osmanlı filosu Tuna ağzındaki Chilia Kalesi'ni kuşattı. Ardından Dinyester (Turla) suyu ağzında ve Karadeniz kıyısında bulunan Boğdan Cetatea Albã (Akkirman) Kalesi'ne saldırı düzenlendi. Böylece Tuna ile Karadeniz arasındaki bağlantıya özel bir önem veren Osmanlı siyasî anlayışı tam anlamıyla ortaya çıkmış oldu. Türkler'i Balkanlar'dan çıkarmak isteyen Macarlar'ın liderliğindeki birleşik hıristiyan ordusu Tuna boyunca

ilerleyerek Varna'ya ulaştı ve 1444'te burada II. Murad tarafından durduruldu. Bu durum Osmanlılar'ın Tuna'nın bu kesimine daha çok dikkat etmelerine yol açtı. 1453'te İstanbul'un fethinden sonra Tuna ve Karadeniz istikametinde Osmanlı ilerlemesinde yeni bir döneme girildi. Bir taraftan Kırım yarımadasındaki çok önemli Ceneviz kalesi ve ticaret merkezi ele geçirilirken 1456'da Fâtih Sultan Mehmed Avrupa kapısı, Macar Krallığı'nın kapısı sayılan ve Tuna üzerinde önemli bir merkez olan Belgrad Kalesi'ni kuşattı, ancak başarı sağlayamadı. Buna rağmen 1484'te Boğdan Prensliği'ne ait önemli stratejik ve ticarî merkezlerden Tuna mansabındaki Kili Kalesi, ayrıca Akkirman Kalesi, II. Bayezid tarafından fethedildi. Böylece Kili ve Akkirman'ın katılmasıyla Osmanlı başşehri İstanbul'un güvenliği ve iaşesi için fevkalâde önem taşıyan Karadeniz'de ve Tuna mansabında Osmanlı kontrolü tam anlamıyla kurulmuş oldu. Büyük gelir getiren Boğdan yolu Osmanlılar'ın eline geçti; kuzeyden gelip Tuna'ya ulaşan ve oradan Balkanlar'a inen ticaret yolu üzerinde denetim tesis edildi. Daha önce bir uç durumundaki Dobruca bölgesi artık Osmanlı iç vilâyeti haline geldi. Stratejik açıdan Macaristan ve Polonya krallıkları için bir koruma seddi sayılan Boğdan Prensliği, Osmanlı hâkimiyetini kabul etmek mecburiyetinde kaldı. Yine daha önce Tuna kalelerini kaybettiğinden Eflak Prensliği de Osmanlı yüksek egemenliğini benimsemişti. 1521'de Kanûnî Sultan Süleyman tarafından Belgrad'ın fethi Tuna havzasının kontrolü açısından bir dönüm noktası teşkil etti. 1526'da Kanûnî, Mohaç

Savaşı ile Macar Krallığı'na son verdiği gibi 1529'da kendisine bağlı vasal bir statüde tuttuğu Budin merkezli küçük Macar Krallığı'nı korumak amacıyla Tuna'yı takiben Viyana önlerine kadar ilerledi. 1541'de Macar Krallığı'nın başşehri ve Orta Tuna'nın en önemli stratejik noktası olan Budin (Buda) Kalesi ve şehri Osmanlılar tarafından kurulan eyaletin merkezi haline geldi. 1538-1540 yıllarında Aşağı Tuna'nın en önemli liman şehri sayılan Eflak'a ait Braila de (İbrâil) Osmanlılar'ın eline geçmiş bulunuyordu. Sonunda Budin'den Karadeniz'e kadar Tuna havzası tamamen Osmanlı idaresi altına alındı ve XVI. yüzyılın ortalarında Tuna nehri artık bir Osmanlı su yolu oldu. 1538'de Boğdan seferi neticesinde bu vasal prensliğin güneydoğu kısmının yanı Tighina (Bender) Kalesi dahil Bucak'ın Osmanlı Devleti'ne katılmasıyla Kırım Tatar atlılarına Bahçesaray ile Budin arasında bir koridor açılmıştı. Böylece Tuna su yolu Tatar askerî kara yoluyla kuvvetlendirildi.

Bugün olduğu gibi orta ve yeni çağlarda da Tuna nehri Avrupa'nın en önemli su yoluydu. Orta Avrupa'yı Balkanlar'a, bunları da Karadeniz ve Akdeniz ülkelerine bağlamaktaydı. Osmanlı kaynaklarında "orta kol" ve Balkan kaynaklarında Carski Drum (imparator yolu) denilen İstanbul-Sofya-Niş-Belgrad-Budin-Viyana yolu Tuna nehriyle hem Belgrad'da hem Budin'de hem Viyana'da karşılaşıyordu. Osmanlı topraklarında yer alan Belgrad ve Budin çok önemli ticarî-askerî noktalardı. Aşağı Tuna'ya Karpat yolları (Sibiu/Hermannstadt-Tuna, Brasov/Kronstadt-Tuna vb.), Ialomita (Braila) yolu, Boğdan (Moldova) yolu,Tatar yolu inerdi. Ayrıca Tuna'nın kuzeyi ve güneyindeki ülkeler arasında sıkı ticarî ilişkiler vardı. Nisan 1520 tarihli bir Osmanlı belgesine göre Trabzon, Kefe, Sinop, Samsun, İstanbul ve diğer yerlerden yetmiş seksen Karadeniz gemisi Tuna yoluyla Eflak Prensliği'nin en büyük liman şehri Braila şehrine ulaşıyordu. Osmanlılar, Tuna iskeleleri gümrük gelirlerini Roma-Bizans devirlerinde olduğu gibi bir araya getirip bir ünite teşkil ettiler ve bu amaçla 1583'te Tuna defterdarlığını kurdular. Osmanlı Devleti'nin dördüncü defterdarlığı olan bu yeni müessese Vidin'den Karadeniz'e, Varna'dan Özü'ye (Oçakof) kadar Tuna iskeleleri gümrük ve adı geçen Tuna ve Karadeniz bölgelerinin resmî vergileriyle ilgili muâmelâta bakardı.

Osmanlı döneminde XVI-XVII. yüzyıllarda kaptanlık denilen bir askerî teşkilât oluşturulmuştu. Aslında Tuna'nın tek bir Osmanlı kaptanlığı yoktu;

askerî açıdan üç kaptanlık mevcuttu ve bunlar beylerbeyilere tâbiydi: Buda kaptanlığı Buda beylerbeyi, Semendire kaptanlığı ya Rumeli beylerbeyi ya da (Demirkapı/Portile de Fier kısmı için) Tımışvar beylerbeyi, Aşağı Tuna kaptanlığı Silistre-Özü beylerbeyinin emri altındaydı. Ayrıca Demirkapı'dan Karadeniz'e kadar Tuna'nın muhafazasında Eflak ve Boğdan voyvodaları görevliydi. 7 Cemâziyelâhir 1027'de (1 Haziran 1618) Eflak voyvodasına gönderilen hükme göre "haydut eşkıyası"na karşı "Tuna'yı bir hoşça hıfz ettirip bir ferdi Tuna'yı geçirmekten zapteyleyesin" şeklinde emir yollandığı dikkati çeker (BA, MD, nr. 82, hk. 228). Yine Zilkade 1108 ortalarında (1-10 Haziran 1697) Eflak voyvodasına gönderilen emirde, Eflak memleketi hududuyla Tuna yalılarında haydutların dolaşmamalarının temini, mîrî ve tüccar sefinelerinin vesair gelip geçenlerin Demirkapı ve İrşova'ya varıncaya kadar emniyetlerinin sağlanması tembih edilmişti (BA, MD, nr. 112, s. 17).

Askerî bakımdan Tuna'nın önemi Osmanlılar için fevkalâde büyüktü. Avusturyalılar, Macarlar, Erdelliler, Eflaklılar, Boğdanlılar, Polonyalılar ve Kazaklar'a karşı yapılan seferler sırasında asker, ağır silâh ve toplar, erzak ve diğer harp levazımı gemilerle Tuna'dan sevkedilirdi. Bu yol kara yolundan çok daha emindi ve kısa zamanda katediliyordu. 1554'te Habsburg imparatorunun büyük elçisi Busbecq, Viyana BudinBelgradİstanbul yolculuğunu anlatırken ilk mektubunda (1555) Budin'den Tuna üzerinde bekleyen gemilere bindiğini, nehirden aşağıya Belgrad'a doğru yola çıktığını, çünkü karadan Belgrad'a gitmenin özellikle bu kadar çok eşya ile en az on iki gün süreceğini, ayrıca eşkıyanın hücumundan korunduğunu ve yolculuğun yalnız beş gün sürdüğünü yazar. Aslında Osmanlılar'ın Tuna'da öteden beri filoları vardı. 1442'de János Hunyadi ile (Yanko) savaşlar zamanında Osmanlılar'ın Tuna üzerinde 80-100 civarında hafif savaş gemisi mevcuttu. 28 Cemâziyelâhir 975 (30 Aralık 1567) tarihli hükme göre Tuna için 100 parça geminin hazır olması emredilmiş, 1568 ilkbaharında elli altmış gemi Tuna'nın korunması için hazırlanmıştı (BA, MD,

nr. 7, hk. 643). 1595'te isyan eden Eflak Voyvodası Mihai Viteazula'ya karşı ilk defa Sadrazam ve Serdârıekrem Ferhad Paşa'nın 27 Nisan hareketinden evvel top ve diğer mühimmat Varna ve Tuna üzerinden on kadırgayla gönderilmişti. Yeni sadrazam ve Serdârıekrem Koca Sinan

Paşa'nın 18 Temmuz 1595'te İstanbul'dan hareketinden önce top ve mühimmatla dolu yedi kadırga daha Karadeniz ve Tuna yoluyla sevkedilmiş, bunlar 19 Ağustos'ta Rusçuk'a ulaşmıştı. Anlaşıldığına göre Tuna filosuna ait gemiler ve çeşitleri zamana ve sefer ihtiyacına göre değişiyordu.

Tuna'da rastlanan gemilerin türleri diğer nehir ve denizlerdekilerle aynı idi (kadırga, baştarda, kalyon, kalayta, şayka). Fâtih Sultan Mehmed'in hekimi İtalyan Angiolello'ya göre Tuna'yı geçerken Osmanlılar büyük şayka kullanmıştı. Silistre, Vidin ve diğer Tuna liman şehirlerinde mevcut büyük şaykaların her biri on dört at alacak genişlikteydi. XVI. yüzyıldaki kayıtlara göre Tuna şaykaları 2,70 m. yüksekliğinde, 3,60 m. genişliğinde ve 7,20 m. uzunluğundaydı. 1595 Eflak seferi esnasında Tuna üzerinde Rusçuk-Giurgiu arasındaki köprünün inşa edilmesi için yetmiş şayka kullanıldığına dair kayıtlar vardır. XVI-XVII. yüzyıllarda Tuna'da en büyük Osmanlı tersanesi Rusçuk'ta bulunuyordu. Fakat zamanla gemilerin tamiratı ve yeni yapımı hemen hemen bütün Tuna büyük liman şehirlerinde gerçekleştiriliyordu. Niğbolu ve Vidin'de, İbrâil ve Yergöğü'nde, Galati/Kalas'ta, Belgrad'da ve Budin'de Osmanlı tersaneleri vardı.

1683'teki Viyana bozgununun ardından karşı hücuma geçen Avusturyalılar 1686'da Budin'i ve Peşte'yi aldılar. Diğer taraftan Kırım Hanlığı'nı ilhakı üzerine Rusya da Aşağı Tuna'ya inmeye başladı. Bunu Batılı büyük devletlerin, İngiltere ve Fransa'nın ticarî faaliyetleri takip etti. Tuna artık bir uluslar arası nehir vasfı kazanmıştı. Bu özellikleri dolayısıyla Kırım harbinden sonra toplanan Paris Kongresi (1856) Tuna hakkında da karar veren bir merci oldu. Avrupa Tuna Komisyonu kuruldu. Artık Osmanlılar'ın Tuna ile olan bağı zayıflıyordu. Buna karşılık Osmanlılar Vidin ve Silistre vilâyetlerini yeniden düzenlediler; 1864'te Vidin, Silistre ve Niş vilâyetleri birleştirilip merkezi Rusçuk olan Tuna vilâyeti kuruldu; valiliğine de Midhat Paşa tayin edildi. Midhat Paşa vilâyette ıslahat yaparak bölgedeki Osmanlı idaresini sağlamlaştırmaya çalıştı. Sultan Abdülaziz, Avrupa seyahatinden dönüşte Viyana'dan itibaren Tuna yoluyla Budapeşte'ye geldi ve Tuna Valisi Midhat Paşa tarafından burada karşılandı. Ardından Vidin'e hareket edip Osmanlı sınırlarına girdi, Rusçuk'tan trene binerek Varna'ya ulaştı, buradan gemiyle İstanbul'a döndü. 1877-1878 Osmanlı-Rus savaşları Tuna'ya askerî bir nitelik

kazandırdı. Berlin Antlaşması bu kesimde Osmanlı idaresine son verdi. Tuna edebiyata da konu olmuş, yapılan seyahatlerle ilgili bir literatür oluşmuştur. Bugün Avusturya ve Romanya'nın tekliflerine göre Avrupa Birliği Büyük Tuna Projesi'ne önem vermektedir. 8 Kasım 2010 tarihinde toplanan Tuna zirvesine sekiz asıl Tuna ülkesi, altı Tuna komşusu ve Polonya katılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Archivio di Stato di Venezia, Collegio V (Secreta), Relazioni, Busta 6, s. 132-133; Calatori straini despre Țarile Romane (ed. M. Holban v.dğr.), Bucureşti 1968-71, I, 133; III, 527; O. G. de Busbecg, Türk Mektupları (trc. H. Cahit Yalçın), İstanbul 1939, s. 24-25; Selânikî, Târih (İpşirli), I, 398; Osman Nuri Peremeci, Tuna Boyu Tarihi, İstanbul 1942; Besim Darkot, Avrupa Coğrafyası, İstanbul 1962, s. 67-68; Tahsin Gemil, Relatiile Tarilor Române cu Poarta otomana în documente turceşti (1601-1712), Bucureşti 1984, s. 444-445; Nihat Karaer, Paris, Londra, Viyana: Abdülaziz'in Avrupa Seyahati, Ankara 2003, s. 134-142; Irène Beldiceanu-Steinherr-Nicoara Beldiceanu, "Actes du règne de Selim I. concernant quelques échelles danubiennes de Valachie, de Bulgarie et de Dobroudja", SOF, XXIII (1964), s. 105-107; Mihai Maxim, "Tuna-i âmire, l'organisation financière et militaire du Danube ottoman aux XVIe et XVIIe siècles à la lumière de documents ottomans inédits", Romano-Turcica, I, Istanbul 2003, s. 75-82; B. Lory, "Tuna", EI² (Fr.), X, 670-671; Miroslav Popović, "Dunav", Enciklopedija Jugoslavije, Zagreb 1958, III, 171-176; Vojislav Vučković, "Dunavska Konfederacija", a.e., III, 176-177; Miroslav Stepančić, "Dunavske Flotile", a.e., III, 177-178.

Mıhaı Maxım

TUNA, Osman Nedim

(1923-2001)

Türk dili âlimi.

1 Ocak 1923'te Düzce'de doğdu. Adana'da başladığı ilk öğrenimini İzmit'te tamamladı. Tekel'de çalışan babasının İstanbul'a tayiniyle Kabataş Erkek Lisesi'nden mezun oldu. 1941'de İstanbul Üniversitesi Fen Fakültesi Kimya Mühendisliği Bölümü'ne kaydoldu. Bir gün tesadüfen girdiği Reşit Rahmeti Arat'ın dersini çok ilginç bulduğundan Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü'ne geçti ve burayı 1945 yılında bitirdi. 1950'de askerlik görevinin ardından 1952 yılı sonunda haritacılık mesleğine girdi. 1952-1954 yıllarında Bayındırlık Bakanlığı Devlet Su İşleri altıncı bölgede (Adana) önce topograflık ve ardından etüt plan şefliği görevlerinde bulundu. Daha sonra Bayındırlık Bakanlığı Harita Dairesi'ne uzman tayin edildi. 1958-1959'da Sanayi Bakanlığı Maden Tetkik Arama Genel Müdürlüğü Harita Bölümü'ne alındı.

1959-1960'ta Türk Dil Kurumu gramer kolunda Eski Türkçe uzmanı olarak çalıştı. 1961-1962 yıllarında Abidin İtil ve Ahmet Temir ile beraber Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü'nü kurmakla görevlendirildi ve enstitünün ikinci başkanlığına seçildi. 1962'de Fulbright bursu ile Amerika'ya gitti. 1968'de Washington Üniversitesi'nde (Seattle) Nicholas Poppe'nin danışmanlığında Studies on Nahju'l-Farādis: A Method for Turkic Historical Dialectology adlı teziyle doktor unvanını aldı. 1963-1969 yıllarında aynı yerde Türkoloji programının bütün derslerini verdi. 1969-1976 arasında Pennsylvania Üniversitesi'nde (Philadelphia) kendisinin kurup geliştirdiği Near Eastern Studies Turkic Languages bölümünde lisans, lisans üstü ve doktora dersleri verdi.

1982'de İnönü Üniversitesi Eğitim Fakültesi'nde Türk Dili ve Edebiyatı Eğitimi Bölümü'nü kurdu. 15 Kasım 1984'te doçent oldu. 1987'de Türk Dil Kurumu Türkoloji Uygulama Kolu başkanlığına seçildi. 29 Aralık 1989'da profesör unvanını aldı ve 31 Aralık'ta İnönü Üniversitesi'nden emekliye

ayrıldı; 1991 öğretim yılı sonuna kadar Eğitim Fakültesi'nde çalışmalarını sürdürdü. 6 Ekim 1993 tarihinde Sakarya Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü'nü kurdu ve başkanlığını yürüttü. 1 Ocak 1995'te buradan tekrar emekli oldu; 1997 yılı Haziran ayına kadar aynı üniversitede çalışmalarına devam etti. Ardından geçirdiği beyin kanaması sonucu kısmî felç oldu. Bir ay sonra Amerika Birleşik Devletleri'ne götürüldü. 17 Temmuz 2001'de kontrol için yatırıldığı hastahanede öldü ve Amerika Birleşik Devletleri'nde

toprağa verildi. Türk Dil Kurumu tarafından düzenlenen III. Uluslararası Türk Dili Kurultayı'nda Sümer ve Türk Dillerinin Tarihi İlgisi ile Türk Dilinin Yaşı Meselesi adlı kitabı dolayısıyla kendisine "Türk diline üstün hizmet ödülü ve onurluk" verilmiş, 1990 yılında Türk Ocakları'nın Ziya Gökalp İlim ve Teşvik armağanına lâyık görülmüştür.

Eserleri. 1. Studies on Nahju'l-Farādis: A Method for Turkic Historical Dialectology (Department of Asian Languages and Literatures, University of Washington, 1968). Osman Nedim Tuna'nın yayımlanmamış doktora tezidir. Bu çalışmada Nehcü'l-ferâdis'in Süleymaniye Kütüphanesi Yenicami nüshası temel alınarak yazı çevrimi yapılmış ve metin İngilizce'ye tercüme edilmiştir. Giriş kısmında metin ses ve şekil bilgisi yönünden incelenmiş, tarihî Türk metinleri için bir inceleme metodu geliştirilmiştir. 2. Altay Dilleri Teorisi (İstanbul 1983). Türkçe'de Altay dilleri hakkında ilk çalışma olup bu konuda geniş bilgi içermektedir. Osman Nedim Tuna eserinde Altay dilleri teorisini "Türk, Moğol, Tunguz (Mançu), Kore ve Japon dillerinin Altay dili adı verilen ortak bir kaynaktan geldiği görüşünü savunan teori" şeklinde açıklar. Eserde bu dillerin en eski belgeleri ve tarihî devirleri hakkında bilgi aktarıldıktan sonra Altay dilinin kuruluşu anlatılır. Tuna'ya göre Ana Altay dili 8972, Ana Türk dili 8352, Ana Moğol dili 7112, Ana Tunguz dili 5872 yaşındadır. Eser günümüzde üniversitelerde el kitabı olarak kullanılmaktadır. 3. Sümer ve Türk Dillerinin Tarihi İlgisi ile Türk Dilinin Yaşı Meselesi (Ankara 1990). Bu çalışmada Sumerce ile Türkçe arasında on altı ses denkliği ve 168 ortak kelime tesbit edilmiştir. Dil verilerine dayanan Tuna, Türkler'in milâttan önce 3500'lü yıllarda Türkiye'nin doğu bölgelerinde yaşadığını ileri sürmüş, bundan hareketle Türkçe'nin yaşını en az 8500 diye hesaplamıştır. 4. Türk Halkları I (Modern) (İnönü Üniversitesi Eğitim Fakültesi Türk Dili

ve Edebiyatı Eğitimi Bölümü Ders Notları, Malatya 1985). 5. Edebiyat Bilgi ve Teorileri (İnönü Üniversitesi Eğitim Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Eğitimi Bölümü Ders Notları, Malatya 1985). 6. Türk Dilbilgisi [Fonetik ve Morfoloji] (İnönü Üniversitesi Eğitim Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Eğitimi Bölümü Ders Notları, Malatya 1986). 7. Yaşayan Türk Lehçeleri (İnönü Üniversitesi Eğitim Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Eğitimi Bölümü Ders Notları, Malatya 1987). 8. Orta Türkçe (İnönü Üniversitesi Eğitim Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Eğitimi Bölümü Ders Notları, Malatya 1987). Zeki Kaymaz, Osman Nedim Tuna'nın bir kısmı kitap hacminde olan önemli makalelerinin de yer aldığı çalışmalarının 1996 yılına kadarki tam listesini Türk Dünyası Araştırmaları dergisinin Osman Nedim Tuna hâtıra sayısında yayımlamıştır (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

Prof. Dr. Osman Nedim Tuna Armağanı (haz. Gürer Gülsevin v.dğr.), Malatya 1989; Osman Fikri Sertkaya, "Yitirdiklerimiz: Türk Dil Kurumu Aslî Üyesi Prof. Dr. Osman Nedim Tuna Vefat Etti", TDl., sy. 597 (2001), s. 296-297; Zeki Kaymaz, "Prof. Dr. Osman Nedim Tuna (1923-2001)", TDA, sy. 139, Prof. Dr. Osman Nedim Tuna hatıra sayısı (2002), s. 1-6; Turkish Studies, II/2, Osman Nedim Tuna armağanı (2007).

Zeki Kaymaz-Erdem Uçar

TUNAHAN, Süleyman Hilmi

(1888-1959)

Son dönem din âlimi ve Nakşibendî-Müceddidî şeyhi.

Günümüzde Bulgaristan sınırları içinde bulunan Silistre'nin Hezargrad (Razgrad) kasabasının Ferhatlar köyünde doğdu. Babası Silistre'de Hacı Ahmed Paşa Medresesi müderrislerinden Hocazâde Osman Fevzi Efendi, dedesi Kaymak Hâfız diye bilinen Mahmud Efendi'dir. Hocazâdeler diye tanınan ailesinin Fâtih Sultan Mehmed'in, kız kardeşiyle evlendirip Tuna bölgesine yönetici (Tuna hanı) olarak gönderdiği Hz. Peygamber neslinden Seyyid İdris Bey'e dayandığı kabul edilir. Kendisi de Hocazâde lakabıyla anılan Süleyman Hilmi, sonradan Tunahan soyadını almış, üç yaşında ölen oğlu Fâruk'tan dolayı Ebülfâruk künyesiyle tanınmıştır.

1902'de Silistre Rüşdiye Mektebi'ni bitirdikten sonra Satırlı Medresesi'nde Arapça derslerini tamamladı. 1907'de İstanbul'a gidip Fâtih'te Hâfız Ahmed Paşa Medresesi'nde dersiâm Bafralı Ahmed Hamdi Efendi'nin ders halkasına katıldı ve 1913'te icâzet aldı. 1914'te açılan Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye Medresesi'nin dört yıllık âlî kısmına önceki eğitiminden dolayı üçüncü sınıftan başlayarak 1916'da mezun oldu. Aynı yılın 30 Eylülünde Medresetü'l-mütehassısîn'in tefsir-hadis bölümüne girdi ve 27 Mayıs 1919'da burayı birinci dereceyle bitirdi. 19 Kasım 1918'de imtihanla kendisine İstanbul müderrisliği ruûsu verildi, aynı yıl dersiâm sıfatıyla 400 kuruş maaş tahsis edildi. Süleyman Hilmi, vâizlik belgesi için Diyanet İşleri Reisliği'ne yazdığı 14 Nisan 1948 tarihli dilekçesinde Medresetü'l-kudât'tan mezun olduğunu belirtmiştir. 1921 tarihli özgeçmiş bilgilerinde bundan söz etmediğine göre burayı Medresetü'l-mütehassısîn'den sonra tamamlamış olmalıdır. Medresetü'l-kudât'a giriş imtihanını da birincilikle kazandı. Bunu bildirmek için babasına yazdığı mektuba onun verdiği cevapta kendisine, "Üç kadıdan ikisi cehennemde, biri cennettedir" hadisini hatırlatarak kadılık yapmasını onaylamadığını söylemiş, Süleyman Hilmi de cevabında niyetinin hâkimlik yapmak değil devrin bütün ilimlerini tahsil etmek olduğunu ifade etmiştir.

1920’de Bulgaristan tâbiiyetinden Osmanlı tâbiiyetine geçti. 1922’de Dârü’l-hilâfeti’l-aliyye’nin birinci kısmı olan İbtidâ-i Hâric Medresesi’nde Türkçe dersi, 1923’te Arapça ve tekrar Türkçe dersi müderrisliğine getirildi. 3 Mart 1924’te yürürlüğe giren Tevhîd-i Tedrîsat Kanunu gereği İbtidâ-i Hâric Medresesi, İmam-Hatip Mektebi’ne çevrilince burada yeterli din eğitiminin verilemeyeceğini düşünerek müderrislikten istifa etti. Bu kanunla medreselerin Maarif Vekâleti’ne devredilmesi ve on üç gün sonra da kapatılması üzerine 500’ü aşkın müderris açıkta kaldı ve Cem‘iyyet-i Müderrisîn’de hararetli tartışmalar yaşandı. Süleyman Efendi bu tartışmalar sırasında her müderrisin fahrî olarak öğrenci yetiştirmesini, bu şekilde İslâm’ın ömrünün en az bir nesil daha uzayacağını, bunu yapmayanların dinen sorumlu olacaklarını belirtti. Ardından bazı müderrislerle birlikte Ankara’ya telgraf çekip İslâmî ilimleri fahrî olarak okutmak istediklerini bildirdiler. Ancak Ankara’dan, “Memlekette Tevhîd-i Tedrîsat Kanunu yürürlüktedir, hilâfına hareket şiddetli cezayı müstelzimdir” şeklinde cevap geldi. 1928’deki harf inkılâbının ardından din eğitimi açısından şartlar daha da olumsuz bir

mahiyet kazandı; ilk zamanlar ders okutma imkânı çok kısıtlandı, ayrıca uzun süre talebe de bulunamadı. Talebeler dinî ilimleri tahsil etmekten çekiniyor, bir müddet devam ettikten sonra bırakıp gidiyordu. O günlerde sürekli polis takibi altında tutulan Süleyman Efendi, 1930’da İstanbul’dan ayrılıp babasından kalan külliyetli mirasla Çatalca’nın Kabakça köyünde Hâlid Paşa Çiftliği’ni kiraladı ve ziraatla meşgul olmaya başladı. Çiftlikte çalışan işçilerden bazılarını seçerek onlara birkaç yıl ders okuttu. Bu durum jandarma tarafından tesbit edilince başka yerlerde aynı şeyi yapmayı denediyse de çok sıkı takip edildiğinden bir sonuç elde edemedi. Talebe bulamadığı dönemlerde iki kızını okutarak onlara icâzet verdi.

Diyanet İşleri Reisliği teşkilâtını düzenleyen 16 Kasım 1937 tarihli nizamnâmede dersiâmların vâizlik görevi alabilecekleri belirtilince Süleyman Efendi 4 Şubat 1938 tarihinden itibaren vâizlik görevine başladı. İlk zamanlar Doğancılar, Aziz Mahmud Hüdâyi, Yağkapanı gibi İstanbul’un nisbeten küçük camilerinde vaaz etti; ardından Şehzadebaşı, Süleymaniye, Sultan Ahmed, Beyazıt gibi camilerde yankı uyandıran vaazlarıyla çevresini genişletti. Bu arada bazı cami odalarında ve evlerin bodrum katlarında ders

halkaları oluşturdu. Bunun üzerine karakola götürülüp ifadesi alındı; 1939'da Emniyet Müdürlüğü'nde "tabutluk" diye anılan nezârethânede üç gün işkenceye tâbi tutuldu. 1943'te vâizlik belgesi İçişleri Bakanlığı tarafından geri alındı. 1944'te tabutluklarda sekiz gün boyunca gördüğü işkenceden sonra kefaletle serbest bırakıldı. 1948'de vâizlik için yazdığı dilekçesine olumsuz cevap verildiyse de 24 Mart 1950 tarihinde bu izni aldı. 1957'de Bursa Ulucamii'nde Kütahya Tavşanlı'dan Âkif Efendi adlı bir şahsın taraftarları kılıçla ortaya atılıp mehdîlik gösterisi yapınca hiç ilgisi bulunmadığı halde Süleyman Efendi, Kütahya Emniyet Müdürlüğü'nde işkenceli sorgunun ardından tutuklandı. Elli dokuz gün sonra idam talebiyle hâkim karşısına çıkarıldı. Ancak 29 Ağustos'ta kefaletle serbest bırakıldı ve 8 Kasım'da beraat etti.

Camilerdeki vaazlarıyla geniş halk kitleleri tarafından tanınan Süleyman Efendi, 1950'deki iktidar değişikliğinin ardından meydana gelen kısmî özgürlükten yararlanarak din eğitimi faaliyetlerini yoğunlaştırdı. Bu çerçevede 1951'de Konya Lezzet Lokantası'nın sahibi Mustafa Doğanbey'in Üsküdar Çamlıca'daki evinde yirmi beş civarında talebeyle ilk yatılı Kur'an Kursu'nu açtı. Daha sonra kendi evinin müştemilâtında, Çamlıca ve çevresinde kiraladığı evlerde ders halkaları oluşturdu. İstanbul'un Vefa semtindeki Taştekneler Camii'nde çevreden toplanan imam ve müezzinlere, Eyüp Topçular Camii'nin bitişiğindeki bir binada değişik yerlerden gelen talebelere ders verdi. 1956'da ders okuttuğu yerlere polis tarafından baskın düzenlenip Üsküdar Adliyesi'nde sorgulandıysa da ders gruplarını dağıtmadı. Eskiden kalan hocalarla kendi yetiştirdiği talebelerden yararlanıp ders halkalarının sayısını arttırdı. Başta ramazan ayları olmak üzere talebeleri ülkenin çeşitli yerlerine gönderdi, oralarda Kur'an kursları açtırdı. Talebelerini Diyanet İşleri Başkanlığı'nın yaptığı imtihanlara sokarak onların müftü, vâiz, imam ve Kur'an kursu hocası olmalarını sağladı. Öte yandan 13 Ekim 1951 tarihinden itibaren açılmaya başlanan İmam-Hatip okullarında yeterli din eğitiminin verilemeyeceğini düşündüğünden bu okulların Diyanet İşleri Reisliği'ne bağlanması gerektiğini savundu ve talebelerini buralara göndermekten kaçındı. Bu çerçevede kendisi ve daha sonra talebeleri İmam-Hatip okullarına karşı olumsuz tavırlarını uzun süre devam ettirdi. 16 Eylül 1959 tarihinde vefat eden Süleyman Efendi hükümetin izniyle Fâtih Camii hazîresine defnedilmek istendi, ancak olumlu cevap alınamayınca Karacaahmet

Mezarlığı’nda gömüldü.

İlk gençlik yıllarında babasından Nakşibendiyye usulüyle tasavvuf eğitimi alan Süleyman Efendi, İstanbul’da Nakşibendiyye’nin Müceddidiyye koluna mensup Özbekistanlı Şeyh Selâhaddin b. Mevlânâ Sirâceddin’in rehberliğinde Bursa Uludağ’da erbaîn çıkarmış ve seyrü sülûkünü tamamlamıştır. Tarikat silsilesi Selâhaddin b. Mevlânâ Sirâceddin yoluyla İmâm-ı Rabbânî’ye varmaktadır. Tasavvuf yolunda nefis terbiyesi için şeyhe râbıtanın önemini sıkça vurguladığı, varlık konusunda Müceddidiyye geleneğine uygun biçimde vahdet-i vücûda karşı vahdet-i şühûd anlayışını savunduğu kaydedilmektedir. Onun üzerinde hassasiyetle durduğu bir başka husus, İmâm-ı Rabbânî’nin Ehl-i sünnet inancıyla tasavvufu mezcettiği eseri Mektûbât’ın okunması olmuştur.

Süleyman Efendi’nin, Kur’an’ın kısa sürede öğrenilmesini sağlamak üzere yazdığı Kur’an Harf ve Harekeleri: Kur’ân-ı Kerîmi En Kısa Zamanda Okumağı Öğreten Yepyeni Bir Tertip ve Usul adlı birkaç sayfalık elif cüzünün dışında basılmış bir eseri bulunmamaktadır. Kendisi, kitap yazmak yerine mevcutları anlayıp anlatacak insan yetiştirmeyi tercih ettiğini belirtmiş, eski medrese öğretimini temel alarak öğrenci yetiştirmiş, öğrencileri de bir süre bu yolu izlemiştir. Süleyman Hilmi Tunahan’la ilgili çalışmalardan bazıları şunlardır: Mehmet Kahraman, Cumhuriyet Dönemi Din Eğitimi ve Süleyman Hilmi Tunahan (mezuniyet tezi, 1992, Fırat Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi); Mustafa Özdamar, Üstaz Süleyman Hilmi Tunahan (İstanbul 1995); Önser Yeğin, Süleyman Hilmi Tunahan (ks) ve Tasavvufî Şahsiyeti (mezuniyet tezi, 1996, Dokuz Eylül Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi); Ahmed Akgündüz, Arşiv Belgeleri Işığında Silistreli Süleyman Hilmi Tunahan (İstanbul 1997); Muhammed Osman Abdullah, eş-Şeyḫ Süleymân Ḥilmi Tunaḫân (raḥimehullāh) ve cühûdühû fi’d-daʿveti’l-İslâmiyye (yüksek lisans tezi, 2000, Sudan Ümmüderman İslâm Üniversitesi Usûlüddîn Fakültesi). Süleyman Hilmi hakkında 1997 yılında Antalya’da gerçekleştirilen paneldeki konuşmalar Çağımızı Aydınlatanlar II Süleyman Hilmi Tunahan başlığıyla yayımlanmıştır (Ankara 1997).

BİBLİYOGRAFYA

Sicil ve Hizmet Vesikası, DİB Arşivi, sicil nr. 23-0383; BA, DH.EUM.ECB 23/33; Hocazâde Ahmed Hilmi, Hadîkatü'l-evliyâ: Velîler Bahçesi, İstanbul 1979, s. 121-127, 148; Necip Fazıl Kısakürek, Son Devrin Din Mazlumları, İstanbul 1978, s. 274-284; Sadık Albayrak, Son Devir Osmanlı Ulemâsı, İstanbul 1981, V, 447; a.mlf., "Bir İnanç Abidesinin Çileli Öyküsü: Süleyman Efendi Gerçeği", Yeni Şafak, İstanbul 1-8 Şubat 2001; Vehbi Vakkasoğlu, Maneviyat Dünyamızda İz Bırakanlar, İstanbul 1987, s. 57-62; Hasan Hüseyin Ceylan, Cumhuriyet Dönemi Din-Devlet İlişkileri, Ankara 1992, III, 189-196; Mustafa Necati Bursalı, Yakın Tarihin Din Mazlumları, İstanbul 1996, s. 174-182; Osman Bülent Manav-Seyfettin Kurt, "Süleyman Hilmi Tunahan", Sahabe'den Günümüze Allah Dostları, İstanbul 1996, X, 43-58; a.mlf.ler v.dğr., "Süleyman Hilmi Silistrevî",

Genç Akademi, Süleyman Hilmi Tunahan özel sayısı, sy. 27, İstanbul 1995; Salim Aydüz, "Osmanlı Devletinde Küçük Gözlemevleri 'Muvakkithaneler'", Osmanlı, Ankara 1999, VIII, 673; Mehmed Emre, Üstadım Süleyman Hilmi Tunahan (k.s.) ve Hâtıralarım, İstanbul 2000, s. 5-61; M. Ali Kirman, Türkiye'de Yeni Bir Dinî Cemaat Olarak "Süleymancılık" (doktora tezi, 2000), AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 48-59; Cerîde-i İlmiyye, sy. 41, İstanbul 1337, s. 1197; "Büyük Müceddid İçin Ne Dediler", Ufuk: Haftalık Siyasî Gazete (Dizi-Röportaj; İstanbul 28 Aralık 1977-15 Haziran 1979 tarihleri arasındaki sayılar); Necdet Tosun, "Orta Asya Evliyasından Salâhaddin Sâkıb bin Sirâcüddin", Yüzakı, sy. 54, İstanbul 2009, s. 56-57; "Süleyman Hilmi Tunahan", Evliyalar Ansiklopedisi, İstanbul 1993, XI, 92-94; Mübahat S. Kütükoğlu, "Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye Medresesi", DİA, VIII, 508; Halis Ayhan, "İlâhiyat Fakültesi", a.e., XXII, 70; a.mlf., "İmam-Hatip Lisesi", a.e., XXII, 191; Mustafa Çağrıcı, "Kur'an Kursu", a.e., XXVI, 425; Ödemişli Merhum Ziya Sunguroğlu'nun Notları, [baskı yeri ve tarihi yok], tür.yer.

Reşat Öngören

Süleyman Efendi Cemaati.

Süleyman Hilmi Tunahan’ın özellikle 1940’lı yıllarda İstanbul camilerinde yaptığı vaazlar ve zor şartlar altında oluşturduğu ders halkaları onun kamuoyunda geniş çapta tanınmasına, çevresinde Kur’an öğrenimi ekseninde bir cemaat teşekkül etmesine sebep olmuştur. 1950 öncesinde irşad faaliyetleri elverişsiz şartlar yüzünden yaygınlık kazanamamışsa da sonradan ortaya çıkan özgürlük ortamı cemaatin hızlı bir gelişme sürecine girmesini sağlamış, bu yıllarda talebeler ve Kur’an kursları aracılığıyla din eğitimi faaliyetleri ülkenin çeşitli bölgelerine yayılmıştır. 1951’de açılan, Süleyman Efendi’nin talebe göndermekten kaçındığı İmam-Hatip okullarının 1958’den itibaren mezun vererek hızlı bir gelişme kaydetmesi, mezunlarının müftülük, vâizlik, imamlık, müezzinlik ve Kur’an kursu hocalığı gibi hizmet kadrolarında görev alması, daha önce bu görevlerin bir kısmını üstlenen Süleyman Efendi cemaatiyle İmam-Hatip Okulu mezunları ve taraftarları arasında gerginlikler yaşanmasına yol açmıştır. Bazı kesimler cemaat mensuplarını tanımlamak için onların hoşlanmadığı “Süleymancı” tabirini kullanmış, sonuçta din görevlileri arasında İmam-Hatipliler ve Süleymancılar şeklinde iki grup ortaya çıkmıştır. Bu süreçte taraflar birbirini incitici nitelemelerle anmış, yıpratıcı beyan ve iddialarda bulunmuştur. Öte yandan 1965’te yürürlüğe giren 633 sayılı Diyanet İşleri Başkanlığı Teşkilât Kanunu’nda müezzinlik dışındaki din hizmetleri kadrolarına tayinde İmam-Hatip Okulu, Yüksek İslâm Enstitüsü ve İlâhiyat Fakültesi’ni bitirme şartı getirilmiştir. Bunun üzerine cemaat mensupları 1966 yılının Ocak ayında Kur’an Kursları Kurma, Koruma ve İdame Ettirme Dernekleri Federasyonu’nu kurmuş ve Kur’an kurslarıyla ilgili daha sistemli bir çalışma süreci başlatmıştır. 17 Ekim 1971 tarihinde yayımlanan Kur’an Kursu Yönetmeliği gereği, Kur’an Kursu Yaptırma ve Yaşatma derneklerinin inşa ettirdiği Kur’an kursu binalarıyla yeni yaptıracakları binaların intifâ hakkının Diyanet İşleri Başkanlığı’na devredilmek istenmesi cemaat arasında yeni bir huzursuzluk doğurmuştur. Bunun üzerine dernekler Kur’an kursuyla birlikte orta, lise ve yüksek öğretim kurumlarına devam eden öğrencilere yardım etmeyi amaç edinip adlarını Kurs ve Okul Talebelerine Yardım Dernekleri şeklinde değiştirmiştir. Federasyonun adı da 26 Nisan 1980 tarihinde Kurs ve Okul Talebelerine Yardım Dernekleri Federasyonu olmuştur. Böylece cemaat mensupları, 1971’den sonra öğrenci yurtları inşa ederek Millî Eğitim Bakanlığı bünyesindeki öğrencilere hizmet veren bir konuma gelmiştir.

Süleyman Efendi cemaati 1960'lı yıllardan itibaren Türkiye'den Batı Avrupa'ya çalışmaya giden, uzun süre dinî, sosyal ve kültürel ihtiyaçları ihmal edilen işçilerin dinî taleplerini karşılamak ve çocuklarına din eğitimi vermek amacıyla Avrupa'da faaliyet göstermeyi planlamış, ilk defa 1973'te Almanya'nın Köln şehrinde bir İslâm kültür merkezi kurmuştur. Daha sonra diğer Avrupa ülkelerine yaydıkları bu merkezler için cami, kütüphane, toplantı salonları yaptırmış, camilerin yanında Kur'an kursları açmıştır.

12 Eylül 1980 ihtilâlinin özel şartları içinde bazı hukukî sorunlar yaşayan Süleyman Efendi cemaatinin faaliyetleri günümüzde lise ve üniversite talebeleri için il, ilçe ve köylerde kütüphane, etüt salonları, bilgisayar odaları gibi çok amaçlı eğitim öğretim imkânları sunan talebe yurtları ve Diyanet İşleri Başkanlığı'na bağlı Kur'an kurslarıyla devam etmektedir. Yurt dışındaki bazı ülkelerde de benzer faaliyetlerin yapıldığı belirtilmektedir. Cumhuriyet döneminin özel şartlarında diğer hareketler gibi Süleyman Efendi cemaati de sıkıntıların içinden geçerek varlığını sürdürmeye çalışmıştır. Geçmiş dönemde İmam-Hatip okulları mensuplarıyla bir gerilim yaşanmışsa da zamanla dinî kesimler içinde uzlaşma kültürünün gelişmesinin yanı sıra Süleyman Efendi cemaati içindeki yeni kadroların da daha uzlaşmacı katkıları sayesinde cemaatle İmam-Hatipliler ve Diyanet mensupları arasındaki gerginlik önemli ölçüde ortadan kalkmıştır. Son yıllarda İmam-Hatip liseleri ve İlâhiyat fakültelerine giden öğrencilerin de cemaat yurtlarında barındıkları, bazı cemaat mensupları ve ileri gelenlerinin de kendi çocuklarını bu okullara gönderdikleri bilinmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Hasan Küçük, Osmanlı Devletini Tarih Sahnesine Çıkaran Kuvvetlerden Biri: Tarikatlar ve Türkler Üzerindeki Müsbet Tesirleri, İstanbul 1976, s. 250-251; Hızır Yılmaz, "Süleymancılık (?)" Hakkında Bir İnceleme, Köln 1977; Ali Ak, Zarûri Bir Açıklama: "Süleymancılık" (!) ile Yaftalanan Federasyon ve Dernekler: İthamlar-Cevaplar, İstanbul 1987; a.mlf., Süleymancılık Uydurması, İstanbul 1987; Ahmet Güner, Tarikatlar

Ansiklopedisi, İstanbul 1991, s. 338-346; Fulya Atacan, “Anadolu Gazetesi ve Süleymancılar”, Toplumbilim, sy. 2, İstanbul 1993, s. 135-152; Şaban Sitembölükbaşı, Türkiye’de İslâm’ın Yeniden İnkişafı (1950-1960), Ankara 1995, s. 126-129; M. Ali Kirman, Türkiye’de Yeni Bir Dinî Cemaat Olarak “Süleymancılık” (doktora tezi, 2000), AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Târık Abdülcelîl es-Seyyid, el-Ḥareketü’l-İslâmiyye fî Türkiyye el-muʿâṣıra, Kahire 2001, s. 212-258; Mustafa Aydın, “Süleymancılık”, Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce: İslâmcılık (haz. Yasin Aktay), İstanbul 2004, s. 308-322; I. Weismann, The Naqshbandiyya: Orthodoxy and Activism in a Worldwide Sufi Tradition, London 2007, s. 159-160; Ahmet Turan, “Süleymancılık”, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, sy. 9, Samsun 1997, s. 35-39.

Şaban Sitembölükbaşı

TUNAYA, Tarık Zafer

(1916-1991)

Anayasa hukukçusu ve yazar.

7 Şubat 1916 tarihinde İstanbul'da doğdu. 1936'da Saint Bénoit Lisesi, 1940'ta İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi'nden mezun oldu. 1942'de aynı fakültenin Esas Teşkilât Hukuku Kürsüsü'nde asistanlığa başladı. Charles Crozat'nın danışmanlığında hazırladığı Müessese Teorisinde Fikir Unsuru ve Bazı Hususiyetleri başlıklı doktora tezini 1946'da tamamladı. Bu çalışmayı hocasının da derinden etkilendiği Maurice Hauriou'nun "müessese kuramı"na dayandırmıştır. En önemli eseri olan Türkiye'de Siyasi Partiler dahil Osmanlı siyasî düşüncesi ve örgütlenmeleri üzerine kaleme aldığı bütün eserleri bu kuramın derin izlerini taşır. Tunaya'nın anılan kitabı, söz konusu kuramın Türk tarihine uygulanmasının en güzel örneği olmasının yanında son dönem Osmanlı ve Cumhuriyet siyasî partileri hakkında bilgi veren temel bir eserdir ve literatürde en çok atıfta bulunulan çalışmalardandır.

Doktorasını tamamladıktan sonra kadrosu Umumi Amme Hukuku Kürsüsü'ne nakledildi. 1948'de Âmme Hukukumuz Bakımından İkinci Meşrutiyet'in Fikir Cereyanları başlıklı doçentlik tezini hazırladı ve 1950'de doçent oldu. Doçentlik çalışması, Peyami Safa'nın Türk İnkılâbına Bakışlar (1938) adlı kitabının ardından yaygın biçimde tartışılmaya başlanan, 1908 sonrası Osmanlı düşünce tarihi konusunda kaleme alınmış ilk kapsamlı çalışmadır. Teksir halinde az sayıda kopyası yapılan eser basılmamış olmakla birlikte (bir kopyası İÜ Hukuk Fakültesi Kütüphanesi'ndedir [nr. T. 7]) Tunaya'nın daha sonra kaleme alacağı kitapların alt yapısını oluşturmuştur. 1952'de askerlik hizmetinin ardından kadrosu Esas Teşkilât Hukuku Kürsüsü'ne nakledildi. 1953'ten itibaren yurt dışında ve özellikle Amerika'da çeşitli araştırmalarda bulundu. 1959'da profesörlüğe yükseltildi.

1960'ta Millî Birlik Komitesi tarafından Anayasa Hazırlama Komisyonu

üyeliğine getirilen Tunaya, yaklaşık üç ay sonra Sıddık Sami Onar'la düştüğü anlaşmazlık yüzünden görevden alındı. Aynı yıl ekim ayında üniversiteden uzaklaştırılan 147 öğretim üyesine dahil edildi. Aralık ayında kurucu meclise İstanbul temsilcisi olarak girdi. 1962'de üniversiteye döndü. 1963-1965 döneminde Devrim ocakları genel başkanlığı, 1968-1969 yıllarında İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi ve 1979-1983 yıllarında kurucularından olduğu Siyasal Bilgiler Fakültesi dekanlığı yaptı. 1983'te emekli olduktan sonra daha önce yayımlanmış çalışmalarını genişletti. Siyasi Müesseseler ve Anayasa Hukuku başlıklı çalışması uzun süre hukuk fakültelerinde ders kitabı olarak okutuldu. Onun ilme asıl katkısı yakın dönem Osmanlı siyasî hayatı alanındaki çalışmalarıyla gerçekleşmiştir. Tarık Zafer Tunaya 29 Ocak 1991'de İstanbul'da öldü.

Başlıca Eserleri: Türkiye'de Siyasi Partiler (1859-1952) (İstanbul 1952, müellif bu çalışmasını daha sonra genişleterek 1986-1989 yıllarında üç cilt halinde yayımlamıştır; ilk cilt II. Meşrutiyet, ikinci cilt Mütareke ve üçüncü cilt İttihat ve Terakkî dönemlerini içine alır); Türkiye'nin Siyasi Hayatında Batılılaşma Hareketleri (İstanbul 1960); İslâmcılık Cereyanı: İkinci Meşrutiyetin Siyasi Hayatı Boyunca Gelişmesi ve Bugüne Bıraktığı Meseleler (İstanbul 1962); Devrim Hareketleri İçinde Atatürk ve Atatürkçülük (İstanbul 1964; Ankara 1981); Siyasi Müesseseler ve Anayasa Hukuku (İstanbul 1966); Türkiye'nin Siyasi Gelişmeleri: Eski Türkler, İslâm Devleti, Osmanlı Devletinin Kuruluşu (İstanbul 1970); İnsan Derisiyle Kaplı Anayasa: Görüşler-Denemeler (İstanbul 1979); Medeniyetin Bekleme Odası (İstanbul 1989).

BİBLİYOGRAFYA

Tarık Zafer Tunaya, Türkiye'de Siyasal Gelişmeler (1876-1938), İstanbul 2001, I, s. xi-xiv; Tarık Zafer Tunaya'ya Armağan, İstanbul 1992; Alpay Kabacalı, Kültürümüzden İnsan Adaları: Röportaj, İstanbul 1995, s. 170-173; Cumhuriyet, 30 Ocak 1991; Ersin Kalaycıoğlu, "Tarık Zafer Tunaya: Osmanlı'dan Cumhuriyete Siyasal Kurumlar ve Çağdaşlaşma", Doğu Batı, III/12, Ankara 2000, s. 111-119.

M. Şükrü Hanioğlu

TUNCELİ

Doğu Anadolu bölgesinde şehir ve bu şehrin merkez olduğu il.

Doğu Anadolu bölgesinin dört bölümünden biri olan Yukarı Fırat bölümünde Fırat nehrinin kollarından Murat suyuna kavuşan Munzur çayı ile Pülümür çayının birleştiği yerin yakınında kurulmuştur. Deniz seviyesinden 970 m. yükseklikteki Tunceli, tarihî geçmişi olmayan, temeli Cumhuriyet döneminde atılan bir şehirdir. 25 Aralık 1935 tarihinde kabul edilen 2885 sayılı yasa ile (Düstur, Üçüncü tertip, XVII, 171) Tunceli adlı yeni bir vilâyet kurulması kararlaştırılıp bu vilâyete merkez aranırken o tarihe kadar hemen hemen boş kalan ve yakınında Mameki adlı bir köy bulunan alan şehir için seçildi. Bu yerin seçilmesinde başlıca etken Pülümür çayı vadisini izleyerek gelen, Erzurum'u Elazığ ve Malatya gibi merkezlere, bunların aracılığıyla Erzurum'u Akdeniz kıyısında İskenderun Limanı'na bağlayan yol üzerinde bulunmasıdır. Şehrin çekirdeğini oluşturan Mameki köyünün ne zaman ortaya çıktığı hakkında bilgi yoktur. Köyün adı, XX. yüzyılın başlarına ait R. Kiepet haritalarının Erzurum paftasında yer almakta, fakat bu köy günümüzde Tunceli'nin bulunduğu yerde değil yanlışlıkla 9-10 km. kadar güneyde gösterilmektedir (R. Kiepet de Mameki isminin yanına bir soru işareti koyarak köyü yerleştirdiği yerden emin olmadığını belirtmektedir). Mameki köyünün tarihi bilinmese de köyün içinde yer aldığı yörenin tarihi, eskiden bu havalide olup sınırları günümüzdeki Tunceli ilinin sınırlarına tamamen uymayan Dersim'in tarihine paralellik gösterir (bazan sancak, bazan vilâyet, bazan kaza durumunda olan ve sınırları her dönemde değişen, merkezi Hozat'ta bulunan bu idarî birim, bir kısım yayınlarda yanlışlıkla kaydedildiği gibi Tunceli isminin karşılığı değildir ve Tunceli adı yerine kullanılamaz), Yörede yapılan araştırmalar sonucunda höyüklere ve tarih öncesi yerleşmelere tanıklık eden çok sayıda mağaraya rastlanması iskân tarihinin çok erken başladığını ortaya koymaktadır. Höyüklerde gerçekleştirilen kazılarda Tunç çağına ait bilgilere tesadüf edilmiştir.

Murat suyu ile Karasu (Fırat) arasında kalan bu yöre milâttan önce 2000'li yıllarda İşuva adıyla bilinmekteydi. Hurriler'in yörede kurduğu İşuva

Krallığı'nın Hititler'le mücadelesi sonunda burası milâttan önce 1600'lü yıllara doğru Hitit egemenliğine geçti. Ardından Urartular'ın hâkimiyetine girdi ve Urartu Devleti'nin batıdaki en uç kesimini oluşturdu. Milâttan önce VII. yüzyılda Medler'in ve VI. yüzyılda Persler'in egemenliğinin ardından Makedonya Kralı İskender'in eline geçti. İskender'in haleflerinin hâkimiyeti esnasında zaman zaman Kapadokyalılar'la Selevkoslar arasında el değiştirdi. Bu dönemi Roma ve Roma'nın ikiye ayrılışından (395) sonra Doğu Roma (Bizans) dönemi izledi. Bizans devrinde Sâsânîler ile Bizans arasında sık sık el değiştiren yöreye Dersim (Farsça Dersîm "gümüş kapı") adının bu dönemde verildiği tahmin edilmektedir.

Dersim yöresi Hz. Ömer zamanında 639 yılında Doğu ve Güneydoğu Anadolu'nun birçok yeri gibi müslüman Araplar'ın eline geçti. Fakat bu hâkimiyet kısa sürdü. Müslümanlarla Bizans arasında da birkaç defa el değiştirdi ve 1071 Malazgirt zaferinden itibaren Türkler'in kontrolü altına girdi. Bir ara Bizans kumandanlarından Ermeni asıllı Philaretos Brakhamios yöreye egemen oldu. Ancak buna Harput merkezli Çubukoğulları Beyliği'nin kurucusu

Çubuk Bey son verdi. Artuklular'ın Harput kolu, Mengücüklüler'in Kemah-Erzincan kolu hâkimiyeti altında da bulunan yöre ardından Anadolu Selçukluları'nın, bu devletin 1243'te Moğollar'a yenilmesinden sonra Moğollar'ın idaresine girdi. Dersim Akkoyunlu egemenliğinde de kaldı ve XIV. yüzyılda bir müddet Erzincan Beyi Mutahharten'in hâkimiyeti altına girdi. Timur'un orduları tarafından yağmalandıktan sonra Akkoyunlular'ca yeniden ele geçirildi. Fâtih Sultan Mehmed'in 1473'te Akkoyunlular'ı mağlûp etmesi üzerine yörede Osmanlı varlığı hissedilmeye başlansa da Osmanlı topraklarına katılması Yavuz Sultan Selim döneminde Çaldıran Savaşı'nın (1514) ardından gerçekleşti. Fakat buranın haşin ve engebeli coğrafî yapısı, devlet denetiminin uzağında zaman zaman mahallî idarecilerin elinde kalmasına yol açtı. Bunlar merkezî idarelerin zayıf dönemlerinde isyankâr durum sergilediler. Bu da Osmanlılar'ın son dönemiyle Cumhuriyet dönemi başlarında (sonuncusu Eylül 1938'de bastırıldı) Dersim isyanları adı altında bilinen bir dizi isyanla devleti meşgul eden, çevre halkına da rahatsızlık veren olaylara sebep oldu. Esasen Osmanlı idaresinde 1847'de Dersim (merkezi Hozat) adlı bir sancağın kurulması (bu tarihe kadar Dersim coğrafî bir yöre adıydı), Cumhuriyet

döneminde de Tunceli adıyla bir vilâyetin (merkezi olan Kalan yerleşmesine daha sonra Tunceli denmeye başlandı) ihdas edilmesinin gerekçesi, mahallî idarecileri ve onların devlete karşı direnişe sürüklediği yöre halkını kontrol altına almaktı.

Tunceli şehrinin kurulduğu boş alan, Osmanlı idaresinin başlangıçtaki idarî bölünüşünde Diyarbekir beylerbeyiliğinin sınırları içinde bulunuyordu. Bu dönemde söz konusu eyalet içinde Dersim adlı bir idarî bölüme rastlanmasa da günümüzdeki Tunceli şehrinin yerinin, eski Diyarbekir eyaletinin bölümlerinden ilk akla gelen ihtimal olan Harput sancağı içinde yer almadığına göre (Ünal, s. 75; Elibüyük, I/2 [1990], s. 34'teki harita) livâ-i Palu sınırları içinde kalması mümkündür (Göyünç, sy. 23 [1969], s. 28). Dersim sancağı (Dersim bazan coğrafî, bazan idarî birim adı oldu, fakat hiçbir dönemde bir şehrin veya kasabanın adı olmadı) Erzurum eyaletine bağlıydı. Günümüzdeki Tunceli şehrinin kurulduğu mevki de Erzurum eyaletinin Dersim sancağının Mazgirt kazası sınırları içinde bulunuyordu. Bu dönem içinde 1877, 1885, 1892, 1907, 1911, 1914 ve 1916 yılı isyanları vuku buldu. Birinci isyanın hemen ardından Dersim sancağı Erzurum'dan alınarak merkezi Hozat olan bağımsız bir vilâyet durumuna getirildi. İleride yeniden inşa edilecek olan Tunceli şehrinin nüvesini ve ilk mahallesini teşkil eden Mameki köyü de Dersim vilâyetinin Mazgirt kazasının sınırları içindeydi. Ancak bu değişiklik uzun sürmedi. 1879-1886 (bazı yayınlarda 1880-1888) yıllarını kapsayan bu dönemden sonra Dersim tekrar sancak durumuna getirilip Ma'mûretülazîz vilâyetine bağlandı. Millî Mücadele devrinde bir defa daha vilâyet durumuna getirilen Dersim, Cumhuriyet dönemine bu haliyle girdi. 1926'da kaza oldu, Elaziz vilâyetine bağlandı. Mameki köyü de Mazgirt ilçesinden Dersim kazasının sınırları içine alındı.

Millî Mücadele yıllarındaki Koçgiri isyanı (yörenin dışında olmasına rağmen), 1925'teki Şeyh Said isyanı ve 1930'lu yıllarda patlak veren bazı isyanlar güvenliği sağlamak için yeni bir vilâyetin kurulmasını gündeme getirdi ve 25 Aralık 1935'te Tunceli vilâyeti kuruluş kanunu kabul edildi. Korgeneral rütbesinde bir askerî vali tayin edildi. Fakat valinin oturacağı vilâyet merkezi yoktu; bu sebeple yeni bir şehrin temelleri atıldı. Önceleri bu yerleşmeye bir aşiretin adından hareketle Kalan denildi. Kalan'ın inşası devam ederken vali komşu ilin merkezi Elaziz'de oturdu. Böylece Elazığ şehri bir süre iki valinin oturduğu, Türkiye'de bir örneğine rastlanmayan bir

uygulamaya sahne oldu (DİA, X, 553). 1 Ocak 1947 tarihinden itibaren vali Tunceli'nin merkezi Kalan'ın inşası tamamlandığından buraya geçti.

Yeni şehrin inşası on bir yıllık bir dönemi kapsamıştı. Bu sırada kışla gibi askerî binalar, devlet daireleri ve memur lojmanlarına öncelik verildi. Kalan kasabası önceleri tek mahalleden ibaretti (Mameki mahallesi), nüfusu da şehrin temelinin atılmasından sonraki ilk sayımda (1940) henüz 1000 kişiyi bulmuyordu (837), hatta bir sonraki sayımda (1945) biraz daha düşmüştü (762); 1949 yılında tek mahalleli durumu devam ediyordu (Belediyeler Yıllığı, II, 412). 56 hektarlık bir alanı kaplayan bu küçük kasabaya Kalan denilmeye devam edildi. Nüfusu da 1950 sayımında henüz 2000'i bulmamıştı (1883). Şehrin yerleşme alanı önceleri Munzur'un tek yakasında bulunurken öteki yakaya da atlayınca 1965'te nüfus 5825'e ulaştı. 1967'de mahalle sayısı üçe çıktı (Alpdoğan, Mameki, Siğank). İlin merkezi üç mahalleli iken aynı yılda ile bağlı ilçe merkezlerinden Hozat'ta da üç mahalle vardı; Çemişgezek dört mahalleli, Pertek ise altı mahalleli bir kasaba durumundaydı. Şehrin nüfusu ilk defa 1975 sayımında 10.000'i aştı (11.637), mahalle sayısı da altıya yükseldi (Akdoğan, Alibaba, Yenimahalle, Atatürk, Cumhuriyet, Esentepe). Şehrin doğu yakasındaki mahallelerde toprak kayması tehlikesi belirdiğinden Yenimahalle ile Esentepe mahallelerinin bir kesimine inşa yasağı kondu. 1990'da

25.000'e yaklaşan (24.513) şehrin nüfusu 2000'de bu sayıyı aşarak (25.041) 2009 yılında 31.599'a ulaştı. Fakat 31 Aralık 2010 tarihinde yapılan son sayımda gerileyerek 30.000'in altına düştü (26.410).

Tunceli'nin içinden geçen ve Erzurum'u Malatya'ya bağlayan başlıca ulaşım ekseni Munzur çayına (Munzur Köprüsü'nü geçtikten sonra) paralel uzanır. Şehir dar bir vadide yerleştiğinden söz konusu cadde dışında geniş bir caddeye rastlamak mümkün değildir. Topografyanın özel durumu sebebiyle mahallelere yönelen yollar inişli yokuşludur. Bir memur şehri olarak kurulan Tunceli'de bu özellik, memur lojmanlarının kamu dışında çalışanlara ait meskenlerden daha fazla oluşuyla dikkati çeker. Şehirde sanayi gelişmemiştir. Çevresindeki turistik yerler (Munzur vadisi, Munzur dağları) ziyarete açıldığı takdirde Tunceli şehri buraları görmeye gelenler için bir turistik merkez niteliğini kazanabilir. Tunceli şehrinin merkez olduğu Tunceli ili Bingöl, Elazığ ve Erzincan illeriyle çevrilmiştir. Merkez

ilçeden başka Çemişgezek, Hozat, Mazgirt, Nazımiye, Ovacık, Pertek ve Pülümür adlı yedi ilçeye ayrılır. 7432 km² genişliğindeki Tunceli ilinin sınırları içinde, 2010 yılı verilerine göre 76.699 kişi yaşıyordu, nüfus yoğunluğu on idi. Diyanet İşleri Başkanlığı'na ait 2007 yılı istatistiklerine göre Tunceli'de il ve ilçe merkezlerinde yirmi, kasabalarda bir ve köylerde seksen üç olmak üzere toplam 104 cami bulunmaktadır. İl merkezindeki cami sayısı üçtür.

BİBLİYOGRAFYA

Cuinet, II, 384, 388, 396; Düstur, Üçüncü tertip, Ankara 1936, XVII, 171; Ömer Kemal Ağar, Tunceli-Dersim Coğrafyası, İstanbul 1940; Besim Darkot, "Tunceli Üzerine Coğrafî Görüşler", Üçüncü Üniversite Haftası, İstanbul 1943, s. 114-128; Belediyeler Yıllığı, Ankara 1949, II, 412; Mahmut Sarıbeyoğlu, Aşağı Murat Bölgesinin Beşerî Coğrafyası, İstanbul 1951, s. 80; Tunceli İli Kültür ve Turizm Envanteri 1987, Tunceli 1987; Mehmet Ali Ünal, XVI. Yüzyılda Harput Sancağı (1518-1566), Ankara 1989, s. 75; Ümit Serdaroğlu, "Öntarihten İslâm Döneminin Başlangıcına Kadar Elazığı Kuzeyinde Kültürel Hareketler", Fırat Havzası Sanat Tarihi Sempozyumu, Elazığ 1992, s. 11, 14; Ergün Dayan, Tunceli ve Çevresi (proje çalışması, 1992), Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Coğrafya bölümü, İSAM Ktp., nr. 192594; Mehmet Zülfü Yolga, Dersim (Tunceli) Tarihi (haz. İbrahim Yılmazçelik-Ahmet Halaçoğlu), Ankara 1994; Tuncer Baykara, Anadolu'nun Tarihî Coğrafyasına Giriş I: Anadolu'nun İdarî Taksimatı, Ankara 1998, s. 129, 138, 141; Dersim: Jandarma Genel Komutanlığı'nın Raporu, İstanbul 1998, s. 78; Osmanlı Belgelerinde Dersim Tarihi: Osmanlıca Türkçe 50 Adet Orijinal Belge (haz. Ahmet Hezarfen-Cemal Şener), İstanbul 2003, s. 4, 5, 6; Serkan Erdoğan, Yerli ve Yabancı Kaynaklara Göre Dersim ve Çevresindeki Arkeolojik Araştırmalar -I, Ankara 2004, s. 91, 109-114, 133; Nejat Göyünç, "Diyarbekir Beylerbeyliği'nin İlk İdarî Taksimatı", TD, sy. 23 (1969), s. 27, 28; Ufuk Esin, "Tepecik ve Tülintepe Kazıları", TTK Bildiriler, VIII (1979), s. 67-68; Mesut Elibüyük, "Türkiye'nin Tarihî Coğrafyası Bakımından Önemli Bir Kaynak: Mufassal Defterler", Coğrafya

Araştırmaları, I/2, Ankara 1990, s. 34; Gülay Öğün Bezer, "Harput'ta Bir Türkmen Beyliği Çubukoğulları", TTK Belleten, LXI/230 (1997), s. 82, 83; M. Bazin, "Tundjeli", EI² (Fr.), X, 675; Metin Tuncel, "Elazığ", DİA, X, 553.

Metin Tuncel

MİMARİ.

Tunceli yöresinde ilk yerleşimin tarih öncesi döneme kadar indiği tesbit edilmiştir. Burada yazılı tarih milâttan önce 2200'lerde Hurriler'le başlamıştır. Hurriler'den sonra Hitit, Muşkili, Urartu, Med, Roma, Bizans, Sâsânî, Emevî ve Abbâsîler bölgede söz sahibi olmuş, ancak bu dönemlere ait herhangi bir mimari yapı günümüze ulaşmamıştır. Türkler'in bölgedeki yerleşimi 1071 Malazgirt Savaşı'nın ardından başlamıştır. Bu yörede daha sonra Mengücük, Çubukoğulları, Artuklular ve Anadolu Selçukluları ile başlayan Türk-İslâm hareketi sırasında birçok mimari eser yapılmıştır. Bunlardan biri olan Mazgirt Elti Hatun Camii (650/1252) kuzey-güney doğrultusunda dikdörtgen bir plana sahiptir. Girişi doğu cephesinde bulunan cami, dikdörtgen harim ve bunun kuzeyine bitişik dört yönden kapalı son cemaat yerinden oluşmaktadır. Tamamı kesme taş ve kaba yontu taş malzemeyle inşa edilen caminin üst örtüsü içten beşik ve çapraz tonoz, dıştan düz dam şeklindedir. Yapının kuzey cephesine bitişik çeşmesi vardır. Yine bu döneme ait Mazgirt Elti Hatun Türbesi (XII. yüzyıl sonu-XIII. yüzyıl başı) tek katlı, sekizgen gövdeli ve piramidal külâh örtülüdür. Tamamen kesme taş malzemeyle inşa edilen yapının kuzeyinde bulunan girişi eyvan biçimindedir. Orta Asya Türk sanatında görülen bu biçimin Anadolu'da ortaya çıkması dikkate değer bir özelliktir.

Kösedağ Savaşı'ndan (1243) sonra Tunceli ilini de içine alan bölge Moğol hâkimiyeti altına girmiştir. XIV. yüzyılın ilk yarısında Anadolu'da, dolayısıyla Tunceli'de Moğol hâkimiyeti zayıflayınca bölgede Türkmen beylerinin etkinliği hissedilir. Bu döneme ait Çemişgezek Yelmâniye Camii (1396-1404) kuzey-güney doğrultusunda dikdörtgen mekânlı harimiyle merkezî plan şemasına sahiptir. Caminin harimi kubbeli orta mekân ve bunu dört yönde saran beşik tonozlu kısımlardan oluşmaktadır. Köşelerde kalan boşluklar daha alçak tutulan birer tonozla kapatılmıştır. Caminin batı

cephesindeki ana kapısı üzerine alçak kabartma şeklinde işlenen bitkisel ve geometrik motifler Türk süsleme sanatında önemli bir yere sahiptir. Ayrıca güney duvarındaki kesme taş üzerine çini kaplamalı mihrabı dikkate değer. Çemişgezek Eski Hamamı (XV. yüzyıl) yine kuzey-güney doğrultusunda dikdörtgen plan arzeder

ve soğukluk, ılıklık, sıcaklık, külhan bölümlerinden meydana gelir. Sade bir plana sahip olan yapıda kesme taş ve kaba yontu taş malzemeyle birlikte yer yer tuğla malzeme kullanılmıştır.

Bölge en parlak dönemini Osmanlı Devleti zamanında yaşamıştır. Bu dönemde çeşitli mimari eserler inşa edilmiş, bunların bir kısmı günümüze ulaşmış, bir kısmı da Keban baraj gölü suları altında kalmıştır. Çemişgezek Süleymaniye (Kale) Camii (XV. yüzyıl sonları-XVI. yüzyıl başları) dış ölçüler bakımından dikdörtgen bir alanı kaplamakta, kuzeyde dört tarafı kapalı son cemaat yeri ve harim kısmından meydana gelmektedir. Mihraba paralel üç nefli bir düzenlemeye sahip harim içten beşik tonoz, dıştan düz damla örtülüdür. Caminin yarım silindirik mihrabı ve minberi beyaz kesme taş malzemeden olup orijinaldir. Caminin kuzeydoğusunda tuğla malzemeyle inşa edilen silindirik gövdeli minare yer almaktadır.

Pertek Sağman Camii (1565-1570) kare planlı harim ve kuzey cephesinde üç gözlü son cemaat yerinden oluşmaktadır. Son cemaat yerinin sağlı sollu iki yanında eyvan ve hücreler mevcuttur. Harimin batısında sekizgen gövdeli, piramidal külâhlı türbe bulunmaktadır. Cami ve türbe kesme taş malzemeyle inşa edilmiştir. Pertek Çelebi Ali Camii (1569-1570) kare planlı, tek kubbeli harimle kuzey cephesinde yanları kapalı üç gözlü son cemaat yeri, batısında kuzey-güney doğrultusunda uzanan eyvan biçimli ek mekân ve bunun kuzeybatı cephesine bitişik çeşmeden meydana gelmektedir. Yapının harimi ve ek mekânın beden duvarları kaba yontu taş, son cemaat yeri kesme taş malzemeyle inşa edilmiş olup kubbeler kurşun kaplamadır. Pertek Sungur Bey Camii (1577) kare bir harim, kuzey cephesinde üç gözlü son cemaat yeri ve kuzeybatıdaki minareden oluşmaktadır. Yapının son cemaat yeri ve minaresi kesme taş, diğer kısımlar kaba yontu taş malzemeyle inşa edilmiştir. Çemişgezek Tekya Türbesi (1572) blok kaya üzerine sekizgen gövdeli ve iki katlı olarak yapılmıştır. Üst örtü piramidal külâh şeklindedir. Tamamı kesme taş malzemeyle inşa

edilen yapıya üst kata giriş kuzey cephesinden sağlanmaktadır. Mazgirt Çoban Baba Türbesi'nin (XV-XVI. yüzyıl) büyük bir kısmı günümüzde harap durumdadır ve kalan izlerden anlaşıldığı kadarıyla sekizgen gövdeli plana sahiptir. Pertek Besime Hatun Türbesi (XV-XVI. yüzyıl) üst katı tamamen tahrip edilmiş, sekizgen gövdeli ve iki katlı bir yapıdır. Çemişgezek Ferruhşad Türbesi (XV-XVI. yüzyıl) sekizgen planlı olup tamamı kesme taş malzemeyle yapılmıştır.

Çemişgezek Yeni Hamamı (1701-1702) doğu-batı doğrultusunda dikdörtgen planlıdır ve soğukluk, ılıklık, sıcaklık, külhan bölümlerinden oluşmaktadır. Yapının eyvan şeklindeki kapısı üzerinde kabartma tekniğinde bitkisel ve geometrik motifler yer almaktadır. Çemişgezek Sividin ve Levendik köprüleri (XVI. yüzyıl) tek kemer gözlü basit yapılardır. Çemişgezek Yûsuf Ziyâ Paşa (Tağar) Köprüsü (1807) tek gözlü, sivri kemer açıklıklıdır. Yapının kemer açıklığı kesme taş, beden duvarları kaba yontu taş malzemeyle inşa edilmiştir. Çemişgezek Hamidiye Medresesi (1861-1862) doğu-batı doğrultusunda dikdörtgen bir plana sahiptir ve sekiz odalıdır. Tamamı kesme taş malzemeyle yapılan medresenin giriş kapısındaki motifler dikkat çekicidir. Cephedeki pencereler ikili düzenlerde olup yuvarlak kemerlidir. Tunceli'de bunlardan başka hemen hemen her sokakta sanatsal özellikler taşıyan çeşmeler mevcuttur. Sivil mimari örneklerinden evler bilhassa Çemişgezek ve Pertek'te bulunmaktadır. Arnavut kaldırımlı dar sokaklar, iki katlı cumbalı evler bu beldelere tarihî ve mistik bir görünüm kazandırmaktadır. Tunceli'deki mimari eserlerde genellikle düzgün kesme taş, kaba yontu taş ve yer yer tuğla malzeme kullanılmıştır. Örtü sistemleri kubbe ve tonozdur. Geçiş öğesi olarak tromp ve pandantiflerden yararlanılmıştır. Yapılarda iki renkli taş işçiliği ve kabartmalarla süsleme görülmektedir. Kabartmalarda geometrik ve bitkisel motifler yoğunluktadır. Bununla birlikte mihraplarda, sütun başlıklarında ve şerefe altlarında mukarnaslar göze çarpmaktadır. Mezarlıklarda koç heykelleri yaygın biçimde kullanılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, Tapu Defteri, nr. 998, s. 168-175; VGMA, Dosya, nr. 200/1099; Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 303; Ömer Kemal Ağar, Tunceli-Dersim Coğrafyası, İstanbul 1940, s. 42; Cevdet Çulpan, Türk Taş Köprüleri, Ankara 1975, s. 76, 189-190, 230; O. Cezmi Tuncer, Anadolu Kümbetleri: I, Selçuklu Dönemi, Ankara 1986, s. 251-256; a.mlf., a.e.: Beylikler ve Osmanlı Dönemi, Ankara 1990, III, 202-207; Muhammet Beşir Aşan, Elazığ, Tunceli ve Bingöl İllerinde Türk İskân İzleri (XI-XIII. Yüzyıllar), Ankara 1989, tür.yer.; Kenan Güven, Tabiat Güzellikleri ve Kültürel Değerleri ile Tunceli, Ankara 1991, s. 35-76; Ertuğrul Danık, Koç ve At Şeklindeki Tunceli Mezar Taşları, Ankara 1993, s. 13-14; Hakkı Önkal, Anadolu Selçuklu Türbeleri, Ankara 1996, s. 111-114; Bünyamin Kara, Tunceli'deki Türk Dönemi Mimari Eserleri (yüksek lisans tezi, 2000), Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Metin Sözen, "Çemişgezek'deki Mimari Eserler ve Yelmaniye Camii", STY, IV (1971), s. 29-47.

Bünyamin Kara

TUNÇ, Mustafa Şekip

(1886-1958)

Henry Bergson üzerine eserleriyle tanınan psikolog ve felsefeci.

İstanbul'da doğdu. 1905'te Vefa İdâdîsi'nden mezun oldu. Mülkiye Mektebi talebesiyken Fransızca öğrenmeye yoğunlaştı. Bu çabası onun psikoloji ve felsefeye yönelmesini etkiledi. II. Meşrutiyet'in ilân edildiği dönemde Mülkiye'yi bitirdi. Kısa bir süre sonra kişisel eğilimleri açısından daha verimli olacağını düşündüğü eğitimcilik mesleğine yöneldi; hayatını pedagoji, psikoloji ve felsefe alanlarına adadı. Eğitimcilik yönünde yaptığı bu seçim onun siyasal görüşlerini de biçimlendirdi. Dönemin radikal toplumsal değişim yanlısı görüşlerine karşı, toplumsal değişimin zorlama yollarla değil zaman içinde pedagojik yöntemlerle halkın seviyesinin yavaş yavaş yükseltilmesine dayanan bir politikayla gerçekleştirilmesi gerektiği düşüncesini benimsedi. Mustafa Şekip'in düşüncesinin bu yönde gelişmesinde Henry Bergson, William James ve Sigmund Freud'un önemli bir yeri vardır. Toplumsal değişimde geçmişin önemi ve şimdiki zaman üzerindeki etkisi, politikada hayata rasyonalist gerçekleri dayatmak yerine terbiyeye önem verilmesi, toplumsal değişimi yaratıcı gelişmenin serbest yaşam hamlelerine bırakmak ve eğitimin salt zekâya dayandırılmasına dair bilinç felsefesi aksiyomlarını şüpheyle karşılayarak bilince de yer açmak gerektiği yönündeki başlıca görüşler onun düşüncesini biçimlendirdi.

Mustafa Şekip, Batı felsefesinde pozitivizm eleştirileri için önemli bir dönüm noktası sayılan I. Dünya Savaşı yıllarında Cenevre Üniversitesi'nde psikoloji öğrenimi gördü; pozitivizme yönelik eleştiriler onun entelektüel hayatını şekillendiren en önemli etkenlerden biri oldu. Bu dönem, Mustafa Şekip'in rasyonalizme karşı eleştirel felsefeleri yakından tanımasına katkıda bulundu. Jean Jacques Rousseau Pedagoji Enstitüsü'nden aldığı diplomayı Cenevre Üniversitesi'nden aldığı psikoloji sertifikası ile tamamlayarak eğitimini bitirdi ve yurda döndü. Bu dönemde Terbiye Mecmuası'ndaki yazıları İstanbul Dârülfununu hocalarının ve özellikle Ziya Gökalp'in dikkatini çekti. İsmail Hakkı ve Mehmed Emin beylerin teklifleri üzerine

Edebiyat Fakültesi müderris muavinliği görevine tayin edildi (1919).

Üniversitedeki görevinin başlarında Millî Mücadele'ye destek veren Dergâh dergisinde yazılar yazdı. İttihat ve Terakkî Fırkası'nın egemen ideolojisi haline gelen Ziya Gökalp'in pozitivist sosyolojisine karşı derginin Bergsoncu çizgisinin belirginleşmesinde, kaleme aldığı elliye yakın yazının önemli bir payı vardır. Bu yazılarında -Bergson'un pozitivizme yeni bir metafizikle karşı çıkışında olduğu gibi-maddî ölçülere karşı mâneviyatın, niceliğe karşı niteliğin ve bir diriliş anını ifade eden hayat hamlesinin sonucu olarak gördüğü Millî Mücadele'yi destekledi. Osmanlıcılık, İslâmcılık ve Turancılığı gözden düşmüş akımlar sayıp Anadolucu bir milliyetçiliği benimsedi ve Anadolu'daki dirilişin metafizik alt yapısını kurmaya yönelik bir çizgi takip etti. Dergâh'ın felsefî çizgisini açıklığa kavuşturan yazıları, aynı zamanda Türkiye'de muhafazakârlığın felsefî ve siyasî bir dile dönüşmesi açısından önemli rol oynayacaktır. Dârülfunun'daki görevini 1933 üniversite reformu sonrasında da ordinaryüs profesör unvanıyla sürdürdü. Uzun bir süre hizmet ettiği üniversiteden 1953 yılında emekliye ayrıldı ve 1958'de vefat etti.

Mustafa Şekip Tunç'un Kemalist aydınların radikalizmine karşı benimsediği tedrîcî metotlara dayanan muhafazakâr değişim anlayışı, egemen reformculuk anlayışını kategorik olarak reddetmekten ziyade metodik bir farklılığı ifade eder. Mustafa Şekip dinin toplum hayatındaki yerinin yeniden düşünülmesini, eski metafizik sistemlerin doğrudan sahiplenilmesi yerine yeni bir metafiziğin kurulmasını ve toplumsal değişim anlayışının bu metafizikle güçlendirilmesini önermiştir. Ayrıca Bergsoncu metafizik ilhamları pedagoji açısından dönemin egemen ruhuyla çok da ters düşmeyecek pragmatist akımlarla dengelemiştir. Onun düşünceleri rasyonalist akımlara muhalefet eden bir felsefî çizgide yer almaktadır. Bergson felsefesi yanında rasyonalist gerçeklere değil deneye önem verilmesi gerektiğini söyleyen pragmatizmden etkilenmiş, bilinç felsefelerini eleştirmek ve bilinci kavramak açısından imkânlar sağlayan psikanalizle, sadece laboratuvardan devşirilmiş niceliksel verileri değil bilinç durumlarının da tahlil edilmesine yer açan T. Ribot'nun psikoloji ekolüyle ilgilenmiştir. Bu etkilerden en belirleyici olanı Bergson felsefesidir.

Bergson’un felsefî monizme karşı getirdiği eleştirileri değerlendiren Mustafa Şekip, varlığın temelini tek bir öze indirgeyen monist felsefelerin tek yanlı kaldığı var sayımına dayanan plüralist bir felsefe yaklaşımını savunmuştur. Plüralizm, çoklu gerçek anlayışı ve apriori gerçeklerden ziyade deneyi öncelemesiyle rasyonalizmi bir tür dogmatizm olarak görme açısından da işlevsel olmaktadır. Bu bakımdan Bergson’un yaşam felsefesiyle James’in deneysel metodunu uzlaştırmaya çalışmıştır. Ona göre Bergsoncu felsefenin temel kavramlarından olan somut hayat ve somut insan, soyut rasyonalizmle zekâyı önceleyen entelektüalist akımların yanılgısını göstermesi ve realiteye salt zekâyla yetinmeyen bir felsefeyle daha derinden nüfuz edilebilmesi açısından son derecede önemlidir. James’in rasyonalizme ve entelektüalizme yönelik eleştirileri de bu karmaşık realitenin kavranması bakımından öne çıkmaktadır. Pragmatizm şe’niyetlere doğrudan doğruya teması, bütün diğer vasıtaları mârifete tercih etmesi, her şeyden çok tecrübeye kıymet vermesi itibariyle önemli bir felsefî akımı temsil etmektedir. Mustafa Şekip, James’in benimsediği tecrübenin geniş bir açılıma sahip olduğunu, sadece maddî tecrübeyi değil ruhsal tecrübeleri de kapsadığını düşünmektedir. Bu düşünce, Bergson’un bilinci ve ruhu bir realite olarak doğrudan kendi verileriyle anlamaya çalışan felsefesiyle kesişmektedir. Dolayısıyla James’in pragmatizmi de bilinç durumlarını salt fizyolojiyle açıklayarak bir gölge olaya indirgeyen ve Newtoncu yaklaşımla bilinci atomlardan meydana gelen bir madde gibi açıklayan indirgemeci anlayışlardan farklı şekilde bilinci yeni ve şahsî bir âlem olarak, yani olumlu bir realite biçiminde anlamaya çalışmaktadır. Ruhsal ya da psikolojik tecrübeyi anlamanın onu fizik deney kadar gerçek kabul etmekten başka bir yolu yoktur. Böylece tecrübe yalnızca bedenin ruh üzerindeki etkisini değil ruhun beden üzerindeki etkisini de gösterir.

Plüralizm açısından bakıldığında varlığın özünü maddeye indirgeyen materyalist monizm gibi ruha indirgeyen idealist-spiritüalist monizm de aynı yanılgıya düşer. Zira bu da tecrübenin değil aklın mahsulüdür. Spiritüalistlerin anladığı ruh bütün bireylerde özdeş olan, dönüştürülemez, daima aynı kalan, homojen bir yapıdır.

Mustafa Şekip’in benimsediği şahsiyetçi yaklaşım ise her bireyin farklı bir şahsiyete sahip olduğunu var sayar. Ruhu dönüştürülebilir ve yeniliklere açık, ne niceliksel verilerle ne de atomist açıklamalarla anlaşılabilecek bir

imkânlar kaynağı biçiminde görür. Bu imkân, şuuru Bergson'un deyişiyle "yaratıcı tekâmül" ya da James'in deyimiyle "şuur akışı" diye anlamakla ilgilidir.

Mustafa Şekip'in Bergson ve James'ten aldığı ilham sadece bilincin yeni bir realite olarak tanımlanmasına yönelik değildir. Her iki düşünür âlemi olmuş bitmiş mekanik bir nesne halinde değil tamamlanmamış bir oluş diye görmektedir. Mustafa Şekip, bu yaratıcı âlem görüşünden hareketle içinde yaşanılan âlemin bir âlem-i zarûret değil âlem-i imkân olduğunu söyler. Burada söz konusu olan, rasyonalist ve bilimci anlayışların kavrayamayacağı biçimde hayatı bir âlem-i ihtimâlât şeklinde gören ve cehdlerle yeni hakikatlerin yaratılabileceğine inanan, hayatı daima halledilebilecek noktaları olan bir sorun olarak kalmaya mahkûm bir mesele şeklinde değerlendiren ve bu yolda istenen cevabı determinist ilkelerden ziyade "gayri muayyen bir sûrette mütemâdî olan müterakki tecrübeler"in verebileceğine inanan atılımcı bir yaşam felsefesidir. Bu tür bir düşüncenin, Millî Mücadele döneminin mâneviyatını destekleyen ve ulus devletin kuruluşunu donmuş rasyonalist kalıplardan ziyade gelişmeye açık bir süreç biçiminde yorumlayan iyimser bir görüşü uyandırdığı tahmin edilebilir.

Bergson'un düalist felsefesi, maddenin statik durumunu inceleyen zekânın yanında hayatın dinamizmine derinden nüfuz edebilen sezginin bilinci ve ruhu bir realite olarak anlama açısından yeni ufuklar açmıştır. Bu düalizmin çağdaş Türkiye'nin düşünce tarihine tercümesi ise Batı ile Doğu, zekâ ile kalp, materyalizmle aşırı mistisizm arasında ölçülü bir yol tutulması şeklinde karşılığını bulacaktır. Mustafa Şekip radikal Batıcılık'la radikal Doğuculuğu, zekâya aşırı güvenle sadece kalbe güvenmeyi, materyalist inançlarla aşırı mistisizmi aynı ölçüde hatalı görür. Bu bağlamda farklı değerlerin uzlaştırılmasına dayanan, realitenin iki yanını da içerebilecek, ölçülü fakat vukuflu bir metodun izlenmesi gerektiğini savunur. Bunun politik anlamdaki sonucu, gelenek ve modernleşmenin uzlaştırılması gerektiğini ve modernleşmenin ancak geleneğin yeni terkiplere kavuşturulmasıyla mümkün olabileceğini ileri süren muhafazakâr modernleşme yaklaşımıdır. Böyle bakıldığında Mustafa Şekip'in temel yaklaşımları, Türkiye'de pozitivist modernleşme anlayışına karşı alternatif bir modernleşme projesinin felsefî temelini kuran yaklaşımlardan biri olarak düşünce tarihindeki yerini almıştır.

Eserleri. Entelektüel hayatının geneline bakıldığında üretken bir yazar olan Mustafa Şekip François Coppée, Henry Bergson, Théodule Ribot, William James, Sigmund Freud, Hermann Ebinghaus, Georges Dwelshauvers, Henri Delacroix, Emile Bréhier, L. Dugas, Emile Zola gibi isimlerden sayısı kırka yaklaşan tercümeler yapmıştır. Bu eserlerin ana konuları bireylerin ve toplumların gelişimi, şahsiyet, yaratıcılık, mânevî kudret, metafizik, mistisizm, şuur, hâfıza, ihtimaliyet, muhayyile, psikanaliz, genel psikoloji, din psikolojisi, pedagoji, terbiye, felsefe tarihi, din felsefesi gibi anahtar kelimelerle özetlenebilecek bir alana yayılmıştır. Başlıca telif eserleri şunlardır: Rûhiyat Dersleri (1919), Rûhiyat Derslerine Lâhika (1920), Gülmek Nedir, Kime Gülüyoruz? (1921), Rûhiyat (1924), Felsefe-i Din (1927), Terakki Fikrinin Menşe ve Tekâmülü (1928), Çin Felsefesinin Kaynakları (1933), Yeni Türk Kadını ve Ruhî Münasebetleri (1939), Üç Zihniyet (1940), İnsan Ruhu Üzerinde Gezintiler (1943), Ruh Yapımız ve Onun Tipleri Bakımından Ahlâk (1944), Ruh Âleminde (1945), Fikir Sohbetleri (1948), Psikolojiye Giriş (1949), Psikoloji Dersleri (1950), Bir Din Felsefesine Doğru (1959). Mustafa Şekip'in makaleleri Dergâh, Ağaç, Bilgi, Dârülfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası, Dârülfünun İlâhiyat Fakültesi Mecmuası, Hayat, İş Mecmuası, Kültür Haftası, Mihrab, Millî Mecmua, Terbiye, Türk Düşüncesi, Türk Yurdu, Yeni Mektep gibi dergilerde yayımlanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Prof. Mustafa Şekip Tunç Jübilesi, İstanbul 1944; Hilmi Ziya Ülken, Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi, Konya 1966, II, 615-627; Hayrani Altıntaş, Mustafa Şekip Tunç, Ankara 1989; Neşet Toku, Türkiye'de Anti-Materyalist Felsefe (Spirütüalizm) -İlk Temsilciler-, İstanbul 1996, s. 287-318; Nazım İrem, Kemalist Modernism and the Genesis of Turkish Traditionalist Conservatism (doktora tezi, 1996), Bilkent Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, tür.yer.; a.mlf., "Undercurrents of European Modernity and the Foundations of Modern Turkish Conservatism: Bergsonism in Retrospect", MES, XL/4 (2004), s. 79-112; Levent

Bayraktar, Bergson’da Ruh-Beden İlişkisi (doktora tezi, 2003), AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 180-194; a.mlf., “Mustafa Şekip Tunç’un İnsan Anlayışı”, Felsefe Dünyası, sy. 36, Ankara 2002, s. 130-136; a.mlf., “Mustafa Şekip Tunç’ta ‘Terakki’ Fikri”, Düşünen Siyaset, sy. 19, Ankara 2004, s. 227-234.

Fırat Mollaer

TÛNİSÎ

(التونسي)

Muhammed b. Ömer b. Süleymân et-Tûnisî (ö. 1274/1857)

Tunuslu yazar.

1204’te (1789) Tunus’ta doğdu. İlim adamlarıyla meşhur bir aileye mensuptur. Kitap istinsahıyla uğraşan dedesi Süleyman hac dönüşü Sudan’ın Dârfûr bölgesinde yerleşerek mahallî hâkiminin hizmetine girmiş, babası Ömer, Ezher’de Mağribli öğrencilerden sorumlu bir görevde çalışmıştır. Öğrenimini Ezher’de tamamlayan Tûnisî babasının da göç ettiği Sudan’a gidip (1803) bir müddet bölgedeki mahallî idarecilerin hizmetinde bulundu. Bu sırada bölgeyi ve siyasal olayları müşahede etme imkânı buldu. Yaklaşık on yıl burada kalan Tûnisî 1813’te Tunus’a döndü. Ardından Kahire’ye giderek Mehmed Ali Paşa’nın hizmetine girdi. İbrâhim Paşa kumandasında Mora’ya sefer yapan piyade birliklerinde vâizlik görevi yaptı (1825-1826). Daha sonra Kahire’de kurulan ve baytarlık eğitimi veren Ebû Za‘bel Medresesi’nde Batı dillerinde yazılan tıp ve eczacılık kitaplarının Arapça tercümelerinin redaksiyonunda çalıştı. Bu esnada Mısır’da görevli A. Perron ve Clot Bey gibi Avrupalı bilim adamlarıyla tanışma imkânı buldu. A. Perron’un 1839’da Kasrü’l-ayn Tıp Okulu’nun yönetimine getirilmesinin ardından onun yanında tercümelerin kontrolünü yaptı. Bu arada Harîrî’nin el-Maḳāmât’ı, İbşîhî’nin el-Müsteṭraf’ı ve Fîrûzâbâdî’nin el-Ḳāmûsü’l-muḥîṭ’i gibi pek çok Arapça metnin edisyonunda görev aldı. Son yıllarında Kahire’de Seyyide Zeyneb Camii’nde hadis dersleri verdi. Tûnisî Kahire’de vefat etti. Şarkiyatçı Alfred von Kramer Kahire’de bulunduğu sırada ondan Arapça dersleri almıştır.

Eserleri. 1. Teşḥîẕü’l-eẕhân bi-sîreti bilâdi’l-ʿ Arab ve’s-Sûdân. Müellifin Dârfûr’da bulunduğu sırada bölge arazisine toplum ve toplumun geleneklerine dair gözlemlerini içeren oldukça mühim bir eserdir ve daha önce bölge tarihiyle ilgili Avrupalı seyyahların gözlemleri dışında bilgi

bulunmadığından bu alandaki ilk ve en kapsamlı çalışma kabul edilir. A. Perron kitabı Fransızca'ya tercüme etmiş (Voyage au Darfour par le Cheikh Mohammed Ebn Omar el-Tounsy, Paris 1845), Arapça metni yine A. Perron tarafından neşredilmiştir (Paris 1850). Eseri daha sonra Halîl Mahmûd Asâkir ve Mustafa Muhammed

Mes'ad tahkik ederek yayımlamıştır (Kahire 1965). 2. Voyage au Ouaday par le Cheikh Mohammed Ebn Omar al-Tounsy. Tûnisî'nin Vedây gözlemlerini içeren bu eseri de A. Perron tarafından Fransızca'ya çevrilmiştir (Paris 1851). Mütercim kendisinde bulunan Arapça el yazması metni neşretmişse de eser daha sonra kaybolmuştur. 3. eş-Şüẕûrü'ẕ-ẕehebiyye fi'l-elfâẓi'ṭ-ṭıbbiyye. Clot Bey'in teşvikiyle kaleme alınmıştır (Brockelmann, GAL Suppl., II, 749). Tûnisî'nin Mehmed Ali Paşa dönemindeki tercüme hareketi esnasında Batı dillerinden Arapça'ya çevrilen eserlerden redaksiyonunu yaptıkları arasında ed-Dürrü'l-lâmiʿ fi'n-nebât ve mâ fîhi mine'l-ḫavâṣ ve'l-menâfiʿ (Bulak 1257), Clot Bey'in Künûzü'ṣ-ṣıḥḥa ve yevâḳītü'l-minḥa (Bulak 1261, 1271, 1280, 1296), Ravżatü'n-necâḥi'l-kübrâ fî ʿameliyyâti'l-cerâḥiyyeti'ṣ-ṣuġrâ ile yine Clot Bey'in Maladie des enfants adlı eserinin tercümesi olan ed-Dürerü'l-ġavâl fî ʿilmi emrâżi'l-eṭfâl (Bulak 1260) sayılabilir (Serkîs, II, 1683).

BİBLİYOGRAFYA

Serkîs, Muʿcem, I, 1093, 1286; II, 1683-1684; Brockelmann, GAL, II, 643; Suppl., II, 748-749; C. Zeydân, Âdâb (Dayf), IV, 168, 169, 175; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, III, 561; Mahfûz, Terâcimü'l-müʾellifîn, I, 269-270; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), VI, 318; Abdurrahman Hamîde, Aʿlâmü'l-coġrâfiyyîne'l-ʿArab ve muḳtefât min âs̱ârihim, Dımaşk 1416/1995, s. 660-668; Ekmeleddin İhsanoğlu, Mısır'da Türkler ve Kültürel Mirasları: Mehmed Ali Paşa'dan Günümüze Basılı Türk Kültürü Bibliyografyası ve Bir Değerlendirme, İstanbul 2006, s. 458, 501; a.mlf. v.dğr., Osmanlı Tabii ve Tatbiki Bilimler Literatürü Tarihi, İstanbul 2006, I, 160-161; Abdülazîz Abdülhak Hilmî, "İstidrâkât ʿalâ riḥleti't-Tûnisî ilâ Dârfûr el-maʿrûfe Teşḥîẕü'l-eẕhân bi-sîreti bilâdi'l-ʿArab ve's-Sûdân", el-Muḥâḍarâtü'l-

ʿâmme: el-Mevsimü'ṡ-ṡeḳāfî (1967-68), Kahire 1968, s. 59-105; M. Streck, "Tûnisî", İA, XII/2, s. 57-59; a.mlf., "al-Tūnisī", EI² (İng.), X, 640-641.

Cengiz Tomar

TUNUS

(تونس)

Kuzey Afrika'da ülke.

I. FİZİKÎ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

II. TARİH

III. KÜLTÜR ve MEDENİYET

IV. SANAT

Kuzey Afrika'nın en küçük ülkesi olup yüzölçümü 163.610 km², nüfusu 10.589.025'tir (2010). Batıda Cezayir, güneydoğuda Libya sınırlarıyla, kuzeyde ve doğuda uzunluğu 1300 kilometreyi bulan Akdeniz kıyılarıyla çevrilidir. Birleşmiş Milletler, Arap Devletleri Birliği, İslâm Konferansı Teşkilâtı, Afrika Birliği Teşkilâtı ve Arap Mağrib Birliği'ne üye olan ülke tek meclisli, çok partili cumhuriyetle yönetilir. Resmî adı el-Cumhûriyyetü't-Tûnisiyye, başşehri Tunus (2010 tah. 740.000, banliyöleriyle birlikte 1 milyon civarı), diğer önemli şehirleri Sefâkus (Sfaks, 287.000), Sûse (200.000), Kayrevan (164.000), Kābis (Gabes, 125.000) ve Benzert'tir (Bizerte, 120.000).

I. FİZİKÎ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

Fazla yüksek olmayan ülkenin yarısının yükseltisi 200 metrenin altındadır. Tel Atlasları ile Sahrâ Atlasları'nın son uzantıları alçalarak batı sınırlarından içeri girer. Mecerda vadisinin kuzeyindeki Tel Atlasları, en fazla 900 metreye ulaşır ve Benzert kıyılarında son bulur. Rölyef çok parçalı ve kesilmiş olup kıyılar yüksek kıyı tipinde ve kayalıktır. En önemli akarsuyu, Cezayir'den doğup Tunus körfezine dökülen, 600 kilometrelik uzunluğunun 400 kilometresi Tunus'ta bulunan Mecerda'dır. Nehir Tel Atlasları ile daha güneydeki Sahrâ Atlasları'nı birbirinden ayırır. Vadinin

güneyindeki Sahrâ Atlasları bir dizi kalker sırtlardan oluşur, bu sebeple Tunus Sırtı adıyla anılır. Yer yer çöküntülerle kesintiye uğrayan Tunus Sırtı, Bonburnu'na kadar uzanır. Ülkenin en yüksek zirvesi olan Cebelişeânibî de (Cebel Şambi) (1544 m.) buradadır. Merkezî Tunus ülkenin orta kesiminde geniş bir platodur; batıda yüksek stepler, doğuda alçak stepler denilen iki bölüme ayrılır. En doğuda ise Sûse-Sefâ-kus arasında verimli topraklarıyla tanınan sahil bölümü yer alır. Bu bölümden içerilere ve güneye gidildikçe bir dizi sığ tuz gölü ve tuzlu bataklık geniş alanlar kaplar. Bunların en büyüğü Şattülcerîd'dir. En güneyde kumlu, taşlı çöllerden meydana gelen Sahrâ bulunmaktadır. Tunus'un doğu kıyılarında küçük, kayalıklı ve az yerleşilmiş Karkane adaları ile Cerbe adası yer alır. Sonradan bir yolla karaya bağlanan Cerbe kesintisiz kumsalları ve birçok vahasıyla bir turizm cennetidir. Ülkenin kuzeyinde nemli ve ılık Akdeniz iklimi görülürken merkezde yarı kurak, güneyde "sirokko" rüzgârlarının şiddetli sıcaklıklara ve kuraklığa yol açtığı çöl iklimi egemendir. Kuzeydeki dağlık alanda yağış 500-1500 mm. arasındadır. Buna karşılık ülkenin dörtte üçünde yağış tutarı 100 milimetreyi geçmez. Bol yağış alan kuzeybatı yöresinde dağlar meşe ormanlarıyla kaplıdır. Merkezî kesimde güneye doğru gittikçe otsu step türlerinden çalılara geçilir ve Sahrâ'da vahalar dışında bitki örtüsüne rastlanmaz.

Nüfusun %98'ini Araplar oluşturur; çok az oranda Berberî, Avrupalılar'dan Fransız ve İtalyanlar bulunur. Yahudiler geçmişte önemli bir topluluk iken günümüzde

çok azalmıştır. Ülkede kilometrekareye ortalama altmış beş kişi düşer; ancak nüfusun coğrafî dağılışı çok farklıdır. Büyük kısım Sefâkus'un kuzeyindeki kıyı kuşağında toplanmıştır; dağlık alanlarla güneydeki çöl düzlükleri boş denilecek ölçüde tenhadır. Nüfusun %63'ü şehirlerde, %37'si kırsal kesimde oturur. Arap, Berberî, Afrika ve Avrupa kültürlerinin kavşağı olan Tunus'ta nüfusun büyük kısmı Sünnî müslümandır. Toplumun yarısı tarımla, yarısı sanayi, turizm, balıkçılık, madencilik ve imalât işleriyle uğraşır. Tunus ekonomisi hizmetler sektörü, tarım, hafif sanayi, petrol ve fosfat üretimine dayalıdır. Hizmetler sektörü son yıllarda ticaret, ulaşım, telekomünikasyon, turizm ve finans alanlarında birçok reform geçirmiştir.

Tarıma elverişli topraklar 340.000'i sulamalı alan olmak üzere 5 milyon

hektardır. Tarımın payı giderek azalmakta, imalât sektörü öne geçmektedir. Başlıca ürünler zeytinyağı, turunçgiller, hurma, tahıl, patates, domates, kırmızı et, süt ve deniz ürünleridir. Ülkede yaklaşık 10.000 sanayi tesisi bulunmakta ve bunların çoğu deniz kıyısında yer almaktadır. Benzert, Tunus ve Sefâkus'ta kurulan fabrikalarda maden ürünleri işlenmektedir. Sanayi başlıca elektronik, otomotiv, kimya, tekstil, gıda, metal, deri ve ayakkabı dalları üzerinde yoğunlaşmıştır. Tunus'un en önemli yer altı zenginlikleri fosfat, petrol ve doğal gazdır. Fosfat yatakları Afrika'nın sayılı rezervlerindendir. Petrol Sahrâ tipi hafif petrol olup 1966'dan beri Burme'de üretilmektedir; Benzert'te de bir rafineri vardır. Ülke topraklarından ayrıca demir, kurşun, çinko ve civa çıkarılmaktadır.

Tunus, kıyılarının %37'sini oluşturan ve en güzelleri Cerbe adası ile Hammâmet körfezinde bulunan ince kumlu plajları, arkeolojik ve kültürel zenginlikleriyle Akdeniz havzasında çok önemli bir turizm ülkesidir. Uluslar arası yedi hava alanı ve sekiz limanı, 17.000 kilometrelik karayolu (%65'i asfalt) ve 1880 kilometrelik demiryolu ağına sahiptir. Başta Kartaca olmak üzere Thuburbo Majus, Kerkouane, Dugga, Bulla Regia gibi Romalılar'a ve Kartacalılar'a ait harabeler kültür turizmi için önemli merkezlerdir. Kayrevan Sîdî Ukbe Camii, Tunus Zeytûne Camii, Tunus'un eski bölümü "medine" ve egzotik çarşısı "sûk", Sûse ve Münestîr ribâtları da başlıca turist çeken yerler arasındadır. Cerbe adasında dünyanın en eski yahudi tapınaklarından biri olan Griba yer alır. XIX. yüzyıl beylik dönemi sarayındaki Bardo Müzesi dünyanın en zengin Roma mozaik koleksiyonunu barındırmaktadır. Kartaca Arkeoloji, Kayrevan İslâm Sanatları, Cem ve Münestîr Ribât diğer önemli müzelerdir. Vaha ve çöl manzaralarıyla güney bölgesinde çeşitli etkinlikler düzenlenerek çöl turizmi geliştirilmektedir. Ülkede bulunan altı millî park ve birçok doğal rezerv alanında flora ve fauna koruma altına alınmıştır.

Tunus'ta el sanatları ülke ekonomisinin en dinamik sektörlerinden biridir. Turistik önem taşıyan başlıca el sanatları çinicilik, deri işlemeciliği, altın ve gümüş üzerine bijuteri, emaye bakır işlemeciliği, geleneksel ahşap müzik aletleri yapımcılığı ve halıcılıktır. Özellikle çinicilik, bakırcılık ve halıcılıkla, fes ve nargile imalâtında Osmanlı etkisi görülür. Tunus'un dış ticaretinde en önemli ihracat mallarını tekstil, deri ürünleri, ham petrol, makineler, elektrikli aletler, zeytinyağı, balık, şarap, hurma, fosfat ve gübre

oluştururken ithalât malları arasında otomobil ve yedek parçaları, petrol makine aksamı, kimyasal maddeler, tekstil ve deri ürünleri, fuel-oil, kereste ve tahıl başta gelmektedir. Kuzey Afrika'da istikrarlı ve liberal ekonomiye hızla geçmekte olan Tunus, Türkiye'nin Afrika'ya açılım politikasında önemli bir köprü vazifesi görmektedir. Tunus-Türkiye ticarî ve ekonomik ilişkileri 15 Temmuz 1992 tarihinde Ankara'da imzalanan Ticaret, Ekonomik ve Teknik İşbirliği Antlaşması çerçevesinde yürütülmektedir. Tunus Türkiye'den buğday, patates, nohut, fındık, kalorifer radyatörleri, demir çelik çubuklar, buzdolabı, ilâç gibi maddeler alırken Türkiye Tunus'tan hurma, fosfat, alüminyum florür, deri, suni kâğıt hamuru, hurda bakır gibi maddeler ithal etmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Türkkaya Ataöv, Afrika Ulusal Kurtuluş Mücadeleleri, Ankara 1977, s. 113-131; Atlas de Tunisie. Editions Jeune Afrique, Paris 1979; Aydoğan Köksal, Afrika Genel ve Ülkeler Coğrafyası, Ankara 1999, s. 355-369; Tunus'un Temel Ekonomik Göstergeleri ve Türkiye-Tunus Dış Ticareti (İzmir Ticaret Odası), İzmir 2001; F. Heske, "Tunus'da Ormancılık", İÜ Orman Fakültesi Dergisi, VI/1, İstanbul 1956, s. 1-34; Füsun Soykan, "Tunus Turizmi Üzerine", Ege Coğrafya Dergisi, sy. 7, İzmir 1993, s. 89-115; a.mlf., "Tunus'ta Turizmin Bugünkü Durumu ve Etkileri", a.e., sy. 8 (1995), s. 93-108.

Füsun Baykal Soykan ### II. TARİH

İslâm Öncesi. Bölgenin ilk sakinlerinin Batı Asya veya Avrupa'dan gelen topluluklar olduğu söylenir. Daha sonra bölgeye Berberîler yerleşti. Tüccar bir millet olan Fenikeliler'in Suriye'den gelişiyle Tunus tarih sahnesine çıktı. Milâttan önce XII. yüzyıldan itibaren bölgeye gelmeye başlayan ve sahillerde ticarî koloniler oluşturan Fenikeliler, Kartaca şehrini merkez edindiler ve milâttan önce IX. yüzyılın ilk yarısında bölgede önemli bir deniz gücüne sahip büyük bir imparatorluk kurdular. Batı Akdeniz havzasını, Sardunya, Malta ve Balear adalarını hâkimiyetleri altına aldılar.

Bugün Tunus şehrinin banliyösü durumundaki Kartaca'da hüküm sürdükleri için Kartacalılar olarak da bilinen Fenikeliler hükümranlıklarını yedi asır (m.ö. 846-m.s. 146) devam ettirdiler. Kartaca ile Roma arasında siyasî ve ticarî rekabet yüzünden başlayan, yaklaşık bir asır devam eden Pön savaşları Kartacalılar'ın yıkılışıyla sonuçlandı. Kartaca'yı ve Tunus'un diğer merkezlerini ellerine geçiren Romalılar, savaş sırasında tahrip ettikleri Kartaca'yı yeniden imar ederek Kuzey Afrika'daki topraklarının idarî merkezi yaptılar. IV. yüzyılın ortalarında İspanya'dan gelen Vandallar bölgede Roma hâkimiyetine son verip yaklaşık bir asır hüküm sürdüler (440-535). Tunus ve civarı 535 yılında Bizans'ın eline geçti ve müslümanların fethine kadar Bizans hâkimiyetinde kaldı. İslâm fetihleri esnasında İfrîkıye diye adlandırılan Tunus ve civarında putperestlik ve Hıristiyanlık yaygındı, halkın çoğunluğu putperest Berberîler'den oluşuyordu.

İslâmî Dönem. Hz. Osman zamanında 27 (647) yılında İfrîkıye'nin fethine çıkan Abdullah b. Sa'd b. Ebû Serh o yıllarda Bizans'tan ayrılıp bağımsızlığını ilân eden Gregorios'u Sübeytıla'da yendi ve bölgenin ileri gelenlerini vergiye bağladı. İfrîkıye halkının anlaşmayı bozması üzerine 33 (653) veya 34'te (654-55) ikinci defa sefere çıkarak onları tekrar itaat altına aldı. Hz. Ali ile Muâviye arasındaki mücadeleler sırasında bölge İslâm hâkimiyetinden çıktı. Tunus'un doğu kesimini Muâviye'nin İfrîkıye valiliğine getirdiği Muâviye b. Hudeyc yeniden İslâm egemenliği altına aldı (45/665). Ardından valiliğe tayin edilen Ukbe b. Nâfi' devamlı bir ordu bulundurmak amacıyla Tunus'ta Kayrevan şehrini kurdu (50/670); Kayrevan, Mağrib'deki fetihler için ordunun bir hareket ve ikmal üssü durumuna getirildi. 55 (675) yılında vali tayin edilen Ebü'l-Muhâcir Dînâr, yedi yıl süren valiliği esnasında Kartaca şehri ve civarının fethini tamamladı. Bu yıllardan itibaren Berberîler arasında İslâmiyet yayılmaya başladı. Abdülmelik b. Mervân ile muhaliflerinin iktidar mücadelesi

döneminde bölgede Berberî isyanları çıktı. Bu olaylar esnasında Kartaca gibi sahil şehirleri Bizanslılar'ın eline geçti. Berberî reisi Küseyle, Muharrem 64'te (Eylül 683) Kayrevan'ı ve buradan Berka'ya kadar olan bölgeyi zaptederek 69 (688-89) yılına kadar elinde tuttu. Abdülmelik b. Mervân siyasî birliği sağladıktan sonra bölge valiliğine Hassân b. Nu'mân'ı tayin etti ve onu kalabalık birliklerle destekledi. Hassân, Berberî isyanlarını

bastırdığı gibi Kartaca'yı da geri aldı ve Tunus şehrini kurarak orada bir tersane yaptırdı (82/701). Onun ardından İfrîkıye valiliğine tayin edilen Mûsâ b. Nusayr'ın Zağvân'ı almasıyla Tunus'un tamamı İslâm hâkimiyetine girdi. Mûsâ b. Nusayr 88 (707) yılında Mağrib'in tamamını fethetti ve Akdeniz adaları ile Endülüs fetihlerini gerçekleştirdi. Ömer b. Abdülazîz'den sonraki dönemde görev yapan valilerin bölge halkına karşı yürüttüğü yanlış siyaset yüzünden Tunus ve civarında istikrar kalmadı. Yezîd b. Abdülmelik'in İfrîkıye valisi Yezîd b. Ebû Müslim, müslüman olan Berberîler'i ve mallarını ganimet sayarak humus alması ve onları cizye ile mükellef tutması gibi uygulamaları sebebiyle öldürüldü (102/720-21). Ardından Ubeyde b. Abdurrahman ve Ubeydullah b. Habhâb'ın Berberîler'e karşı Arap ırkçılığından kaynaklanan haksız uygulamaları Hâricîliği kabul eden Berberîler'in isyanına yol açtı. Kayrevan 124'te (742) Hâricîler'in Sufriyye kolunun hücumuna mâruz kaldı. II. Mervân, 127 (745) yılında ayaklanıp Kayrevan'ı ele geçiren Abdurrahman b. Habîb'i vali olarak tanımak zorunda kaldı.

Abbâsîler'in ilk yıllarında bölgede Hâricî isyanları sürdü. 140'ta (757) Sufrî Hâricîleri'nin, ertesi yıl İbâzîler'in eline geçen Kayrevan üç yıl sonra geri alınarak etrafı surlarla çevirildi. Ebû Ca'fer el-Mansûr tarafından 155'te (772) İfrîkıye valiliğine tayin edilen Yezîd b. Hâtim el-Mühellebî isyanları bastırıp bölgeyi kontrol altına aldı. Onun vefatının ardından aynı aileden bölgeyi yöneten valilerin dördüncüsü olan Fazl b. Ravh b. Hâtim, 178'de (794) Tunus şehrinde başlayan isyan sırasında Kayrevan'a giren isyancılar tarafından öldürüldü. Bunun üzerine Hârûnürreşîd'in İfrîkıye valiliğine gönderdiği Herseme b. A'yen, Kayrevan'a gelip isyanı bastırdı. Ancak kendisine karşı başlatılan bir ayaklanma sebebiyle halifeye mektup yazarak görevden alınmasını istedi ve yerine İbrâhim b. Ağleb'in getirilmesini tavsiye etti. İbrâhim b. Ağleb'in Hârûnürreşîd tarafından babadan oğula intikal etmek üzere vali tayin edilmesiyle Tunus ve civarında Ağlebîler dönemi başlamış oldu (800).

Başşehirleri Kayrevan olmak üzere kurulan, Abbâsî hâkimiyetini tanıyan ve paralarda halifelerin adına yer veren Ağlebîler, Fâtımîler tarafından yıkıldı (909). I. Ziyâdetullah (817-838) zamanında Bizans İmparatorluğu'nun egemenliğindeki Sicilya'nın fethi için başlatılan seferler 859'da Bizans'ın Sicilya'daki önemli şehri Kasrıyâne'nin alınmasıyla sonuçlandı. Sicilya, bu

tarihten itibaren Avrupa sahillerine karşı girişilen fetih harekâtı sırasında bir üs vazifesi gördü. 869'da Malta, 878'de Siracusa (Sarakūse) fethedildi ve Akdeniz'de İslâm hâkimiyeti güçlendi. Ağlebîler döneminde Tunus önemli bir kalkınmaya sahne oldu; özellikle Kayrevan çok parlak günler yaşadı, bölgenin ilim, kültür ve ticaret merkezi haline geldi. Gemi inşası, cam, mermer, mensucat ve maden sanayii ilerledi, çeşitli el sanatları oldukça gelişti. Kasrülkadîm (Abbâsiyye) ve Rakkāde şehirleri tesis edildi, bu iki şehirde ve diğer merkezlerde çok sayıda cami ve sarnıç inşa edildi. Tunus'u Cezayir'e bağlayan yol üzerinde kurulan Bâce, Tunus'un kuzeybatısında önemli bir merkez haline geldi. Ağlebî emîrleri, İskenderiye'den Atlas Okyanusu'na uzanan sahil şeridinde ribâtlar yaptırarak güçlü bir savunma sistemi oluşturdu. Sebte ile İskenderiye arasındaki sahil boyunca yetmiş sekiz ribât inşa edildiği bilinmektedir. Herseme b. A'yen tarafından 180 (796) yılında yaptırılan Münestîr Ribâtı bunların ilki sayılır; ribât birçok onarım geçirerek zamanımıza ulaşmıştır. Bugüne kadar iyi durumda gelen Sûse Ribâtı'nı I. Ziyâdetullah 206'da (822) yaptırdı. Ağlebîler, Sûse'de İfrîkıye'de İslâm mimarisinin başta gelen örneklerinden sayılan ulucami (el-Mescidü'l-kebîr) ve büyük bir limanla tersane inşa ettirdiler. Tunus'ta bulunan en eski bîmâristan, Ağlebî Emîri I. Ziyâdetullah tarafından Kayrevan'da tesis edildi. Ağlebîler devrinde ilmî hareket de büyük gelişme gösterdi. Kayrevan dinî ilimlerle edebiyatın merkezi oldu. Hanefî ve Mâlikî mezhepleri İfrîkıye'de daha da güçlendi. Bu dönemde özellikle Mâlikî mezhebi büyük ilgi gördü ve Kayrevan şehri Mâlikîler'in merkezi haline geldi. Tunus şehri de dönemin en önemli ilim merkezleri arasına girdi, iki şehirde çok sayıda âlim yetişti. Öte yandan Abbâsîler'in Mu'tezile'yi resmî mezhep edindikleri yıllarda diğer mezhepler bölgede temsil imkânı buldu. X. yüzyılda Cerîd ahalisinin büyük bir kısmı İbâzî mezhebini benimsedi.

İsmâilî dâîlerinden Ebû Abdullah eş-Şiî'nin Mağrib'de başlattığı yoğun propaganda ve askerî harekât Ağlebîler'in sonunu getirdi. Ebû Abdullah, Berberî Kütâme kabilesinin desteğini sağlayıp Ağlebîler'e karşı güçlü bir mücadele başlatmıştı. Son Ağlebî hükümdarı III. Ziyâdetullah bazı tedbirler aldıysa da başarı sağlayamadı ve 296'da (909) Mısır'a kaçtı. Ebû Abdullah eş-Şiî, İmam Ubeydullah el-Mehdî ile birlikte bir direnişle karşılaşmadan o sırada başşehir olan Rakkāde'ye girdi ve Fâtımîler Devleti'ni kurdu (909). Fâtımîler 362'de (973) Mısır'a intikal edinceye kadar Tunus'ta hüküm sürdüler. Fâtımî idarecilerinin, Mâlikî ve Hanefî mezheplerinin yaygın

olduğu Tunus'ta kendi mezheplerini yaymak için uyguladıkları baskı huzursuzluklara yol açtı. Ubeydullah el-Mehdî, Kayrevan'da Mâlikî âlimlerinin ve onları destekleyen halkın direnişiyle karşılaşınca 303 (915) yılında Doğu İfrîkıye sahilindeki bir yarımadada Mehdiye şehrini kurdu ve 308'de (920) burayı başşehir yaptı. Halifeliğinin ilk altı yılını Kayrevan'da, geri kalan on dokuz yılını Mehdiye'de geçirdi. Hâricîler'den Ebû Yezîd en-Nükkârî tarafından başlatılan büyük isyan Fâtımîler'e zor günler yaşattı. 334'te (945) Tunus şehrini işgal ve tahrip eden Ebû Yezîd 944'te Kayrevan'ı ele geçirdi ve bir yıl süreyle elinde tuttu. Halife Mansûr-Billâh'ın Ebû Yezîd'e karşı zafer kazanmasından ve isyanın sona ermesinin ardından (336/947) Fâtımîler, Mehdiye'yi terkedip yeni başşehirleri Sayrelmansûriye'ye (Sabra) yerleştiler. Bu arada Sicilya adasındaki İslâm hâkimiyetini devam ettirdiler, Bizanslılar'a karşı başarılı bir mücadele vererek Orta Akdeniz'in batı kısmında üstünlük sağladılar.

Halife Muiz-Lidînillâh, Mısır'a doğru yola çıkarken İfrîkıye'nin yönetimini Berberî Zîrî kabilesinin lideri Bulukkîn b. Zîrî es-Sanhâcî'ye bıraktı. Böylece Tunus'ta Zîrîler dönemi başladı (972). Bâdîs b. Mansûr zamanında amcası Hammâd'ın 405 (1015) yılında Cezayir sınırlarında kalan Kal'atü Benî Hammâd'da bağımsızlığını ilân etmesiyle Zîrîler ikiye bölündü. Ardından Muiz b. Bâdîs, 441'de veya 443'te (1049 veya 1051) Fâtımîler'i terkedip Bağdat'taki Abbâsî halifesine bağlandığını açıkladı ve hutbeyi onun adına okuttu. Bunun üzerine Fâtımî Halifesi Müstansır-Billâh, Zîrîler'i cezalandırmak için Mısır'ın Saîd bölgesinde huzursuzluğa yol açan bedevî Benî Hilâl ve Benî Süleym kabilelerini bölgeye sevketti. Bölgedeki şehirlerin yönetiminin ve ellerine geçirecekleri her şeyin kendilerine ait olacağını söyleyip onları göçe

teşvik etti. Sayıları konusunda 50.000 ile 1 milyon arasında rakamlar verilen bu kabileler 445'te (1053) Übbe ve Ürbüs'ü (Laribus) tahrip ve talan ettiler. Muiz b. Bâdîs, bu tehlike karşısında 449 (1057) yılında başşehrini terkedip oğlu Temîm'in valilik yaptığı Mehdiye'ye sığındı. Onun ardından Kayrevan bedevîler tarafından yağmalandı, yakılıp yıkıldı. Bedevîler sahil şeridi hariç ülkenin tamamını kontrol altına aldılar. Bu göçler bölgede bedevî Arap nüfusunu yoğun biçimde arttırdı. Arazilerini ve hayvanlarını onlardan koruyamayan Zenâte ve Sanhâce Berberîleri'nden önemli bir kısmı vatanlarından ayrılarak Büyük Sahrâ vahalarına, bir kısmı

Güney Sudan’a göç etti, bir kısmı da şehirlere taşındı. Daha sonraki yıllarda Benî Hilâl ile Benî Süleym çoğunluğu Berberîler’den oluşan yerli halkla karıştı, evliliklerle akrabalık bağları kuruldu. Benî Hilâl ve Benî Süleym’in bölgeyi istilâsı esnasında Zîrîler’in Mehdiye valisi Temîm b. Muiz topraklarını korumayı başardı. Bedevîlerin çıkardığı kargaşa sırasında sahildeki şehirlerden Tunus’ta ve Kartaca’dan Muallaka’ya kadar olan bölgede Benî Riyâh’ın iki kolu, Benzert’te Benî Verd, Kābis’te Benî Câmî, Sefâkus’ta Benî Melîl emirlikleri kuruldu. Bunlar haraç karşılığında Benî Hilâl’in himayesine girdiler. Hilâlîler, Temîm’in tekelindeki deniz ticaretini ele geçirmeye çalıştılar ve Muvahhidler’in kurucusu Abdülmü’min el-Kûmî gelinceye kadar bölgedeki varlıklarını korudular.

Tunus şehrini ele geçiren Benî Hilâl’e mensup Abîd b. Ebü’l-Gays’ın zulmünden kaçan şehir halkı Kal‘atü Benî Hammâd emîrinin himayesine sığındı. Hammâdî Emîri Nâsır b. Alennâs’ın Tunus valiliğine tayin ettiği Abdülhak b. Abdülazîz b. Horasan şehirde kontrolü sağlamayı başardı. Abdülhak’ın 1062’de bağımsızlığını ilân etmesiyle Tunus şehrinde Horasânîler dönemi başladı. Tunus kısa aralıklarla Zîrîler’in ve Hammâdîler’in eline geçtiyse de Horasânîler varlıklarını 1159 yılına kadar devam ettirdiler ve Tunus’un gelişmesine önemli katkılarda bulundular. Ekonomik açıdan bölgenin en önemli şehri haline gelen Tunus, İfrîkıye’nin hıristiyan Batı’ya açılan penceresi konumuna geldi. Piza, Cenova gibi İtalyan şehir devletleriyle ticaret antlaşmaları imzalandı, şehrin limanı canlandı ve Avrupa ülkeleriyle ticarette yeni bir dönem başladı. Horasânî emîrleri şehrin imarına, özellikle Zeytûne Camii başta olmak üzere mimari eserlerin tamir ve bakımına itina gösterdiler. Tunus o sırada İfrîkıye’nin en meşhur şehirleri arasına girmişti. Zeytûne Camii civarındaki çok sayıda çarşısıyla zengin bir ticaret ve önemli bir ilim merkeziydi.

Zîrîler’in elinde kalan tek merkez olan Mehdiye 1087 yılında bir süre Pizalı ve Cenevizli korsanların eline geçtiyse de geri alındı. Sicilya’yı zapteden Normanlar, 543’te (1148) Tunus’un doğusundaki sahil şehirlerine saldırıp Mehdiye’yi ve diğer bazı şehirleri işgal ettiler. Zîrîler’in son emîri Hasan b. Ali, onlara karşı Fas’ta hüküm süren Muvahhidler’in kurucusu Abdülmü’min el-Kûmî’den yardım istedi. 553’te (1158) Tunus’u, 555’te (1160) Mehdiye’yi ve diğer sahil şehirlerini Normanlar’dan geri alan Abdülmü’min, Benî Hilâl’in gücünü kırdığı gibi Horasânîler’e de son

vererek İfrîkıye bölgesini Tunus şehrinde oturan bir vali tarafından yönetilen bir eyalet haline getirdi. Böylece Tunus, İfrîkıye eyaletinin merkezi oldu. Şehrin batı kısmında valinin ve diğer yöneticilerin ikameti için Kal‘atü’l-Kasba inşa edildi. Tunus, 580 (1184) yılında Balear adalarını elinde tutan Benî Gāniye tarafından istilâ edildiyse de üç yıl sonra Ebû Yûsuf el-Mansûr şehri geri aldı. Benî Gāniye 584’te (1188) zaptettiği Mehdiye’yi 602 Cemâziyelâhirine (Ocak 1206) kadar elinde tuttu. Muvahhidler, Tunus’a ve bölgedeki diğer şehirlere akrabaları Berberî Hafsî ailesinden valiler tayin ettiler. O dönemde İfrîkıye’de Tunus, Sûse, Mehdiye, Sefâkus, Kābis, Benzert, Tezrût, Kayrevan, Tûzer ve Hammâme gibi önemli şehirler mevcuttu.

Muvahhidler Devleti’ndeki bölünme ve ardından ortaya çıkan karışıklıklar sırasında Kābis valiliğine tayin edilen Ebû Zekeriyyâ el-Hafsî, Tunus üzerine yürüdü ve 625 (1228) yılında şehre girip İfrîkıye’nin tamamına hâkim oldu. Muvahhidler’le irtibatını kopararak bağımsızlığını ilân etti ve Hafsî hânedanını kurdu, kısa sürede İfrîkıye’nin yegâne hâkimi durumuna geldi. Muvahhidler’in Kuzey Afrika’daki topraklarında ortaya çıkan üç devletten biri olan Hafsîler, Tunus’u başşehir yaptılar. Abbâsî halifeliğinin 656’da (1258) yıkılışından sonra Mekke şerifinin elçi gönderip I. Muhammed el-Müstansır’ı Abbâsî halifesinin vârisi tanıdığını ve ona itaat ettiğini bildirmesi Hafsîler’e bütün İslâm dünyasında büyük bir itibar kazandırdı. Ancak bu durum, Bağdat Abbâsî hilâfetinin Memlük Sultanı I. Baybars tarafından Kahire’de yeniden tesisiyle sona erdi (659/1261). Hafsîler, Tunus merkez olmak üzere Cezayir’in Bicâye şehriyle kısmen bugünkü Libya’nın batısındaki topraklarda yaklaşık üç asır hüküm sürdüler (1228-1574). Hafsîler döneminde ülke hızlı bir ekonomik gelişmeye sahne oldu, Tunus önemli bir ticaret merkezi haline geldi ve bütün İfrîkıye bölgesinin en önemli metropolü konumuna yükseldi. İlk dönemlerde Endülüs’ün çeşitli şehirlerinden çıkarıldıktan sonra Tunus’a gelen çok sayıdaki Endülüslü müslüman ülkenin sosyal, ekonomik ve ilmî hayatını etkiledi. Tunus’ta çok sayıda saray, cami ve medrese inşa edildi. Endülüs mimarisinin özelliklerini taşıyan bu eserlerden bir kısmı günümüze ulaşmıştır. Kuzey Afrika’daki ilk medrese hânedanın kurucusu Ebû Zekeriyyâ tarafından Tunus’ta inşa edildi ve medreseler giderek çoğaldı. Kökleri Muvahhidler’e dayanan tasavvufî hareketler Hafsîler döneminde de etkisini sürdürdü. Ebü’l-Hasan eş-Şâzelî tarafından kurulan Şâzeliyye

tarikatı İfrîkıye ve bütün Mağrib’de yayıldı.

Fransa Kralı IX. Louis 1270 yılında büyük bir Haçlı ordusunun başında Tunus sahillerine saldırdı. Kartaca’da kuvvetli bir direnişle karşılaşan Fransız ordusunda ortaya çıkan veba salgını yüzünden kral ve askerlerin büyük bölümü telef oldu. Yapılan antlaşmayla Fransızlar üç aydan fazla süren muhasarayı kaldırıp geri döndüler. Ancak 1287’de Mehdiye’yi yağma ve tahrip ettiler. Mehdiye 792 (1390) ve 927 (1521) yıllarında yeni saldırılara mâruz kaldı. 1284’te hıristiyanların eline geçen Cerbe adası 1334’te geri alınabildi. Ebû Zekeriyyâ Yahyâ el-Vâsik’ın tahta çıkmasından (675/1277) itibaren Hafsîler arasında başlayan taht kavgaları büyük karışıklıklara yol açtı. Ebû Hafs Ömer zamanında (1284-1295) ülke Tunus ve Bicâye merkezli ikiye bölündü. Bu arada Cerîd, Tûzer ve Kābis’te bağımsız mahallî emirlikler kuruldu. Tunus şehri 1329’da Abdülvâdîler, 1347-1350 ve 1357’de Merînîler tarafından kısa sürelerle işgal edildi. I. Ebü’l-Abbas Ahmed el-Müstansır (1370-1394) devlete yeniden itibar kazandırdıysa da Ebû Ömer Osman’ın 893’te (1488) ölümünün ardından Hafsîler’in ikinci parlak dönemi de sona erdi ve ülke karıştı. Ayrıca bu devirde başta İspanya olmak üzere Avrupa devletlerinin sahillere saldırıları yoğunlaştı. Bu arada Osmanlılar hıristiyanları Kuzey Afrika’dan çıkarmak için bölgeye geldiler. Oruç ve Hızır kardeşler, XVI. yüzyılın başlarında Berberî denizcilerin merkezi halindeki Cerbe adasını harekât üssü edindiler. Hızır Reis, Cezayir’in ardından limanın müstahkem kalesi Halkulvâdî ile (La Goulette) birlikte Tunus şehrini ele geçirdi (1534). Ancak İspanyollar, Tunus’u bir yıl sonra geri alarak Hafsî Sultanı Mevlây

Hasan’ı yeniden tahta oturttular. 1569’da tekrar Osmanlılar’ın eline geçen şehir 1573’te ikinci defa İspanyol işgaline uğradıysa da 1574’te geri alınıp kesin biçimde Osmanlı topraklarına katıldı ve Tunus’a Osmanlı Devleti’ne bağlı bir eyalet statüsü verildi.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Abdülhakem, Fütûḥu Mıṣr (Âmir), tür.yer.; Rakīk el-Kayrevânî, Târîḫu İfrîḳıyye ve'l-Maġrib (nşr. M. Zeynühüm M. Azeb), Kahire 1994, tür.yer.; Bekrî, el-Mesâlik, II, 697-699; İbn İzârî, el-Beyânü'l-muġrib (Kettânî), tür.yer.; İbn Haldûn, el-ʿİber (nşr. Halîl Şehhâde-Süheyl Zekkâr), Beyrut 2001, VI, tür.yer.; İbn Kunfüz, el-Fârisiyye fî mebâdiʾi'd-devleti'l-Ḥafṣiyye (nşr, Muhammed eş-Şâzelî en-Neyfer-Abdülmecîd et-Türkî), Tunus 1968, tür.yer.; İbnü'ş-Şemmâ', el-Edilletü'l-beyyinetü'n-nûrâniyye fî mefâḫiri'd-devleti'l-Ḥafṣiyye (nşr. Tâhir b. Muhammed el-Ma'mûrî), Tunus 1984, tür.yer.; İbn Ebû Dînâr, el-Müʾnis fî aḫbâri İfrîḳıyye ve Tûnis (nşr. Muhammed Şemmâm), Tunus 1387/1967, tür.yer.; el-Ḥulelü's-sündüsiyye, I-III, tür.yer.; İbn Ebü'd-Dıyâf, İtḥâfü ehli'z-zamân (nşr. Ahmed Abdüsselâm), Tunus 1985, tür.yer.; Aziz Samih İlter, Şimâli Afrika'da Türkler, İstanbul 1936, II, tür.yer.; Hüseyin Mûnis, Fetḥu'l-ʿArab li'l-Maġrib, Kahire 1366/1947; Hasan M. Cevher, Tûnis, Kahire 1961; Mohamed Talbi, l'Emirat aghlabide: 184-296/800-909, Paris 1966, tür.yer.; M. Hıdır Hüseyin, Tûnis ve Câmiʿu'z-Zeytûne (nşr. Ali Rızâ et-Tûnisî), Dımaşk 1391/1971, tür.yer.; Reşîd en-Nâdûrî v.dğr., el-Maġribü'l-kebîr, Beyrut 1981, I-IV, tür.yer.; Ahmed Tevfîk elMedenî, Ḳarṭâcenne fî erbaʿati ʿuṣûr, Cezayir 1986, tür.yer.; İbn Verdân, Târîḫu memleketi'l-Eġālibe (nşr. M. Zeynühüm M. Azeb), Kahire 1408/1988; Habîb Sâmir, Hâẕihî Tûnis, Beyrut 1988, s. 37-51; R. Brunschvig, Târîḫu İfrîḳıyye fi'l-ʿahdi'l-Ḥafṣî (trc. Hammâdî es-Sâhilî), Beyrut 1988, I-II, tür.yer.; a.mlf., "Tunus", İA, XII/2, s. 60-68; Abdullah M. Cemâleddin, ed-Devletü'l-Fâṭımiyye, Kahire 1991; M. Hâdî eş-Şerîf, Târîḫu Tûnis (trc. Muhammed eş-Şâvuş-Muhammed Acîne), Tunus 1993, s. 39-66; İsmail Yiğit, Siyasî-Dinî-Kültürel-Sosyal İslâm Tarihi: Endülüs (Gırnata), Benî Ahmer Devleti ve Kuzey Afrika İslâm Devletleri, İstanbul 1995, s. 283-349; Abdülmecîd b. Hamde, S̱eḳāfetü'l-müctemaʿi'l-Ḳayrevânî fi'l-ḳarni's̱-s̱âlis̱i'l-hicrî, Tunus 1997, tür.yer.; Mahmûd İsmâil, el-Eġālibe (184-296): Siyâsetühümü'l-ḫâriciyye, Kahire 2000; Abdülkerim Özaydın, "Ağlebîler", DİA, I, 475-478; Eymen Fuâd es-Seyyid, "Fâtımîler", a.e., XII, 228; Muhammed Razûk, "Hafsîler", a.e., XV, 125-128; Ahmet Kavas, "Horasânîler", a.e., XVIII, 241-242.

İsmail Yiğit

Osmanlı Dönemi.

Osmanlılar'ın Tunus'la olan ilgileri XVI. yüzyıl başlarında buraya kadar uzanan Osmanlı denizcileri vasıtasıyla başladı. 1510'lu yıllarda Cezayir'in batısındaki Tilimsân'a yönelen bu faaliyetler, 958'de (1551) Trablusgarp'ın alınışına kadar hızlı bir seyir izledi. Özellikle Oruç ve Hızır reisler, elde ettikleri ganimetlerin beşte birini Hafsî Sultanı V. Muhammed'e vererek Tunus şehrine 10 mil kadar uzaklıkta Akdeniz sahilinde Halkulvâdî (La Goletta) denilen, göl tarafında kalan iç kısımdaki kaleye yerleştiler. Oruç Reis'in 924'te (1518) ölümünden sonra İspanyollar'ın hedefi haline gelen Halkulvâdî Kalesi yıktırıldı. Ardından Osmanlı deniz kuvvetlerinin başına geçen Barbaros Hayreddin Paşa 1534'te Cezayir'den gelip burayı Osmanlı topraklarına kattı. Ancak Kutsal Cermen Roma imparatoru olan V. Karl donanmasıyla Tunus'a asker çıkarıp burayı ele geçirdi (Temmuz 1535). Mevlây Hasan b. Muhammed tekrar Tunus'ta Hafsî tahtına oturtuldu. O da buradaki hıristiyan esirleri serbest bıraktı ve korunması için Halkulvâdî'de İspanyol askerlerinin yerleşmesini uygun buldu. Daha önce kardeşlerini katleden Mevlây Hasan, ölümden kurtulan ve tahtını tehdit eden kardeşi Reşîd'i Kanûnî Sultan Süleyman'a şikâyet etti. Reşîd, Hayreddin Paşa tarafından İstanbul'a götürüldü ve kendisine maaş bağlandı. Mevlây Hasan 1540'ta tahttan indirildiyse de kısa zamanda yeniden iktidarı ele geçirdi, fakat 1543'te tamamen uzaklaştırıldı; yerine oğlu Ahmed geçti. Babasının Tunus'u tekrar ele geçirmek amacıyla Avrupalılar'dan yardım istemesi üzerine gözlerine mil çektirdi.

İspanyollar'ın himayesinde Tunus'ta iktidarı elinde bulunduran Hafsî ailesi Osmanlılar için bölgede istikrarsızlığın temel sebebi olmaya devam etti. Barbaros Hayreddin Paşa'nın bölgede en güvendiği adamlarından Turgut Reis 1544 yılında önce Cerbe adasını zaptetti ve burayı üs haline getirdi. Bu dönemde anlaştığı Tunus Hükümdarı Mevlây Ahmed'den erzak ve cephane alırken topladığı ganimetlerin bir kısmını ona vermekteydi. Turgut Reis, Tunus ile Trablusgarp arasında önemli bir mevki olan Mehdiye'yi de ele geçirdi. Ancak Andrea Doria kumandasındaki Habsburg donanması Mehdiye'yi 1550'de kuşattı, burayı savunan az sayıdaki Osmanlı askerini katletti, şehir halkını esir aldı; Cerbe adasını da işgal etti. Mehdiye'yi daha fazla tutamayacaklarını anlayan İspanyollar 1554 yılında çekilince Osmanlılar surları tekrar inşa ederek buraya Anadolu'dan ve Rumeli'den

aileler yerleştirdiler. Turgut Reis ve Cezayir Beylerbeyi Piyâle Paşa kumandasındaki Osmanlı donanması 1560'ta Cerbe'yi İspanyol işgalinden kurtardı. Tunus şehri ise 1569'daki Osmanlılar'ın ikinci müdahalesine kadar İspanyollar'ın himayesinde ve III. Mevlây Ahmed'in idaresinde kaldı. Osmanlılar Tunus şehrine hâkim olunca III. Mevlây Ahmed, Halkulvâdî'deki İspanyollar'a sığındı. Ramazan Bey adında bir kişi buranın ilk kaymakamı yapılarak emrine 3000 asker bırakıldı. Tunus şehrinin güneyinde kalan Sûs, Manastır ve Kayrevan 1551'den sonra Trablusgarp'ın bir parçası haline geldi. Halkulvâdî ve Kalebend denilen Goletta Kalesi iskelesi İspanyollar'ın elinde bulunuyordu. 2 Zilhicce 980'de (5 Nisan 1573) Tunus kumandanı Kılıç Ali Paşa, kaymakamı Ramazan Paşa ve beylerbeyi Haydar Paşa idi. 10 Ekim 1573'te İspanyollar, Tunus'ta kontrolü ele geçirmek amacıyla yeni bir harekâta giriştiler. Tunus'u alıp burada 8000 asker bıraktılar. Hafsî hânedanı adına tahta III. Mevlây Ahmed'in kardeşi VI. Mevlây Muhammed'i geçirdiler. Tunus Beylerbeyi Haydar Paşa, İspanyol işgali sırasında fazla direnç göstermeden Kayrevan'a çekildi.

Osmanlılar buna karşılık 982'de (1574) büyük bir donanma sevkettiler. Donanma Vezir Koca Sinan Paşa kumandasında İstanbul'dan hareket ederken Kayrevan'da bulunan Haydar Paşa da yerlilerden çok miktarda asker toplamıştı. Ayrıca sefere Cezayir Beylerbeyi Ramazan Paşa, Trablusgarp Beylerbeyi Mustafa Paşa ve Mısır'dan gönüllü askerler katıldı. Yemen fâtihi Koca Sinan Paşa ve Kaptanıderyâ Kılıç Ali Paşa kumandasındaki donanma altı günlük bir muhasaranın ardından 12 Eylül 1574'te Tunus'u geri aldı. Sinan Paşa, Osmanlı tarihinin en önemli deniz zaferlerinden biri olan ve tarihe Tunus savaşı diye geçen bu başarısından sonra şehirde 3000 yeniçeri bıraktı, Haydar Paşa'yı yeniden beylerbeyiliğe getirdi. Halkulvâdî Kalesi de otuz üç gün direndiyse de 6 Cemâziyelevvel 982'de (24 Ağustos 1574) yapılan büyük hücum sonunda ele geçirildi. VI. Mevlây Muhammed ve İspanyol kumandanı Serbellino esir alınıp İstanbul'a gönderildi. Müstahkem kale bir daha İspanyollar'ın eline geçmemesi için tamamen yıktırıldı. Tunus şehri dahil Halkulvâdî, Bâbülbahr ve Sen Jak kalelerinin tamamı Osmanlı idaresine girdi. Böylece Tunus'ta uzun sürecek Osmanlı hâkimiyeti dönemi başlamış oldu.

Hafsî hânedanın son sultanının İstanbul'a getirilmesinden sonra Meylây Ahmed gibi bazı aile fertleri başta Sicilya adasının merkezi Palermo olmak

üzere yeniden toparlanıp 1581'de eyaletin iç kısımlarına geçtiler ve Tunus'u tekrar ele geçirme teşebbüsünde bulundular. Bazı kısmî başarılar elde ettilerse de alınan tedbirlerle bu teşebbüsler önlendi. Mevlây Ahmed'in oğlu Hammûde 1575'te hıristiyan olup

Charles d'Autriche, kız kardeşi de Donna Maria adını aldı. İkinci önemli şehir olan güneydeki Kayrevan, Şeyh Abdüssamed'in 994'te (1586) Osmanlı Devleti'ne bağlılık arzetmesi üzerine Tunus beylerbeyiliği içine alındı. 1609'da Osman Dayı zamanında Tunus'a gelen Endülüslü müslümanlar Muhammed Cardenas adlı önderlerinin emrinde 3000 kişilik mahallî bir güç oluşturdular. Tunus eyaletinde bir beylerbeyi bulunuyordu. 1591'de ortaya çıkan ve doğrudan askerlik işlerinden sorumlu olan "dayı" unvanlı kumandanlarla vergi toplanması, yol güvenliğinin sağlanması ve ayaklanmaların bastırılması gibi işleri düzenlemekle mükellef Tunus vatan sancağı beyleri idarede zamanla öne çıktılar. Bu üç başlı idare XVII. yüzyılda Murâdîler döneminde iktidar paylaşımı konusunda sürekli rekabete yol açtı. Bunların içinde giderek yetkileri veraset yoluyla devredilen Tunus beyleri etkili duruma geldi. Eyalet bazan beylerbeyisiz kaldığı gibi zaman zaman dayılar veya sancak beylerine beylerbeyilik verildiği de oldu.

Müstakil bir eyalet haline gelişinden sonra Tunus şehrindeki asker sayısı Yûsuf Dayı döneminde 4000'e çıkarıldı. Her 100 asker için bir bölükbaşı tayin edildi ve toplam kırk kişiden meydana gelen bu askerî sınıfla yeniçeri divanı oluşturuldu. Yeniçeri kethüdâları arasından seçilen veya doğrudan İstanbul'dan gönderilen bir yeniçeri ağası askerî konularda bunlara kumanda ediyor, emrinde bir kethüdâ, sekiz çavuş ve kâtiplik görevi yapan iki hoca bulunuyordu. Beylerbeyinin idaresindeki Tunus Ocağı Divanı XVIII. yüzyıla kadar aslî vasfını koruduysa da daha müstakil faaliyet gösterdi. Beylerbeyi ve dayı divan toplantılarına katılmamaktaydı. Alınan kararlar beylerbeyine takdim edilir, imzalaması halinde uygulamaya konurdu. Divandakilerin tamamı Türk kökenliler veya ihtida ederek Osmanlı safında yer alanlardan oluşuyor ve toplam on iki odabaşı, yirmi dört bölükbaşı, altı veya sekiz çavuş, kâtiplik görevinde iki veya dört hoca, birer tercüman, kâhya, ayrıca ağanın iştirakiyle kırk yedi veya elli bir üyesi bulunuyordu.

Tunus eyaleti sancaklara ayrılmakta ve her sancakta bir sancak beyi devleti temsil etmekteydi. Askerî işlerden "kāid" denilen bir kumandan sorumluydu. Dinî konularda eyalet merkezinde ulemâ arasından bir kişi başkadı (kādılkudât) tayin edilirken diğer şehirlere kadılar veya onların görevini yürütecek nâibler görevlendirilirdi. Başlangıçta bütün eyaleti idare edecek bir düzen kurulamadı ve bazı şehirlerde tek bir Osmanlı memuru görev yaptı. Meselâ Teburba'da vergi toplamakla görevli bir kāid varken Münestîr Ribâtı'nda bir kāid ve bir yeniçeri ile üç Türk görevli olmak üzere beş memur vardı. Sûs şehrinde ise otuz kırk kadar Osmanlı görevlisi bulunuyordu. Hamâme'de ihtida eden bir kāid dışında memur yoktu. Osmanlı görevlileri aileleriyle birlikte genelde başşehir Tunus'ta ikamet ediyor, bunlardan 2000 asker burada kalırken diğer 2000'i Tunus beyi ile eyaleti dolaşıyordu. Tunus eyaleti sâlyâneli statüde idi. Vergiler iltizam yoluyla toplanır, gelirlerden beylerbeyi, sancak beyi, asker ve diğerlerinin maaşları ödendikten sonra geriye kalan meblağ devlet hazinesine aktarılırdı. 1580 yılına kadar Cezayir, Trablusgarp ve Tunus eyaletlerinin ortak bir mal defterdarı vardı. Aynı yıl Cezayir'in diğerlerine göre daha uzakta olması dolayısıyla buraya ayrı bir defterdar tayin edildi.

Tunus'un muhafazasında sayıları 4000 ile 8000 arasında değişen yeniçerilerin önemli rolü vardı. Anadolu'dan Garp ocaklarına getirilen yeniçeriler bir müddet sonra odabaşı, ardından bölükbaşı ve nihayet ağa olabilmekte, odabaşılıktan itibaren Tunus eyalet divanından görev almaktaydı. Tunus beyleri ise dayılar veya dayının onayını alan divan tarafından tayin edilmekteydi. Ahmed Bey döneminde ordu yönetimi "devletli" denilen en üst rütbeliye yardım eden dârü'l-asker kumandasındaydı. İdarî konularda başhoca, sancaklarda 1800 askerden sorumlu ağa el-sancak ve emrinde bir kâhya ile bir bayraktar vardı. Bunların alt rütbelerindekiler bölükbaşıları idi. Tunus'ta her birine oda denilen toplam 300 küçük askerî birim vardı. Türk yeniçeriler yanında "mehâzin" (zuav) adı verilen yerli askerler de eşit sayıdaydı. Ayrıca Garp ocakları donanmasını oluşturan denizciler bulunuyordu. 1645'te Girit'e yapılan ilk saldırıda Cezayir yirmi, Trablusgarp ve Tunus sekizer kadırga göndermişti. Diğer deniz savaşlarına da Tunus kadırgaları iştirak etti. İstanbul'dan 1574'te ilk beylerbeyi olan Haydar Paşa'nın yerine 1576 yılı başlarında Receb Paşa gönderildi. Başlangıçta halk tarafından çok olumlu karşılandıysa da özellikle Kayrevan sancak beyiliğine kadar yükselecek

olan Ebû Tayyibü'l-hadare adlı bir yerlinin hakkında yaptığı şikâyetler görevden alınmasına yol açtı. Yerine tekrar Haydar Paşa beylerbeyi tayin edildi. Bu dönemde Trablusgarp eyaleti de bir müddet Tunus'tan idare edildiği için Fizan ve Sahraaltı Afrikası'ndaki Bornu Sultanlığı ile münasebetler Tunus beylerbeyiliği vasıtasıyla yürütüldü.

Mehdiye şehri, 1550'de Turgut Reis'in askerlerinin elinden alındıktan sonra yaşanamayacak şekilde tahrip edilmişti; bu hali otuz yıl devam ettikten sonra yeniden ihya edilerek Tunus'a bağlandı. Cezayir beylerbeyiliğinden 1577'de azledilen Ramazan Paşa bir yıl sonra Tunus'a, Haydar Paşa da Trablusgarp'a beylerbeyi oldu. Ramazan Paşa iki yıl kaldığı Tunus beylerbeyiliğinden 987 Rebîülâhirinde (Haziran 1579) Cezayir'in Tilimsân sancak beyiliğine gönderildi, yerine Câfer Paşa Tunus beylerbeyiliğine getirildi. Câfer Paşa, Haydar Paşa'nın yol açtığı zararları gidermeye çalıştıysa da yanı başındaki Trablusgarp'ta beylerbeyilik yaptığından onun bölgedeki nüfuzunu bir türlü kıramadı ve her ikisi azledilip İstanbul'a çağrıldı. Tunus'a Mustafa Paşa tayin edildi. Ancak Cezayir ve Trablusgarp eyaletlerinin Tunus eyaleti üzerindeki baskılarını azaltamadığı için halkın şikâyetleri üzerine 993'te (1585) Hasan Paşa Tunus'a gönderildi. Bu iki beylerbeyi zamanında Cezayir'de olduğu gibi Tunus'ta da korsanların sayısı arttı. 1588'de Mehmed Paşa, Tunus beylerbeyi olduysa da 1591'de Câfer Paşa, bir yıl sonra da Hüseyin Paşa bu göreve getirildi.

1590'lı yılların başında Tunus'ta ortaya çıkan dayılık makamını elde etmek isteyenler arasında yaşanan rekabet ortamında buraya Ahmed Paşa gönderildi. Tunus'ta 1631'de Murâdî, 1705'te Hüseynî ailesi eyalet yönetiminde yetki sahibi olunca beylerbeyi tayininde aksamalar görüldü ve iktidarı elinde tutan aile fertlerinin görevlerinin onaylanmasıyla yetinildi. 1019'da (1610) Mehmed Paşa adlı bir beylerbeyinden bahsedilmekte olup onun ardından kimin beylerbeyi olduğuna dair kayıt yoktur. 1087'de (1676) Tunus'a beylerbeyi sıfatıyla sancak beyi Ebû Abdullah Mahmud Paşa'nın kardeşi ve Murad Paşa'nın oğlu Mehmed Paşa Hafsî yollandı. Fakat Tunus sancak beyi olan yeğeni Mehmed Bey onu kabul etmeyip İstanbul'a geri gönderdi. İki yıl sonra yeğenleri Ali ve Mehmed beyler arasında çıkan, beyliği ele geçirme kavgası sırasında tekrar beylerbeyi olarak yollanan Mehmed Paşa bu defa herhangi bir yaptırım gücü bulunmayan bir vali konumunda kaldı. 1096'da (1685) beylerbeyiliğe Tunus Defterdarı Mehmed

Bektaş Paşa geçti; Mehmed Bey “vatan beyi”, kardeşi Ali Bey dayı oldu. Ali Bey’in vefatı üzerine Mehmed Bey, vatan beyliğiyle dayılığı uhdesinde toplayarak beylerbeyi Mehmed Bektaş Paşa ile uyumlu bir idare kurdu. 1688’de Mehmed Bektaş Paşa ölünce yerine İstanbul’dan Mustafa Paşa gönderildi. Kardeşinin oğlu Ali’yi dayı yapan Mehmed Bey yeni beylerbeyi ile de iyi geçindi. Murâdîler devrinden sonra Tunus Beyliği, Hüseyin Bey vasıtasıyla Hüseynîler olarak tanınacak ailenin eline geçti. Hüseyin Bey, vatan beyliğini onaylatmak için İstanbul’a yaptığı müracaat neticesinde Dîvân-ı Hümâyun’dan paşalık unvanı da aldı. Bu dönemde Tunus eyaletinde tek yetkili Tunus beyi oldu; bundan böyle hem dayının görevlerini hem de Osmanlı Devleti adına İstanbul’dan gönderilen beylerbeyiliğin sorumluluğunu tek başına üstlendi.

Denizcilerden dayı seçilerek kendisine belli yetkiler verilmesi âdeti ilk defa 1591’de Tunus’ta başlatıldı, 1609’da Trablusgarp’ta ve 1681 yılından itibaren Cezayir’de uygulandı. Tunus’ta ilk dayı İbrâhim adındaki bir bölükbaşı idi ve üç yıl bu görevde kalmıştı. Tunus dayıları içinde en etkili kişi on üç yıl boyunca görevini dirayetle yürüten Osman Dayı oldu; eyalette Osmanlı nüfuzunu açık biçimde yerleştirdi. Yerlilerden “zuav” denilen bir birlik kurarak yeniçerilerin eyaletteki güçlerini kırdı. Özellikle Endülüslü müslümanlardan İspanya’da kalan ve Moriskolar diye bilinen kimseleri Tunus’un sahil şehirlerine getirtip yerleştirdi. 1610’da vefat edince yerine damadı Yûsuf Dayı geçti. Osman Dayı’nın zamanında Tunus beyi olan Ramazan Bey’in yetiştirdiği Korsika asıllı, Avrupalılar’ın Osta Morato Genovese dedikleri Murad Bey isimli mühtedi Yûsuf Dayı ile çok iyi geçindi ve İstanbul’dan kendisine beylerbeyilik ve paşalık unvanı verildi. 1637 yılında önce Murad Paşa, ardından Yûsuf Dayı vefat etti. Murad Bey’in yerine eyaletin her tarafını dolaşıp itaat altına alan ve Hammûde Bey olarak da tanınan oğlu Ebû Abdullah Mahmud Bey, Yûsuf Dayı’nın yerine Cenevizli Usta Murad Kaptan geçti. Hammûde Bey’in nüfuzu eyalette giderek arttı. Böylece Tunus’ta Murâdîler dönemi başladı.

Murâdî hânedanı Tunus’ta toplam yedi beyin idaresinde seksen üç yıl hâkim oldu. Yerlerini Hüseynîler aldı. Vatan beyliğini ele geçiren İbrâhim Şerif’in kumandanlarından Hüseyin Bey onun Cezayir birliklerine esir düşmesi üzerine Tunus’ta idareyi eline aldı. Yerine vâris tayin ettiği yeniçeri ağası Ali Bey’e İstanbul’da paşa unvanı ve beylerbeyilik verildi, ancak aile

içinde başlayan rekabetten faydalanan Cezayir Dayısı Ali Paşa, Hüseyin Bey'in oğulları Mehmed ve Ali beyleri alıp 1756'da Tunus'a girdi. Tunus Beylerbeyi Ali Paşa, oğullarından vatan beyi Mehmed Bey ve kardeşiyle torunları yakalanarak öldürüldü. Mehmed Bey vatan beyi, kardeşi Ali Bey dayı oldu. Mehmed Bey üç yıl sonra vefat edince Mahmud ve İsmâil adlı iki oğlu henüz küçük yaşta bulunduğundan Tunus beyliğine kardeşi Ali Bey geçti ve İstanbul'dan kendisine paşalık unvanı verildi. Oğlu Hammûde'yi henüz kendisi hayatta iken vatan beyi yaptı, ancak yeğenlerini öldürmedi.

1770'te Tunus, Fransız donanması tarafından günlerce bombalanarak tahrip edildikten sonra barış antlaşması yapıldı. Hammûde Paşa'nın 1814'te ölümü üzerine yerine oğlu Osman geçti. Onun yerini daha sonra Mahmud Bey aldı. Bu da 30 Mart 1824'te ölünce oğlu Seydi Hüseyin Bey Tunus dayısı oldu. Seydi Hüseyin, Cezayir Fransa tarafından işgal edildiğinde herhangi bir yardımda bulunmadığı gibi Çengeloğlu Tâhir Paşa'nın Tunus üzerinden geçişine de izin vermedi. On bir yıl beylik yaptıktan sonra 21 Mayıs 1835'te vefat etti ve kardeşi Mustafa Tunus beyi oldu. Kendisine İstanbul'dan asâkir-i mansûre ferikliği rütbesi ve beylerbeyilik verildi. Onun da 1837'de vefatıyla yerine Ahmed Bey getirildi. Çengeloğlu Tâhir Bey'in Trablusgarp'tan buraya gelen donanması Tunus'ta Osmanlı idaresini kuvvetlendirdi ve Ahmed Bey'i görevden aldı. Ancak Ahmed Bey, Fransızlar'dan aldığı destekle yeniden duruma hâkim oldu, ardından Osmanlı Devleti'ne yaklaştı ve kendisine paşalık rütbesi verildi. Avrupa âdetlerini daha çok benimsedi ve ülkesindeki Avrupalılar'a iyi davranmaya özen gösterdi. Fransız subayları getirterek Bardo Sarayı yanında 1840'ta açtırdığı askerî okulda ordusunu modernleştirmeye çalıştı. Burada okuyan gençler XIX. yüzyılın ikinci yarısında Tunus'un her konuda yetişmiş insanları arasında yer aldı. 5000 olan asker sayısı 20.000'e çıkarıldı ve askerler Avrupalı meslektaşları gibi giydirildi. Tunus'ta bir top dökümhanesi yapıldığı gibi Fransız mühendisleri tarafından eyaletin bir haritası çizildi. Köle ticareti 1841'de yasaklandı, ticaretin yapıldığı pazarlar 1846'da kapatıldı. Ahmed Bey 5 Ekim 1846 tarihinde Fransa kralının davetlisi olarak Paris'e gitti. 1854'te ölünce yerine müşîr-i sânî Mehmed Bey geçtiyse de dört yıl sonra vefatı üzerine müşîr-i-sâlîs olan kardeşi Mehmed Sâdık yerini aldı ve Fransız işgali öncesinde Osmanlı Devleti adına Tunus beyliği yaptı.

Hüseynîler zamanında beylik makamı veraset usulüyle değil eyaletin ileri gelenleri tarafından yapılan seçimle belirleniyor, kaptanpaşa vasıtasıyla padişaha arzedilen adayın beyliğe tayini isteniyordu; padişahın uygun bulması durumunda önceleri mîrimîranlıkla, ardından feriklikle

veya müşirlikle eyalet valisi oluyordu. Beylerin yerlerinde kalıp kalmayacakları iki üç yılda bir gönderilen fermanla bildiriliyordu. Sadece Tunus beyi Mehmed Sâdık Paşa beyliğin veraset yoluyla devri için Hayreddin Paşa'yı 1864'te İstanbul'a gönderdi. Fransızlar, Tunus'un Osmanlı Devleti'ne bu şekilde yakınlaşmasını tehlikeli buldularsa da Hayreddin Paşa 1871'de Tunus'u Osmanlı Devleti'ne yakın konuma getirdi ve 23 Ekim 1871 tarihli fermanla Tunus Emirliği, doğrudan İstanbul'a bağlı kalmak üzere Mehmed Sâdık Paşa ve evlâdına veraset usulüyle verildi. Artık padişahın izni olmadan savaş ve barış görüşmeleri yapılmayacak, ülkeden hiçbir toprak başkasına verilmeyecek, Osmanlı Devleti'nin asker talebi de karşılanacaktı. Fransa bu fermanı tanımadığı gibi Mehmed Sâdık Paşa da Osmanlı-Rus savaşına istenilen askeri göndermedi. Bu irtibatı sağlayan Hayreddin Paşa da görevinden azledildi (1877). Gittikçe artan İtalyan nüfuzu aslında Alman imparatorluk şansölyesi Bismarck'ın Fransa ile İtalyanlar'ı karşı karşıya getirme politikasının bir ürünü idi. Fransızlar, İtalyanlar'dan önce harekete geçerek Tunus sınırındaki düzmece bir kavgayı bahane edip 1881 yılı Mart ayında buraya asker sevkettiler. 12 Mayıs 1881'de Tunus beyi ile Bardo Antlaşması'nı imzalayarak bu eyaleti kendi himayelerine aldıklarını duyurdular. Mehmed Sâdık Paşa 1882 yılı Ekiminde vefat etti. Yerine geçen Seydi Ali Bey döneminde Fransız genel valisi Pierre Paul Cambon zamanında 8 Haziran 1883 tarihli Mersâ Antlaşması imzalanınca Tunus himaye adı altında Fransa'nın resmen idaresine girdi. 1882'de İngiltere Mısır'a girdiğinden Tunus meselesi tamamen Fransa'nın istediği şekilde sonuçlandı. Burası artık Osmanlı Devleti salnâmelerinde "eyâlet-i mümtâze" diye yer aldı. Tarihî Bardo Sarayı 1888'de müzeye çevrildi. Tunus'un idarî yapısında kısmî değişiklik yapılarak seksen olan "kāidât" sayısı altmışa, 2000 olan ve dar anlamda idarî birimi ifade eden "şeyhât" sayısı da 600'e indirildi.

Tunus, Osmanlı idaresinde kaldığı son iki yüzyılında özellikle dinî bağlarla irtibatını sürdürdü. Tunuslular, Osmanlı halifesinin tebaası olmadan hilâfete sadık kalıyor ve hiç vergi ödemiyordu. Sadece beylik makamına oturanlar

bir saygı ifadesi olarak İstanbul'daki en üst dinî yetkiliye hediyeler gönderiyordu. Karşılıklı siyasî muameleler azdı ve Tunus kendi hukukuna göre yabancı devletlerle anlaşmalar yapabiliyordu. 1742 ve 1743 yılları ile 1824 yılında Fransa ile antlaşmalar imzalanması, korsanlığın engellenmesi ve köleliği kaldıran sözleşme beylerin rahat hareketlerini göstermektedir. Avrupa devletleri, Osmanlı Devleti ile herhangi bir savaş konumuna girmeden yalnız bu eyalette yirmi defa savaştılar. Osmanlı döneminde Tunus toplumu âyan ve avam diye iki sınıfa ayrılmıştı. Hafsîler devrinde avam dışında kendilerine itibar edilenlere "şürefâ" denilmekteydi; bunlar Muvahhidler döneminden kalan ailelere mensup reislerinden oluşurdu. Diğerlerini "büyûtât" adı verilen tüccarlar, memurlar ve okumuşlar teşkil ediyordu. Hafsîler devrindeki sosyal yapı Osmanlı idaresinde ciddi bir değişikliğe uğramadı.

Osmanlı yönetimi zamanında Tunus toplumunu yerli Araplar, Endülüslü müslümanlar ve Anadolu'dan buraya sevkedilen askerlerle sivil memurlar teşkil ediyordu. Ayrıca Anadolu kökenlilerin yerli kadınlarla evliliklerinden doğan ve "kuloğlu" denilen melez bir sınıf vardı. Bunlar, merkezî idare ile yerli halk arasında irtibatın âhenkli şekilde yürütülmesinde etkin görevlerde bulunuyordu. Çoğunluğu Anadolu'dan gelen babalarına oranla çok iyi eğitim gördüğü için eyaletin beylerbeyilik, dayılık ve beylik görevleri hariç üst makamlarda görev almakta ve içlerinden çok sayıda âlim yetişmekteydi. Genelde Üsküdar, Sinop, Ankara, Urfa, Edirne, Akhisar, Akşehir, Bodrum, Bergama, Bosna, Diyarbekir, Denizli, Antep, Tokat, Sivas, Menteşe, Kıbrıs, Sofya ve Gürcistan gibi şehir ve bölgelere mensuptu. Eyaletteki mesleklerine göre bostancı, bahrî, bakırcı, bıçakçı, boyacı, terzi, demirci, kuyumcu, bozacı, tavukçu ve kahveci gibi soyadlarıyla kolayca tanınıyorlardı.

Avrupalı esirler hürriyetlerine kavuşmak için müslüman oluyordu. Doğrudan Avrupa'dan bu eyalete gelip din değiştirerek Osmanlı idaresine giren denizciler de vardı. Bunlar Anadolu'dan gelmiş olanlarla daha yakın irtibat kurabiliyorlardı. Tunus eyaleti müslümanlarının yerli ve Endülüs asıllı olanları Mâlikî mezhebi, Anadolu'dan gelenler, bunların yerli hanımlarla evliliklerinden doğanlarla mühtediler ise Hanefî mezhebine mensuptu. Türk kökenlilerin savaşçı yönleri, Endülüslüler'in ziraat ve el sanatlarındaki becerileri öne çıkıyordu. Özellikle Endülüslüler Teburba,

Süleyman ve Testûr gibi ülkenin kuzeydoğusundaki şehirleri Avrupaî tarzda kalkındırdılar. Kurdukları yeni köyler İber yarımadasında bıraktıkları köylere çok benziyordu. İspanya etkisinden tamamen kurtulamadıkları için kendi aralarında Kastilya diliyle konuşuyorlardı. Tunus'un Osmanlı idaresi altındaki nüfus durumu hakkında yeterli bilgi yoktur. Tunus şehriyle ilgili verilen rakamlar da çok abartılıdır (1587'de ancak 25.000 dolayında nüfusu vardı). Tunus'ta 1605'te başlayan ve 1622'de "vebâü ebi'l-gays" denilen salgında sadece Tunus şehrinde günde ortalama 2000 kişinin öldüğü belirtilir. Vebanın en öldürücü olduğu yıllar 1643-1650 arasıdır. 1676-1677'deki veba salgınında ise bütün eyalette toplam 400.000 kişinin hayatını kaybettiğine dair bilgiler doğru olmamalıdır. XVIII. yüzyılda veba salgını durunca nüfusta artış meydana geldi.

Sömürge Dönemi. Tunus, Fransa'nın kontrolü altına girince bu idareye karşı giderek direniş gösterilmeye başlandı. Bu hususta öne çıkan isimlerden biri Sefâkus-Kābis arasında yaşayan bir kabile reisi olan Neffât Kāidi Ali b. Halîfe'dir. Fransızlar'ın üzerine sevkettiği ordulara dayanamadı ve Trablusgarp'a geçerek Osmanlı Devleti'ne sığındı. Daha sonra Fransızlar'la anlaşıp bir daha mücadele etmemek üzere Tunus'a döndü. 1888'de yayımlanmaya başlayan Cerîdetü'l-ḥâżıra, 1896'da

ez-Zehrâ isimli gazeteler ve özellikle aynı yıl Haldûniyye adlı cemiyet etrafında bağımsızlığa giden sürecin temelleri atıldı. 1905'te Avukat Ali Bâş Hanbe ve Beşîr Sefar'ın öncülüğünde Sâdıkī Koleji Mezunları Derneği benzer faaliyetlere hız verdi; le Tunisien adlı gazeteyi çıkardı. 1908 yılında Jön Türkler'den ilham alarak kurdukları Cemâatü'ş-şebâb et-Tûnisiyye adlı teşkilâtla Türk asıllı Zemerî ve Ali Bâş Hanbe, Cezayir asıllı Abdülazîz b. İbrâhim es-Seâlibî ile Tunus asıllı Abdülcelîl Zavuş siyasal etkinlikleri başlattılar. İtalyanlar'ın 1911'de Trablusgarp'a saldırıları Tunuslular'ı Osmanlı Devleti'ne daha fazla yaklaştırdı; Tunuslular bu savaşa açıkça destek vermekten çekinmediler. Ali Bâş Hanbe, Tunuslular'ın Osmanlılar'a desteğini arttırmak için bir dernek kurdu. Ancak Cellaz Mezarlığı olayı diye bilinen olaydan sonra 1912'de yargılanıp Fransa'ya sürgüne gönderildi. I. Dünya Savaşı yıllarında İstanbul'a gelerek mücadelesine buradan devam etti.

Fransızlar 1881-1956 yıllarında Tunus'a yirmi bir genel vali tayin ettiler.

Bunların içinde ilk vali Théodore Justin Dominique Roustan'dan sonra 28 Şubat 1882-23 Haziran 1885 tarihleri arasında valilik yapan Pierre Paul Cambon himaye adı altında sömürgeleştirme sürecini tamamladı. Ancak otuz yıl boyunca Fransız sömürge siyasetinin başta gelen ismi genel sekreter Bernard Roy oldu. Tunus'taki Avrupalı sayısı giderek arttı; 1881'de 15.000 kadar İtalyan varken bunlar 1901'de 71.000'e, 1911'de 88.000'e çıktı. Toplam 148.000 Avrupalı'nın geri kalanını 46.000 Fransız ve 11.000 Maltalı oluşturuyordu. Müslümanların sayısı aynı dönemde 1.700.000 kadardı. I. Dünya Savaşı'nda Fransa sadece Tunus sömürgesindeki yerli gençlerden 63.000 kişiyi cephelere sürdü. 1931'de Tunus'un nüfusu 2.410.000 oldu, bunun 251.000'ini Avrupalılar teşkil ediyordu. Bu tarihte Fransızlar'ın sayısı 91.000'e çıkmıştı.

Bağımsızlık yolunda mücadele edenlerin öncüleri arasında İslâmî konulardaki yazılarıyla öne çıkan Muhammed Bayram el-Hamîs, er-Râʿid gazetesinin editörlüğü yanında vakıf idaresi müdürü oldu. Bir diğer önder Abdülazîz b. İbrâhim es-Seâlibî'nin 1920'de Paris'te yayımlanan la Tunisie martyre (et-Tûnisiyye eş-şehîde) adlı kitabı gençlik üzerinde ciddi etki bıraktı. Tunus'ta Fransız sömürgeciliğine karşı ilk düzenli siyasî hareket Abdülazîz b. İbrâhim es-Seâlibî'nin 1920'de kurduğu el-Hizbü'd-düstûrî ile başladı. Ancak hareket içinde on beş yıl gibi kısa bir süre sonra ayrılmalar başladı ve Mahmûd Materî'nin başkanlığında, Habîb Burgiba'nın genel sekreterliğinde el-Hizbü'd-düstûrî el-cedîd kuruldu. Partinin yayın organı olan el-ʿAmel'de (l'Action tunisienne) kendi düşüncelerini yaymaya başladılar. el-Hizbü'd-düstûrî II. Dünya Savaşı sonrasına kadar varlığını devam ettirdiyse de ilk günlerdeki etkinliğini, kurucusu Abdülazîz b. İbrâhim es-Seâlibî'yi satılmışlık ve diktatörlükle itham eden Habîb Burgiba'nın karşıt görüşleriyle yitirdi. Fransızlar Habîb Burgiba'yı bağımsızlık yanlısı girişimlerinden dolayı 1940 yılında hapse attılar. 17 Kasım 1942-13 Mayıs 1943 tarihlerinde II. Dünya Savaşı'nın en kapsamlısı olarak bilinen Tunus savaşı cereyan etti ve Almanlar'la İtalyanlar geri çekilmek zorunda kaldı. Mücadelenin devam ettiği günlerde Almanlar, 1942'de Habîb Burgiba'yı serbest bırakarak Roma'ya götürdüler. Ardından İtalyanlar'ın safına çekmeye çalıştılar, ancak başarılı olamayıp 7 Nisan 1943'te Tunus'a geri getirdiler. Habîb Burgiba, Fransızlar'la iş birliği yapmayı ülkesinin geleceği için daha faydalı gördü. 26 Mart 1945'te gizlice Sefâkus'a, oradan Trablusgarp'a ve Arap Birliği'nin kurulduğu Kahire'ye

geçti. Tunus’a 9 Eylül 1947’de dönebildi.

Bağımsızlık Dönemi. 1950’li yılların başında Tunus beyi Lamine Bey denen Emîn Bey bağımsızlık mücadelesini sürdüren gençleri destekledi. 20 Mart 1956’da Tunus bağımsızlığına kavuşurken Hüseynî ailesinden Emîn Bey on dokuzuncu bey sıfatıyla Osmanlılar’dan kalan bir geleneği sürdürdü; 27 Temmuz 1957 tarihine kadar Tunus kralı oldu. Bu tarihte Tunus Cumhuriyeti ilân edildi; Hüseynî ailesinin saltanatı sona erip Emîn Bey’in başbakan tayin ettiği Habîb Burgiba ilk devlet başkanı olarak bütün yetkileri eline aldı. Bağımsızlık sonrası Avrupalılar artan baskılar üzerine şehri terketmeye başladı. Onların yerini diğer bölgelerden gelen yerli nüfus doldurdu ve Araplaşma süreci tamamlandı. Giderek artan iç göçlerle başşehir Tunus’un etrafında yeni varoşlar ortaya çıktı. 1958’de Tunus Arap Birliği’ne, 1969’da İslâm Konferansı Teşkilâtı’na girdi. Tunus şehri, 12 Haziran 1979 tarihinde Mısır ile İsrail arasında imzalanan Camp David Antlaşması’nın ardından Kahire yerine birliğin merkezi oldu ve 31 Ekim 1990 tarihine kadar bu konumunu sürdürdü.

Tunus’ta siyasî hayatın şekillenmesinde şer‘î hükümleri esas alan ve kısaca “düstûr” denilen anayasa etkili oldu. 2 Mart 1934’te ed-Düstûrü’l-cedîd adıyla oluşan siyasî hareket 1969’da Sosyalist Düstur Partisi adını aldı. Hareketin kuruluşunda öncülerden biri olan Sâlih b. Yûsuf, Habîb Burgiba ile birlikte hareket ettiği halde zamanla araları açıldı ve 1961’de bir suikastla öldürüleceği Mısır’a kaçmaya zorlandı. Partinin genel başkanı olan Habîb Burgiba tek parti sisteminin ağır yönetim biçimini uygulayarak otuz bir yıl iktidarda kaldı. Her türlü muhafazakâr yapılanmayı ağır şekilde bastırdı. Kasım 1987’de görevinden ayrıldı. Tunus’un ikinci devlet başkanı olan Zeynelâbidîn b. Ali kansız bir darbe ile iktidarı ele geçirdi. Paris’teki Saint Syr askerî okulunda eğitim gören Zeynelâbidîn çeşitli görevlerin ardından 1986 yılı Ekiminde başbakan oldu. Bu görevinin henüz birinci ayını doldurmadan Habîb Burgiba’nın rahatsızlığının devlet başkanlığı görevini yürütmesini engellediğini ileri sürerek 7 Kasım günü onun yerini aldı. 1987’de başladığı devlet başkanlığı görevine 2009 yılında beşinci defa seçildi ve 2014’te aday olacağını açıklamasına rağmen 14 Ocak 2011 tarihinde ülkenin güneyindeki Sîdî Bûyezîd şehrinde başlayan ve kısa zamanda yayılan halk ayaklanması sonucu devlet başkanlığı

görevini terkederek Suudi Arabistan'a sığındı. Devletin başına aynı gün görevden alınan Başbakan Muhammed Gannûşî anayasaya uygun olarak geçtiyse de yine anayasa gereği görevi meclis başkanına verdiğinden Fuâd Mebeza 15 Ocak günü geçici devlet başkanı oldu.

Tunus'ta İslâmî Hareket. Tunus'ta Batı merkezli devlet sistemi içinde dinî esaslara göre siyasî yapılanmaların önü 1988 yılına kadar kapalı idi. İlk defa 1970'te Zeytûne Camii Üniversitesi hocaları ve öğrencilerinin faaliyete geçirdiği Kur'ân-ı Kerîm'i Koruma Derneği bir başlangıç teşkil etti. Râşid el-Gannûşî önderliğinde 1971'de Tunus Üniversitesi'nde bir caminin açılmasıyla yeni bir hareket başladı ve el-Cemâatü'l-İslâmiyye adıyla bir derneğe dönüştü. Kısa zamanda şehrin diğer camilerine Abdülfettâh Mûrû ile vaazlar verip büyük bir kitleyi etraflarında topladılar. 1971'de ilkokulda, 1976'da ortaokulda, 1977'de lisede Arapça'nın Fransızca'nın yerine eğitim dili olması gençlerin İslâmiyet'e ilgisini arttırdı. Bunda 1970-1980 yıllarında kurulan hükümetlerde Millî Eğitim Bakanlığı yapan Muhammed Mizâlî'nin katkısı büyüktür. 19 Eylül 1980 tarihinde Cemâatü'l-İslâmiyye, Hareketü'l-itticâhi'l-İslâmî adıyla siyasî bir yapılanmaya dönüştü. Ancak hükümet 21 Aralık günü kurucusu Râşid el-Gannûşî'yi tutukladı ve 5 Ocak 1980'de serbest bıraktı. Ardından tekrar yakalanıp 1981-1984 yılları arasında hapiste kaldı. 23 Nisan 1980-8 Temmuz 1986 tarihlerinde başbakanlık yapan Muhammed Mizâlî bu hareketi himaye etmekle suçlandı ve sonunda görevden alınıp ömür boyu hapis cezasına çarptırıldı; bunun üzerine gizlice Fransa'ya iltica etti. 2002 yılında cezasının kaldırılmasına rağmen yaşamaya devam ettiği Paris'te 23 Haziran 2010'da vefat etti. Râşid el-Gannûşî ömür boyu hapis cezasına çarptırıldıysa da Zeynelâbidîn b. Ali tarafından 1988'de serbest bırakıldı. Aynı yıl ismini Hizbü'n-nehda olarak değiştiren hareket 1989'da yapılan genel seçimlerde %22 oy aldığını ilân ederken resmî rakamlar bunu %17 olarak gösterdi. Bu harekete karşı uygulanan baskı neticesinde önce hapse atılan ve ardından serbest bırakılan Râşid el-Gannûşî Cezayir'e iltica etti. 1991'e kadar burada kaldı, ardından Sudan'ın başşehri Hartum'a sığındı ve 1993'te iltica ettiği İngiltere'de 2011 yılına kadar sürgün hayatı yaşadı.

BİBLİYOGRAFYA

Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, II, 364-386, 580; III/2, s. 217, 293-304, 340; IV/1, s. 3-4, 438; Enver Ziya Karal, Osmanlı Tarihi, Ankara 1954-62, VI, 127-129, 164-165; VIII, 78, 81-87, 169, 174, 287-289, 315-316; Omar Saidi, "le Maghreb: l'unification sous les almohades", Histoire générale de l'Afrique (ed. D. T. Niane), Paris 1958, IV, 35-78; A. Raymond-J. Poncet, la Tunisie, Paris 1971; A. Raymond, "Une liste des deys de Tunis de 1590-1832", Les cahiers de Tunisie, VIII/32 (1960), s. 129-136; Taoufik Bachrouch, Formation sociale barbaresque et pouvoir à Tunis au XVIIe siècle, Tunus 1977, s. 11-14, 27-36, 51-53, 64, 109-110, 130-132, 176-177; a.mlf., "L'historiographie tunisienne de 1968 à 1985", IBLA, L/159 (1987), s. 75-90; P. Bardin, Algériens et tunisiens dans l'empire ottoman de 1848 à 1914, Paris 1979, tür.yer.; Mohamed el-Aziz Ben Achour, "Islam et controle social à Tunis aux XVIIIe et XIXe siècle", la Ville arabe dans l'Islam (ed. Abdelwahab Baudiba-Dominique Chevallier), Tunus 1982, s.137-149; Muhammed b. el-Hoca, Ṣafaḥât min târîḫi Tûnis (nşr. Hammâdî es-Sâhilî-Cîlânî b. Yahyâ), Beyrut 1986, s. 117-135; Boubaker Sadok, La régence de Tunis au XVIIe siècle: ses relations commerciales avec les ports de l'Europe méditerranéenne, Zaghouan 1987, s. 38-42; K. J. Perkins, Historical Dictionary of Tunisia, Matuchen 1989, s. 17-19, 20-27, 43-47, 53, 58, 73-75, 282-290; M. Hâdî eş-Şerîf, Târîḫu Tûnis (trc. Muhammed eş-Şâvuş-Muhammed Acîne), Tunus 1993, s. 64, 66, 113-116; J. Ganiage, Histoire contemporaine du Maghreb, Paris 1994, s. 267, 270, 273, 282-305, 316-319, 425-428, 458-459, 487-491, 505-511; Tunis, cité de la mer (ed. Alia Baccar-Bournaz), Tunis 1999, tür.yer.; Mohamed Sadek Messikh, Tunis: La mémoire, Paris 2000; Ahmed Saadaoui, Tunis ville ottomane, Tunis 2001, tür.yer.; G. Goussaud-Falgas, Tunis, la ville moderne: Les origines et la période française, Saint-Cyr-sur-Loire 2005; Tunis, 1800-1950: Portrait architectural et urbain (ed. Sémia Akrout-Yaïche v.dğr.), Tunis 2006, tür.yer.; Ph. di Folco, Le goût de Tunis (ed. M. de France), Paris 2007, tür.yer.; C. Bilas-T. Bilanges, Tunis, l'orient de la modernité, Paris 2010; J. Pignon, "La milice des janissaires de Tunis au temps des deys (1590-1650)", Revue internationale d'histoire militaire, sy. 18, Paris 1956, s. 301-325; A. Martel, "L'armée d'Ahmed Bey d'arprès d'un instructeur français", a.e., s. 373-407; R. Mantran, "Documents turs relatifs à l'armée tunisienne", a.e., s. 359-372; a.mlf., "L'évolution des relations entre la

Tunisie et l’empire ottoman du XVIe au XIXe siècle”, Les cahiers de Tunisie, sy. 26-27 (1959), s. 319-333; Osman Kaak, “Türkiye Devrine Ait Tunus Bibliyografyası”, Türk Kütüphaneciler Derneği Bülteni, IX/3-4, Ankara 1960, s. 167-175; Mehmet Maksudoğlu, “Tunusta Dayıların Ortaya Çıkışı”, AÜİFD, XIV (1966), s. 189-203; a.mlf., “Tunusta Hakimiyetin Dayılardan Beylere Geçişi”, a.e., XV (1967), s. 173-187; J. Taieb, “la Tunisie des premiers temps coloniaux”, IBLA, sy. 141 (1978), s. 57-83; B. D. Cannon, “La constitution ottomane dans la stratégie politique jeune tunisienne, 1908-1910”, Les cahiers de Tunisie, XXIX (1981), s. 279-294; Abdel-Magid Turki, “Quelques affinités culturelles tunisio-turques”, St.I, LXI (1985), s. 127-153; el-Ezher Ahmed Bedreddin el-Kesrâvî, “en-Neşâṭü’l-miʿmârî bi-medîneti Ṣifâḳus fi’l-ʿahdi’l-ʿOs̱mânî”, el-Mecelletü’t-Târîḫiyyetü’l-Maġribiyye, sy. 45-46, Tunus 1987, s. 73-86; Neji Jelloul, “Les fortifications de Tunis à l’époque ottomane”, Arab Historical Review for Ottoman Studies, sy. 9-10, Zaghouan 1987, s. 95-135; Robert Brunschvig, “Tunus”, İA, XII/2, s. 68-95; Mohamed-Hédi Chérif, “Tunisia”, EI² (İng.), X, 648-651; Ali Mahjoubi, “Tunisia”, a.e., X, 651-654.

Ahmet Kavas

III. KÜLTÜR ve MEDENİYET

Halifelerle valiler Berberîler’in İslâm’ı benimsemesi için gayret gösterdiler. Kayrevan şehri kuruluşundan itibaren Tunus bölgesinde İslâm davetinin merkezi oldu. Eğitim ve öğretim faaliyetleri Kayrevan Sîdî Ukbe Camii’nde yürütülüyordu. Bu hareketin öncülüğünü, Ukbe’nin askerleri içinde sayıları on ikiye ulaşan sahâbîlerle çoğunluğu teşkil eden tâbiîn nesline mensup âlimler yapıyordu. Ömer b. Abdülazîz, İsmâil b. Abdullah b. Ebü’l-Muhâcir başkanlığında on fakihi bölgede Berberîler’e İslâm’ı öğretmekle görevlendirmişti. Onların Kayrevan’da yürüttüğü faaliyet kısa sürede gelişti, ders meclisleri Berberî ve Arap öğrencilerin oluşturduğu yeni nesiller tarafından büyük ilgi gördü. Tâbiîn âlimlerinden İkrime el-Berberî’nin Kayrevan’da tefsir ve hadis okuttuğu, onun derslerine katılmak için Mağrib’den talebelerin geldiği rivayet edilmektedir. Daha sonra Yahyâ

b. Sellâm, Kayrevan Camii'nde tefsir dersleri verdi ve tefsirini orada yazdı. Tunus şehri 82 (701) yılında kuruluşundan kısa bir süre sonra bölgenin ikinci ilim merkezi haline geldi. Şehrin kurucusu Hassân b. Nu'mân'ın çalışmaları sayesinde Berberîler arasında İslâm'ın yayılışı hızlandı. Ömer b. Abdülazîz'in zekât âmili olarak gönderdiği hadis âlimi Yahyâ b. Saîd el-Ensârî, Tunus şehrine yerleşti ve etrafında toplanan gençlere ders verdi. Ubeydullah b. Habhâb valiliği sırasında Tunus şehrinde Zeytûne Camii'ni yaptırdı (116/734). Zeytûne bu yıllardan itibaren önemli bir ilim merkezi oldu, şehirdeki âlimlerin sayısı giderek arttı. Ayrıca büyük camilerin yanı sıra inşa edilen mahalle mescidlerinde öğretim faaliyetleri yürütülüyordu. II. (VIII.) yüzyılın başlarında Tunus'un yerli halkı Berberîler'in tamamına yakını Müslümanlığı kabul etmişti. Vali Yezîd b. Ebû Müslim'in izlediği ırkçı ve zalimce politikası yüzünden Emevîler'in son döneminde müslüman Berberîler'in büyük bir kısmı Hâricîliğe yöneldi. Ancak Fas ve Cezayir'de gücünü devam ettiren Hâricîlik Tunus'ta fazla destek görmedi, iç kısımdaki bazı bölgeler hariç taraftarı kalmadı. Günümüzde ise halkının üçte ikisi Hâricî olan Cerbe adası dışında Tunus'ta bu mezhebin mensubu bulunmamaktadır.

Abbâsîler devrinin başlarında Kayrevan'da ve Tunus'ta öğrenim gören talebelerin

bazıları Ebû Hanîfe, İmam Mâlik ve diğer âlimlerin derslerine katılmak için Mısır, Hicaz ve Irak'a gittiler; dönüşlerinde bu iki imamın mezhebini Tunus'ta yaymaya çalıştılar. Tunus'ta yetiştikten sonra Mısır'da Leys b. Sa'd ve İbn Lehîa, Irak'ta Süfyân es-Sevrî, Medine'de Mâlik b. Enes'in derslerine katılan Ali b. Ziyâd el-Absî, İmam Mâlik'in el-Muvaṭṭa'ını Tunus şehrine getirdi ve onun görüşlerini yaymaya başladı. Bu mezhebi Kayrevan'da ilk defa İbn Gānim el-Kādî'nin tanıttığı belirtilmektedir. Kayrevan'daki tahsilinden sonra önce Irak'a gidip bir süre Ebû Hanîfe'nin derslerine giren, ardından Medine'ye geçip Mâlik b. Enes'ten ders alan İbn Ferruh, Hanefî mezhebinin bölgede tanınmasında aracı oldu. Böylece Kayrevan ve Tunus camilerinde daha ziyade bu iki mezhebin fıkhı okutuldu. Abdurrahman b. Ziyâd, Ebû Mes'ûd b. Eşres, Abbas b. Velîd, Zeyd b. Bişr, Hâlid b. Ebû İmrân et-Tücîbî, Abdülmelik b. Kerîme, Ebû Küreyb Abdurrahman b. Küreyb bu dönemde Tunus'ta yetişen önemli âlimlerdendir. Abbâsî Valisi Yezîd b. Hâtim'in kâtip olarak görevlendirdiği

Basra nahiv âlimlerinden Ebû Ali Hasan b. Saîd el-Basrî, Basra'nın ileri gelen lugat bilginlerinden Yûnus b. Habîb, Kûfe nahivcilerinden Kuteybe el-Cu'fî, valinin çocuklarına muallimlik yapan İyâz b. Avâne el-Kelbî, Kayrevan'da Arap dili çalışmalarının öncüleri oldu. Ayrıca şairlere büyük ilgi gösteren valinin etrafında çok sayıda şair toplandı. Bunların çevresinde başlayan lugat çalışmaları ve edebî hareket kısa sürede gelişti; III. (IX.) yüzyılın ilk yarısında Abdülmelik b. Katan el-Mehrî gibi nahivciler yetişti.

Ağlebîler devrinde başşehir Kayrevan dinî ilimlerle edebiyatın merkezi haline geldi. Kayrevan ve Tunus'a Endülüs ve Sicilya şehirlerinden öğrenciler gelir, buradan aldıkları ilmî, felsefî anlayışı ülkelerinde yaymaya çalışırlardı. Böylece Tunus, II. (VIII.) yüzyılın sonlarından itibaren bölgede Hanefî ve Mâlikî mezhebinin merkezi konumuna yükseldi. Nitekim Kayrevan kadısının belirlenmesi için kendilerine danışılan ve çoğu Hanefî olan âlimler Hanefî fakihi Süleyman b. İmrân'ı, Süleyman ise Sahnûn'u teklif etmişti. İfrîkıye'de en geniş talebe halkasına sahip olduğu belirtilen Sahnûn'un 234'te (849) kadılığa tayin edilmesi dengeyi Mâlikî mezhebi lehine çevirdi. Hanefîlik varlığını III. (IX.) yüzyılın sonuna kadar devam ettirdiyse de ardından Mâlikî mezhebi Tunus ve Kayrevan çevresinde tek mezhep haline geldi, Mağrib'e doğru yayılıp bölgeyle özdeşleşti. Bu arada Ağlebîler'in Mu'tezile ile yakın ilişkileri ve Emîr I. Ziyâdetullah döneminden (817-838) itibaren Abbâsî politikasına paralel şekilde Mu'tezile'nin resmî mezhep haline gelmesi idarecilerle Mâlikî fakihlerinin arasının açılmasına zemin hazırlamıştı. Bazı fakihler halku'l-Kur'ân meselesinde başlatılan mihne politikası yüzünden takibata mâruz kaldı. Diğer taraftan Kayrevan Camii'nde Cebriyye, Mürcie ve İbâzıyye mensuplarının ders halkaları kurulur, Mâlikî ve Hanefî fakihleriyle onların âlimleri arasında tartışmalar cereyan ederdi. Sahnûn kadılık görevine getirilince bu tartışmaları yasakladı. Ağlebîler devrinde Kayrevan ve Tunus'ta yetişen din âlimlerinden bazıları şunlardır: Kayrevan kadısı ve Sicilya fâtihi Esed b. Furât, Mâlikî fıkhının temel kaynaklarından el-Müdevvenetü'l-kübrâ'nın müellifi Sahnûn ve oğlu Muhammed b. Sahnûn, İbn Abdûs el-Kayrevânî, muhaddis Behlûl b. Râşid el-Kayrevânî, Mûsâ b. Muâviye es-Sumâdıhî, Ebû Semüre Şecere b. Îsâ el-Meâfirî et-Tûnisî, Yûsuf b. Yahyâ el-Megāmî, Yahyâ b. Ömer el-Kinânî, Îsâ b. Miskîn. Tunus bölgesinin (İfrîkıye) fethiyle ilgili ilk eserin II. (VIII.) yüzyılın sonlarında ölen Îsâ b. İmrân b. Ebü'l-Muhâcir tarafından yazıldığı bilinmektedir.

Ebü'l-Arab gibi tarihçiler günümüze ulaşmayan bu eserden yararlanmıştır. Ağlebîler dönemi bunun yanında felsefe, matematik, astronomi ve tıp ilimlerinde yetişen âlimlerle dikkat çeker. II. İbrâhim, Bağdat'taki Beytülhikme'yi örnek alarak o sırada başşehir olan Rakkāde'de bir araştırma merkezi ve kütüphane inşa ettirdi; burada görev yapmak üzere tıpta ve ulûm-i evâilde tanınan bazı Bağdatlı âlimleri getirtti. Başkanlığını matematikçi Ebü'l-Yüsr İbrâhim b. Ahmed eş-Şeybânî'nin üstlendiği merkezin kütüphanesinde çok sayıda değerli eser toplamıştı. Bu kitaplar Fâtımîler tarafından Kahire'ye götürüldü (İbrâhim Harekât, II, 62). Merkezde yetişen âlimlerden Muhammed b. Cezzâr ve Ziyâd b. Halfûn tıp, yahudi hekimi İshak b. Süleyman el-İsrâilî tıp ve felsefe, Ebû Saîd es-Saykalî felsefede temayüz etmiştir. Hekim, eczacı ve tarihçi Ebû Ca'fer İbnü'l-Cezzâr el-Kayrevânî bölgede İbn Sînâ'nın yerini tutan tabip olarak nitelenir; Ebû Ca'fer'in çok sayıda eseri vardır. Kayrevan ilim merkezinin etkileri Kartaca asıllı bir hıristiyan olan Afrikalı Konstantin vasıtasıyla Batı dünyasına ulaştı. Kayrevan'da yetişen Konstantin Arap dili, matematik, özellikle tıp ve astronomi alanında temayüz ettikten sonra İtalya'ya geçti. Salerno'da Monte Cassino'daki Benedictine Manastırı'nın başına getirilmesinin ardından rahipleri Arap diliyle ilgilenmeye, tıp, astronomi ve astrolojiye dair Arapça kitapları Latince'ye çevirmeye teşvik etti. Böylece İslâm kültürünü Batı'ya taşıyanların öncülerinden biri oldu (Hasan Hüsnî Abdülvehhâb, I, 39). Kendisi de şair olan İbrâhim b. Ağleb ve diğer Ağlebî emîrlerinin şairlere gösterdiği yakınlık sayesinde Kayrevan'da şiir de gelişti. Öte yandan Ağlebî kâtiplerinden Ebü'l-Yüsr eş-Şeybânî divan yazışmalarında temayüz etti ve bir ekol meydana getirdi. Kitap toplamaya önem veren Ağlebî emîrleri Sîdî Ukbe Camii'nde bir kütüphane yaptırdılar. Bu kütüphanedeki yazmalardan bazıları günümüze ulaşmıştır (İbrâhim Harekât, I, 62). II. İbrâhim'in kütüphanesinden de söz edilir. Camilerin yanı sıra sahillerde inşa edilen ribâtlarda da kütüphaneler bulunuyordu.

Mâlikîliğin uygulanmasını ortadan kaldırmayı bir devlet politikası haline getiren Fâtımîler'in İfrîkıye döneminde (909-973) Tunus'ta ilmî hareket büyük baskıya mâruz kaldı. Kayrevan Camii'nde Mâlikî ve Hanefî fakihlerinin dersleri yasaklandı, bazı fakihler hapse atıldı, birkaçı daha ağır cezalara çarptırıldı. Bu şartlarda öğretim evlerde gizli olarak devam ettirildi. Fâtımî idarecilerinin baskıları ve özellikle Hz. Ebû Bekir ile Ömer'e ta'netmelerinin Mâlikî fakihlerini onlara karşı Ehl-i sünnet'in görüşlerini

savunmaya ve bu konuda eserler yazmaya sevkettiği görülmektedir. Fâtımî halifeleri için yazdığı övgü şiirleriyle tanınan ve Batı İslâm dünyasının Buhturî'si denilen Ali b. Muhammed el-İyâzî bu dönemin en meşhur şairidir. Fâtımîler'in Kahire'ye intikalinden sonra başlayan Zîrîler devrinde Tunus'ta Mâlikîlik tekrar güçlendi. İki dönemde de yaşayan ve bölgede Mâlikîler'in önderi olan İbn Ebû Zeyd, ŞiîFâtımîler'in baskılarına karşı mücadele etmek suretiyle Ehl-i sünnet'in görüşlerini savundu; Ehl-i sünnet ile Şîa arasındaki ihtilâflara dair çeşitli risâleler kaleme aldı. İbn Ebû Zeyd'in vefatından sonra Kayrevan'da Mâlikî mezhebinin otoritesi haline gelen Ebü'l-Hasan el-Kābisî, Eş'ariyye'nin bölgeye yayılmasına katkıda bulundu. Zîrî Hükümdarı Muiz b. Bâdîs'in 441 veya 443'te (1049 veya 1051) Fâtımîler'le ilişkisini keserek Mâlikî mezhebinin uygulanacağını ilân etmesiyle yeni bir dönem başladı. Nitekim Makrîzî, İfrîkıye'de Mâlikîliğin yeniden güçlenmesinin en büyük âmili olarak Muiz b. Bâdîs'i göstermektedir (el-Ḫıṭaṭ, II, 333-334). Böylece siyasî iktidarın desteğini alan Mâlikî mezhebi

yeniden adliye teşkilâtına hâkim oldu ve halkın tek mezhebi haline geldi. Öte yandan Kayrevan'ın Eş'arî kelâmcılarından Muhammed b. Atîk et-Temîmî sayesinde bölgede Eş'arîlik de yayıldı ve V. (XI.) yüzyıldan itibaren hâkim mezhep konumuna yükseldi. Ebü'l-Fazl Yûsuf b. Mesrûr, Muhammed b. Hâris el-Huşenî, Ali b. Abdülganî el-Husrî, Ebû İmrân el-Fâsî, Ebü'l-Hasan el-Lahmî, tefsir sahibi Ali b. Faddâl el-Mücâşiî, Ebü'l-Abbas el-Mehdevî, İbn Reşîḳ el-Kayrevânî, İbn Şeref el-Kayrevânî, Ebû İshak et-Tûnisî, Medine kārii Nâfi'in Verş tarikiyle gelen ve Mağrib'de günümüzde de yaygın olan kıraatini bölgeye taşıyan İbn Hayrûn, ondan kısa süre sonra bu alanda yetişen müfessir Mekkî b. Ebû Tâlib, Zîrîler döneminin diğer tanınmış âlimleridir. Tunus'ta tasavvuf hareketleri IV. (X.) yüzyılda Şeyh Muhriz b. Halef'le başladı. Büyük itibar gören Muhriz'in mezarı günümüzde Tunus şehrinin başta gelen ziyaret yerlerindendir. Devlet tarafından desteklenen Muhriz ve müridleri Tunus'ta Şiîler'le mücadelede etkin rol oynadılar. Bölgenin ilk tabakat müelliflerinden Ebü'l-Arab ve talebesi Muhammed b. Hâris el-Huşenî daha sonraki âlimlere örnek teşkil etti. Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed el-Mâlikî, Kuzey Afrika'da bilinen ilk bölge tarihinin sahibi İbnü'r-Rakīk el-Kayrevânî, Ebû Ca'fer İbnü'l-Cezzâr ve Fâtımî Başdâîsi Kādî Nu'mân b. Muhammed dönemin diğer tarihçileridir. Zîrîler devrinde astronomi alanında Abdülmün'im b.

Muhammed el-Kindî el-Kayrevânî ve Zîrî Emîri Muiz b. Bâdîs'in müneccimliğini yapan Ali b. Ebü'r-Ricâl temayüz etti. Diğer taraftan bizzat kimya ile meşgul olan Mehdiye Zîrî emîri Yahyâ b. Temîm'in madenlerin tahlili için bir atölye açtığı ve burayı aletler ve önemli bir kütüphaneyle donattığı bilinmektedir (Hasan Hüsnî Abdülvehhâb, I, 40). Muiz b. Bâdîs, sayıları 100'e ulaştığı söylenen şairlerine büyük ihsanlarda bulunurdu. Cömertliğiyle meşhur oğlu Temîm'in sarayı da çeşitli ülkelerden gelen şairlerin toplandığı yerdi. Şeyh Muhriz b. Halef, Ali b. Abdülganî el-Husrî, İbn Reşîḳ, İbn Şeref gibi şairler Muiz b. Bâdîs'in sarayında bulundular. Rakīk el-Kayrevânî, Türâb es-Sûsî, İbn Ureybe el-Mehdevî ve Abdülvâhid b. Fütûh dönemin diğer önemli şairleridir. Bu devirde yetişen lugat âlimlerinin başında Abdullah b. Muhammed el-Mekfûf, bütün İslâm dünyasında tanınan Muhammed b. Ca'fer el-Kazzâz ve onun öğrencileri İbn Şeref ile İbn Reşîḳ gibi âlimler gelir.

Horasânîler'in başşehri olarak kaldığı dönemde (1062-1159) Tunus şehri, bölgenin önemli bir ilim merkezi haline geldi. Burada yetişen çok sayıda fakih bölgedeki şehirlerde kadılık görevini üstlendi (Bekrî, II, 697-699). Hayatının son yıllarında Tunus'ta Horasânî emîrine sığınan İbn Hamdîs es-Sıkıllî, Horasan emîrleri hakkında söylediği şiirleriyle meşhurdur. Kısa süren Muvahhidler döneminde İbn Tûmert'in görüşleri uyarınca Mâlikî fakihlerinin fürûa dair eserlerinin yakılması için emirnâmeler çıkarıldı. Buna rağmen Mâlikîlik Tunus'ta varlığını korudu, Muvahhidler'in son yıllarında Hafsîler'in kurucusu Ebû Zekeriyyâ'nın vali tayin edilmesine kadar İbn Tûmert'in görüşleri Tunus'ta etkisini gösteremedi. Ebû Zekeriyyâ, Muvahhidî düşüncesini Endülüslü Zâhirî âlimleri vasıtasıyla yaymak istediyse de bölgede Mâlikî mezhebinin kesin hâkimiyeti sebebiyle onun gayretleri de sonuçsuz kaldı. Muvahhidler zamanında Ebû Medyen'in bölgeye gelmesinden itibaren tasavvufî hareket güçlendi.

Tunus'u başşehir edinen ilk büyük devlet olan Hafsîler, Tunus'u aynı zamanda ülkenin en önemli ilim merkezi haline getirdiler. Dönemin başlarında Endülüs'ten çok sayıda âlim geldiği gibi Doğu İslâm dünyasındaki ilmî gelişmeler de bölgeye yansıdı. Kelâm ilmi alanında bir canlanma görüldü. Öte yandan devletin kurucusu Ebû Zekeriyyâ tarafından Tunus'ta bölgedeki ilk medrese inşa edildi. Ardından en önemlileri Tunus'taki Şemmâiyye, Muarradiyye, Tevfîkıyye, Müntasıriyye ve Zeytûne

olmak üzere medreselerin sayısı arttı ve Tunus âlimlerin toplanma noktası oldu. Bölgenin diğer şehirlerinden ve Endülüs'ten gelen pek çok âlim Tunus'a yerleşti. Endülüs'ten bilhassa VII. (XIII.) yüzyılın ilk yarısında Belensiye, Şâtıbe, Mürsiye, Ceyyân, Kurtuba ve İşbîliye'nin hıristiyanların eline geçmesinin ardından Tunus'a gelen çok sayıda göçmen arasında İbnü'l-Ebbâr, Hâzim el-Kartâcennî, İbn Usfûr el-İşbîlî, İbn Amîre gibi bölgedeki ilmî hareketi etkileyen âlimler bulunuyordu. Abdurrahman b. Muhammed ed-Debbâğ, bu dönemde yazılan en önemli tefsirin müellifi İbn Arafe, onun talebesi Übbî, Mâlikîler'in Tunus'taki önemli âlimlerinden biri olan müfessir İbn Bezîze, talebesi İbn Zeytûn, Burzülî, İbn Râşid el-Kafsî, Gubrînî, İbn Nâcî, Muhammed en-Nefzâvî, Muhammed b. Şuayb el-Haskerî, Ebû Ali Nâsırüddin Mansûr eş-Şâdilî, Muhammed b. Câbir el-Vâdîâşî, Ebü'l-Kāsım el-Lübeydî, tarihçi, sosyolog ve devlet adamı İbn Haldûn ve Muhammed b. Kāsım er-Rassâ' Hafsîler zamanında yetişen din âlimlerinin en meşhurlarıdır. Ebû Medyen'in gelişinden itibaren bölgede sayıları artan mutasavvıflardan Abdülazîz el-Mehdevî, Ebû Yûsuf ed-Dehmânî, Ebû Ali en-Neftî, Ebû Saîd el-Bâcî ve Tâhir el-Mezûgī temayüz etti. VII. (XIII.) yüzyıldan itibaren şeyhlerin sayısı arttı; hayatının önemli bir kısmını Tunus'ta geçiren Ebü'l-Hasan eş-Şâzelî devrinin en mühim tasavvufî şahsiyetidir. Ancak düşünceleri ulemânın tepkisini çekince kalabalık bir mürid topluluğuyla birlikte Mısır'a gitti ve orada vefat etti. Şâzeliyye tarikatı bütün Mağrib'de yayıldı, ulemâ üzerinde de etkili oldu. XIV. yüzyılda tarikatlar kırsal ve dağlık kesimlerde de etkilerini hissettirmeye başladı ve oralarda zâviyelerin kurulmasıyla pekişti. Şeyhlerin aileleri, öğrencileri ve müridleriyle beraber yaşadığı bu zâviyeler yolcuların ve hac kervanlarının uğradığı ve ağırlandığı mekânlar haline geldi. Tunus'ta Hammûde Paşa Camii civarındaki zâviyesinde medfun Arûsiyye tarikatının kurucusu Ahmed b. Muhammed el-Arûs el-Hevvârî, Kāsım el-Cilîzî, Şa'biyye'nin kurucusu Ahmed b. Mahlûf eş-Şa'bî, Ali evlâdından

Sâlim el-Mezûgī ile oğlu Âmir b. Sâlim el-Mezûgī, Ebû Saîd Halef b. Yahyâ et-Temîmî el-Bâcî, Ebü'l-Hasan Ali el-Müntasır, Ebû Muhammed el-Mercânî ve Muhammed b. İmrân zâviyelerdeki faaliyetleriyle etkili olan mutasavvıflardan bazılarıdır. Kādiriyye bölgeye Kayrevan'daki zâviyesinde medfun Ebü'l-Kāsım b. Halef et-Tücîbî vasıtasıyla girdi. Günümüzde Şâzeliyye'nin bazı kolları, Ticâniyye, Kādiriyye ve İbn Azzûz Mustafa b.

Muhammed’e nisbet edilen Azzûziyye tarikatı ülkede varlığını devam ettirmektedir.

Hafsîler döneminde yetişen İbn Haldûn, Kitâbü’l-ʿİber’inin iki cildini Kuzey Afrika tarihine ayırmıştır. Hânedan tarihi türünde İbn Hammâd es-Sanhâcî, İbn Kunfüz, İbnü’ş-Şemmâ el-Hintâtî ve Abdullah Muhammed ez-Zerkeşî; tabakat türünde Abdurrahman b. Muhammed ed-Debbâğ, İbn Nâcî el-Kayrevânî, Gubrînî zamanın diğer meşhur tarihçileridir. Öte yandan Mayurka adasında doğan ve Fransisken papazları tarafından eğitilen Anselmo Turmeda 1388 yılında geldiği Tunus’ta Hafsî sultanının huzurunda müslüman oldu ve Abdullah adını aldı. Tuḥfetü’l-erîb fi’r-reddi ʿalâ ehli’ṣ-ṣalîb başta olmak üzere Katalanca ve Arapça eserler yazan Abdullah et-Tercümân, Tunus’ta öldü ve oraya defnedildi. Bu dönemde kimya alanında eserinin bazı bölümleri Batı dillerine çevrilen Tîfâşî yetişti. Sefâkus şehrinden Şerefî ailesinin bazı üyeleri XVI. yüzyılın ortalarından sonuna kadar yaptıkları haritalarla ün kazandılar. Ali b. Ahmed eş-Şerefî es-Sefâkusî 955’te (1548) sekiz yapraklı bir atlas hazırladı. Ailenin diğer bir üyesi Muhammed b. Ali eş-Şerefî 1601’de doğu yarısı İdrîsî’nin haritasına, batı yarısı Katalonyalı gemicilerin haritalarına dayanan bir dünya haritası yaptı. Mûsikide Şeyh Muhammed ez-Zarîf, matematikte Ali b. Muhammed el-Kallesâdî, tıpta Endülüs’ten göç eden İbn Enderâs Muhammed b. Ahmed, oğlu Ebû Yaʻkūb Yûsuf, Ahmed b. Abdüsselâm es-Sıkıllî ve Abdurrahman es-Sıkıllî yetişti. Hafsîler devrinde şiir gelişti. Divan sahibi olan Ebû Zekeriyyâ ve oğlu Müstansır şairleri himaye ederdi. Tunuslu şairlerin sayısı arttığı gibi İbnü’l-Ebbâr, Hâzim el-Kartâcennî gibi Endülüslü şairlerden pek çoğu buraya gelip yerleşti. Sûse şairlerinden Ruaynî, İbn Nahîl, İnân b. Câbir, İbn Ebü’l-Hüseyin, İbnü’s-Simâ el-Mehdevî, Şihâb b. Halûf, Ebü’l-Haccâc el-Beyyâsî, İbn Arabiyye el-Mehdevî ve Ahmed es-Savvâf dönemin diğer önemli şairleridir. Hafsîler’in son zamanlarında zayıflayan şiir, XI. (XVII.) yüzyılda Endülüslü bazı şairlerin gelişiyle yeniden canlandı. Ali el-Gurâb es-Sefâkusî, Muhammed el-Vergī, Muhammed Mâzûr, el-Hâc Hammûde, Abdüllatîf et-Tavîr el-Kayrevânî gibi şairler yetişti. Bu dönemde Arap edebiyatında Muhammed b. Abdülcebbâr er-Ruaynî, Ali b. İbrâhim et-Ticânî, Ahmed el-Leyyânî, Ebü’l-Mutarrif b. Umeyre, İbn Ebü’l-Hüseyin, Hâzim el-Kartâcennî, Ahmed b. Muhammed el-Hallâf ve İbn Abdüsselâm Seâde temayüz etti. Hafsîler devrinde Tunus’ta zengin kütüphaneler kuruldu. Ebû Zekeriyyâ’nın

sarayında yaptırdığı kütüphanede 30.000 cilt kitap bulunuyordu. Ebû Fâris Abdülazîz'in Tunus Zeytûne Camii'nde kurduğu kütüphaneye 30.000'den fazla eser vakfettiği bilinmektedir. Bu kütüphaneye vakfedilen kitapların sayısı 200.000'e ulaşmıştı. Sultan Ebû Ömer Osman sarayındaki kütüphaneleri Zeytûne'de hazırlattığı yeni bir kütüphaneye nakletti. Daha sonra V. Muhammed el-Mütevekkil aynı mekânda Abdaliyye Kütüphanesi'ni yaptırdı. Kütüphanesine yazma eser satın almak için İspanya'nın Şâtıbe şehrine gönderdiği bir kişi 3000 yazma eserle geri dönmüştü. İspanya işgali sırasında tahribe mâruz kalan bu kütüphanelerden Zeytûne Kütüphanesi Hüseynîler döneminde yenilendi.

Osmanlı hâkimiyetinin ilk safhasında İspanya'nın Tunus'u işgali sebebiyle ülkedeki âlimlerin önemli bir kısmı başka bölgelere gitmişti. Bölgenin kesin olarak Osmanlı hâkimiyetine girmesinin ardından bunların çoğu geriye dönünce ilmî hayat tekrar canlandı. Osmanlılar'la birlikte bölgede Hanefî mezhebi yeniden ortaya çıktı. Yûsuf Dayı'nın açtığı ve Ramazan Efendi'yi müderris tayin ettiği ilk Hanefî medresesini yenileri takip etti. Askerlerin yanı sıra Osmanlı ülkesinin çeşitli bölgelerinden gelen göçmenlerle ülkedeki Hanefîler'in sayısı büyük oranda arttı. Bu arada pek çok Hanefî fakihi oraya geldi, cami ve medreselerde Hanefî fıkhı öğretimi başladı. Bunlardan lugat, meâni, beyân, mantık, fıkıh ve tefsir konularında meşhur olan Molla Ahmed, Zeytûne'de müderrislik görevine getirildi ve çok sayıda talebe yetiştirdi. Yûsuf Dayı'dan itibaren kādılkudât Hanefîler'den seçildi. Osmanlı döneminde özellikle XVII. yüzyılın başlarında Endülüs'teki müslümanların toptan sürgün edilmesinin ardından yoğunluk kazanan göç esnasında Tunus'a gelen Endülüslü âlimler şehrin ilmî hayatına katkı sağladı. Dayılar ve Hüseynîler devrinde Tunus'ta yeni cami ve medreseler inşa edildi, şehirdeki medreselerin sayısı otuza ulaştı (Tâhir el-Ma'mûrî, s. 81-969). Ebüssuûd'un tefsirine geniş bir hâşiye yazan Şeyh Ebû Abdullah Muhammed Zeytûne, Muhammed Kuveysim, Ali es-Süveysî ve Şeyhülkurrâ Mustafa İzmirli, Muhammed Hammûde Fütâte, Ebü'l-Abbas Ahmed eş-Şerîf el-Hanefî, Ebû Abdullah Muhammed Tâcülârifîn el-Osmânî, Yûsuf ez-Zağvânî, Sâlih el-Kevvâş, Kara Batak diye bilinen Muhammed b. Mustafa, Kara Hoca olarak tanınan Ahmed Burnâz, Osmanlı döneminde yetişen âlimlerin en meşhurlarıdır. İbn Ebû Dînâr el-Kayrevânî, Muhammed b. Muhammed el-Endelüsî, Mahmûd b. Saîd Makdîş, İbn Ebü'd-Dıyâf, Muhammed es-Sagīr b. Yûsuf el-Bâcî, el-Hâc Hammûde ve

Muhammed b. Osman es-Senûsî dönemin önemli tarihçilerinin başında gelir.

Tunus’ta Ahmed Bey zamanında Batılılaşma faaliyetleri başladı. 1840’ta Bardo’da Avrupa tarzında ilk yüksek harp okulu açıldı. Fransa ve İstanbul’dan subaylar ve kitaplar getirtildi. 1873’te “müdîran” reisliğine tayin edilen Hayreddin Paşa reform çalışmalarına hız verdi; 1876’da Sâdıkī Koleji açıldı. Bardo Harp Okulu’nda ve bu kolejde himaye döneminin ardından Tunus yönetimini üslenecek kadrolar yetişti. Bu iki okulun mezunları, geleneksel İslâmî eğitime yeni bir yön vererek yabancı dillerle modern ilimlerin öğretimini birlikte gerçekleştirmek için 1896’da el-Cem‘iyyetü’l-Haldûniyye’yi kurdular. Hayreddin Paşa, İbn Ebü’d-Dıyâf, Muhammed Fâzıl İbn Âşûr, Muhammed Bayram, tefsir sahibi Muhammed Tâhir İbn Âşûr, Hasan Hüsnî Abdülvehhâb, Abdülazîz b. İbrâhim es-Seâlibî, Muhammed b. Osman es-Senûsî, Osmanlı hâkimiyetinin son devrinde ve işgal döneminde Tunus’un önde gelen âlim, fikir ve siyaset adamlarıdır. Günümüzde Tunus’ta on üç üniversite, çok sayıda yüksek okul ve enstitü bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Bekir el-Mâlikî, Riyâżü’n-nüfûs (nşr. Beşîr el-Bekkûş-Muhammed el-Arûsî el-Matvî), Beyrut 1401-1403/1981-83, I-III; Muhammed b. Hâris el-Huşenî, Ṭabaḳātü ʿulemâʾi İfrîḳıyye (nşr. M. Zeynühüm M. Azeb), Kahire 1413/1993; Bekrî, el-Mesâlik, II, 697-699; Makrîzî, el-Ḫıṭaṭ, II, 333-334; M. Hıdır Hüseyin, Tûnis ve Câmiʿu’z-Zeytûne (nşr. Ali Rızâ et-Tûnisî), Dımaşk 1391/1971; Muhammed el-Menûnî, el-ʿUlûm ve’l-âdâb ve’l-fünûn ʿalâ ʿahdi’l-Muvaḥḥidîn, Rabat 1977; a.mlf., Ḥaḍâretü’l-Muvaḥḥidîn, Mağrib 1989; Tâhir el-Ma‘mûrî, Câmiʿu’z-Zeytûne ve medârisü’l-ʿilm fi’l-ʿahdeyni’l-Ḥafṣî ve’t-Türkî, Tunus 1980; Abdülazîz ed-Devlâtlî, Medînetü Tûnis fi’l-ʿahdi’l-Ḥafṣî (trc. Muhammed eş-Şâbbî-Abdülazîz ed-Devlâtlî), Tunus 1981; Mahfûz, Terâcimü’l-müʾellifîn, I-II, tür.yer.; Müncî eş-Şemlî,

Fi’s̱-S̱eḳāfeti’t-Tûnisiyye, Beyrut 1985; Sâdık ez-Zemerlî, Aʿlâm Tûnisiyyûn (trc. Hammâdî es-Sâhilî), Beyrut 1986; Cân Fûntân, el-Edebü’t-Tûnisiyyü’l-muʿâsır, Tunus 1989; Hasan Hüsnî Abdülvehhâb, Kitâbü’l-ʿÖmr fi’l-muṣannefât ve’l-müʾellifîne’t-Tûnisiyyîn (nşr. Muhammed el-Arûsî el-Matvî-Beşîr el-Bekkûş), Beyrut 1990; Şevkī Dayf, Târîḫu’l-edeb, IX, 8-13, 109-327; M. Hâdî eş-Şerîf, Târîḫu Tûnis (trc. Muhammed eş-Şâvuş-Muhammed Acîne), Tunus 1993, s. 39-66; Târîḫu’l-edebi’t-Tûnisî: el-ḥadîs̱ ve’l-muʿâṣır, Kartâc 1993; M. Selâheddin el-Müstâvî, el-İslâm fî Tûnis baʿde 7 min nuvembr, Tunus 1993; A. H. Green, el-ʿUlemâʾü’t-Tûnisiyyûn 1873-1915 (trc. Hafnâvî Amâyiriyye-Esmâ Muallâ), Tunus 1416/1995; Züheyr el-Humeydân, Aʿlâmü’l-ḥaḍâreti’l-ʿArabiyyeti’l-İslâmiyye fi’l-ʿulûmi’l-esâsiyye ve’t-taṭbîḳıyye, Dımaşk 1996, V, 25-43, 102-113, 116-119, 332; Ahmed b. Mîlâd, eṭ-Ṭıbbü’l-ʿArabiyyü’t-Tûnisî, Beyrut 1999; İbrâhim Harekât, Medḫal ilâ târîḫi’l-ʿulûm bi’l-Maġribi’l-müslim ḥatte’l-ḳarn 9/15 h., Dârülbeyzâ 1421/2000, I-III, tür.yer.; Ahmed et-Tavîlî, Târîḫu medîneti Tûnis es̱-s̱eḳāfî ve’l-ḥaḍârî, Tunus 2002; a.mlf., el-Edeb bi-Tûnis fi’l-ʿahdi’l-Ḥafṣî, Tunus 2004; Muhtâr el-Ayyâşî, ez-Zeytûne ve’z-Zeytûniyyûn fî târîḫi Tûnisi’l-muʿâṣır (1883-1958), Tunus 2003; Ebû Abdullah Muhammed el-Cûdî el-Kayrevânî, Târîḫu ḳuḍâti’l-Ḳayrevân (nşr. Enes el-Hâdî el-Allânî), Kartâc 2004; Hişâm Ubeyd, Tûnis ve evliyâʾühe’ṣ-ṣâliḥûn fî müdevveneti’l-menâḳıbi’ṣ-ṣûfiyye, Tunus 2006; Muhammed Razûk, “Hafsîler”, DİA, XV, 125-128.

İsmail Yiğit

IV. SANAT

Milâttan önce VIII. yüzyılda Tunus körfezi kıyısında kurulan Fenike yerleşmesi Kartaca, Pön Savaşları (m.ö. 264-146) sonunda Romalılar tarafından yerle bir edildi. Bu sebeple günümüzde başşehir Tunus’un banliyösü durumundaki Kartaca’da bulunan en eski kalıntılar Roma dönemine aittir. Bu dönemde şehir anfiteatr, gösterişli evler, tapınaklar, su kemerleri ve hamamlarla donatıldı. el-Cem’deki büyük Colloseum bütün Tunus’ta Roma devrinden kalan en görkemli yapıdır. Yaklaşık 30.000

kişilik bu yapı oldukça sağlam durumda günümüze ulaşmıştır. Bölgede daha sonraki Vandal ve Bizans egemenliği sırasında önemli bir bölümü zamanımıza kadar gelmeyen bazilikalar inşa edildi.

VII. yüzyılın ortalarından itibaren İslâm akınlarının başlaması esnasında Tunus, 670'te Ukbe b. Nâfi' tarafından önemli bir üs durumundaki Kayrevan şehrinin kurulması ile büyük ölçüde müslümanların eline geçti. Uzun süre Kartaca'nın varoşu olan Tunus şehri, Araplar'ın fethinin ardından İfrîkıye'nin kültürel ve ekonomik başşehri haline geldi. 671'de Ukbe b. Nâfi'in inşa ettirdiği büyük camisiyle Kayrevan'ın İslâm âleminin dördüncü dinî merkezi olarak kabul edilmesi bölgeyi bir ölçüde kutsallaştırdı. Sonraki devirlerde yapılan pek çok değişiklikle bugüne ulaşan Kayrevan'daki Sîdî Ukbe Camii, ortadaki daha geniş tutulan mihraba dik neflerin kıble yönünde enine bir nefle kesilmesinden oluşan plana sahip harimi, revaklarla çevrili avlusu ve kuzey duvarının ortasında kademeler halinde yükselen kare gövdeli minaresiyle sadece Tunus'ta değil bütün Mağrib ülkelerinde büyük bir etki yaptı. Başşehirde ticaretin yoğunlaştığı bir yerde inşa edilen Zeytûne Camii (80/699) ve Hafsîler'in eseri Halk Camii'nde (XIV. yüzyıl) aynı plan şeması ana hatlarıyla uygulandı.

Abbâsîler zamanında 800 yılından sonra Tunus, Ağlebîler'in yönetiminde yarı bağımsız bir statü kazandı. Bu devirde ülkede önemli bir mimari faaliyet göze çarpar. Sefâkus (849) ve Sûse (850-851) ulucamileriyle askerî amaçlı Münestîr ve Sûse Ribâtı (VIII. yüzyılın ikinci yarısı) Ağlebîler'in inşa ettirdiği önemli yapılardır. Bunun yanında Sîdî Ukbe Camii günümüzdeki görünümüne büyük ölçüde bu dönemde yapılan onarımlarla ulaştı. Ağlebîler'in ardından bölgede sırasıyla Fâtımî, Muvahhid ve Hafsî egemenlikleri görülür. At nalı kemerli giriş kapısıyla dikkati çeken Mehdiye Ulucamii (916) Tunus'ta Fâtımîler'den kalan en önemli yapıdır. XII. yüzyılın ortalarından itibaren Tunus'ta idareyi eline geçiren Muvahhidler zamanında Zeytûne Camii'nden sonra şehrin en mühim mâbedi sayılan Kasba Camii inşa edildi (1232-1236). Bir sarnıç üzerinde yükselen cami dilimli kemerlerin süslediği kare gövdeli minaresiyle ünlüdür. Ülke Hafsîler döneminde yoğun bir yapılaşmaya sahne oldu. Hafsîler'in Tunus'ta inşa ettirdiği Tevfîk (XIII. yüzyıl), Ebû Muhammed (XIII. yüzyıl) ve Mellasin (XV. yüzyıl) camileri, sütunlarla taşınan tonoz örtülü enine gelişen ibadet

mekânı ve avlunun bir köşesinde kare blok halinde yükselen minareden meydana gelmektedir. Ayrıca bu dönemde ortadaki avluya açılan eyvanlar ve hücrelerden teşekül eden medreseler yaptırıldı. Bunlara Şemmâiyye (1249) ve Müntasıriyye (1437) medreselerini örnek vermek mümkündür.

Tunus'ta ortaya konan mimari, süsleme ve el sanatlarında Endülüs-Mağrib sanatının etkisi çok açık biçimde görülmektedir. Osmanlı döneminin ilk yıllarında bu gelenek bütün ilkeleriyle devam etti, Türk sanatına ait özellikler ancak XVII. yüzyıldan itibaren ortaya çıkmaya başladı. 300 yılı aşkın bir süre Türk idaresinde kalan Tunus cami, medrese, imaret, saray, han, hamam, çarşı, kışla ve kale gibi mimari eserlerle donatıldı. Külliye inşasına Tunus'ta fazla ilgi gösterilmedi. Türbenin çevresindeki yapılardan oluşan Sîdî Sâhib Külliyesi'yle (XIV ve XVII. yüzyıl) cami çevresinde inşa edilen Cedîd Külliyesi (1726-1727) ve Yûsuf Sâhibü't-tâba' Külliyesi (1813-1814) Anadolu ve İstanbul'da yapılan pek çok külliyede uygulanan bir

düzenlemeye sahiptir. Önceki dönemlerde camilerde yaygın biçimde kullanılan çok destekli plan düzeni, Osmanlı döneminde destek sayısı ve harimin iç bölümlerinde tabii olarak görülen bazı farklılıklar dışında büyük ölçüde tekrar edildi. Bu camilerde görülen farklılık iç mekânının plan düzeninde değil avlu formunda olmasıdır. Önce inşa edilen camilerinde avlu harimin genelde batı bölümünü kaplamakta iken Osmanlı döneminde yapılan camilerin çoğunda avlu harimi "U" şeklinde sarmaktadır. Tunus'ta idareyi elinde tutan kişiler tarafından yaptırılan Hammûde Paşa Camii (1098/1687) ve Yûsuf Sâhibü't-tâba' Camii'nde kıble duvarına dik uzanan neflerin mihrap önünde ve girişte enine neflerle kesilmesinden meydana gelen plan şemasında Kayrevan Sîdî Ukbe Camii'nin etkisi açıktır. Bunlardan Yûsuf Sâhibü't-tâba' Camii'nde diğerlerine göre kubbenin daha fazla kullanıldığı görülür. Yine mihrap duvarına paralel neflerin ortada dikine bir nefle kesilmesinden oluşan planıyla Cedîd Camii, Tunus'taki Osmanlı camileri içinde istisna teşkil etmektedir. Bu yapılar "U" şeklindeki avlu formu, sekizgen gövdeli minareleri ve mermer minberleriyle Mağrib'deki benzerlerinden ayrılır. Orta kubbenin çevresinde dört yarım kubbeli merkezî plan şemasının uygulandığı, Mehmed Bey Camii diye de tanınan Sîdî Mahrez Camii ile (1692-1699) tek kubbeli orta mekâna üç yönden kemerlerle açılan kubbeli bölümlerden oluşan Kâtib Ali Camii de

Osmanlı mimarisinin Tunus'taki etkilerini açık biçimde ortaya koymaktadır. Merkezî plan sadece Mehmed Bey Camii'nde değil türbelerde de uygulanmıştır. Bey Türbesi (1711), Gurebâ Camii Türbesi (XVI-XVII. yüzyıl) ve Hamza Türbesi'nde (XVIII-XIX. yüzyıl) rastlanan dört ayağa dayalı orta kubbenin çevresindeki dört yarım kubbe veya tonozlardan meydana gelen kurgu bu tesirin boyutlarını göstermesi bakımından önemlidir.

Osmanlı döneminde yapılan çok sayıda medrese günümüze sağlam şekilde ulaşabilmiştir. Genellikle revaklı avlunun çevresinde beşik tonozlu hücrelerle mescidden teşekkül eden ve bir kısmı iki katlı olan medreselerde türbe ve sebille Osmanlı medrese mimarisinde rastlanmayan minarelere de yer verilmiştir. Zeytûne Camii'nin çok yakınında birbirine bitişik olarak inşa edilen Nahle (1714), Bâşiyye (1753) ve Süleymaniyye (1755) medreseleri âdeta bir medrese sitesi oluşturur. Cedîd Camii'nin revaklı avlusunu "U" şeklinde saran hücrelerden teşekkül eden medresesi plan düzeni ile Osmanlı etkisini taşımaktadır. Tunus'ta Osmanlı devri medreseleri süslemeleriyle dikkat çeker. Yapıların giriş holü, mescid ve avlu cephelerinde duvarlar yerden belirli bir yüksekliğe kadar çini, bunun üzerinde alçı kompozisyonlarla süslenmiştir. Tunus'ta Osmanlı medreseleri zaten sıkışık olan şehir dokusu içinde sivil yapılarla birleşik halde düzenlenmiştir. Ayrıca bu yapılarda süsleme daha ziyade iç mekânda yoğunlaştığından dıştaki diğer yapılar arasında kolayca algılanamamaktadır. Etrafında hücrelerin ve mescidin bulunduğu avlunun dört yönden revaklarla çevrilmesi ve avluya açılan eyvanlara yer verilmemesi bu yapıları daha öncekilerden ayırmaktadır. Bununla birlikte genellikle serbest bir düzenleme, çok destekli plana sahip mescidler, üzeri beşik tonoz örtülü dikdörtgen planlı hücrelerle kapı, pencere ve kemer formlarında daha çok yerel sanat etkileri ağır basmaktadır.

Tunus'ta Osmanlı döneminden günümüze gelebilen mimari örneklerden biri de zâviyelerdir. Varlığı dıştan balık pulu biçimindeki yeşil kiremitlerle kaplı kubbeleriyle anlaşılabilen zâviyelere tonozlu uzun hollerle giriş sağlanmıştır. Genelde revaklarla çevrelenen avlunun etrafında tonozla örtülen derviş hücreleri ve üzeri kubbe ile kapatılan tevhidhâneye yer verilmiştir. Bu plan, tevhidhânenin karşısındaki avluya açılan eyvan dışında 1435 yılında Hafsîler tarafından inşa edilen Sîdî Bin Arûs Zâviyesi'nde

uygulanmıştır. Osmanlı döneminden Tunus'ta Sîdî İbrâhim Riyâhî (1850), Sîdî Ebû Medyen (1854-1859) ve Ebü'l-Hasan eş-Şâzelî (XIV ve XVIII. yüzyıl) zâviyelerinde aynı planlama belirgin şekilde görülür. Sadece dışa ve tevhidhâneye açılan hücreleri bulunan Münestîr'deki Sîdî Mazerî Zâviyesi (1177/1763-64), dikdörtgen avlunun çevresindeki derviş hücrelerinin tevhidhâneden ayrı düzenlendiği Tunus'ta Sîdî Ali Şeyha Zâviyesi (1852), üzeri kubbe ile kapatılan orta mekânın çevresindeki hücreler ve farklı bir tonoz örtüye sahip türbe bölümüyle Sîdî Mahrez Zâviyesi (1862) bu plan şemasının değişik varyasyonlarını oluşturur. Geniş bir alanı kaplayan mescid ve hücrelerin bulunduğu avlu ile yan yana iki dikdörtgen mekândan teşekkül eden ve türbeye yer verilmeyen Tunus Sîdî Abdülkādir Zâviyesi (1846-1852) bu düzenlemeye uymamaktadır. Büyük bölümü orijinal şeklini kaybeden Tunus'taki Halfâvî Zâviyesi (XVII. yüzyıl) ve Sîdî Ali Azzûz Zâviyesi (1758-1781) orta bölümü kubbe, yanları düz çatı ile örtülen "T" planlı tevhidhânesiyle Tunus'taki klasik zâviye planından farklıdır. Ayrıca Mehdiye'deki Ramazanoğlu Zâviyesi'nin (1872) giriş kapısının hemen yanında yükselen minaresi, derin giriş holünün sağındaki mescidi ve bunlardan ayrı düzenlenen avluyu "U" şeklinde saran derviş hücrelerinden oluşan planı daha çok Tunus'taki medrese yapılarına benzemektedir. Tunus'taki Türk türbe mimarisinde kare planlı, köşe sütunlarına yaslanan kemerlerin üzerinde yükselen soğan biçimli kubbe ile örtülü yapılar çoğunluktadır. Dayı Ahmed Hoca (1057/1647), Dayı Mehmed Laz (1657), Fellârî (1710) ve Ali Paşa (1170/1756-57) türbeleri bunların en güzel örnekleridir. Ayrıca dört yarım kubbeli merkezî plan düzenine göre inşa edilen türbeler bulunmaktadır. Bunların hemen tamamında oldukça girift alçı süslemeye büyük önem verildiği görülmektedir.

Sık sık dış saldırılara mâruz kalan Tunus'ta Osmanlı devrinde savunma amaçlı yapıların inşası önem kazanmıştır. Genellikle dörtgen plandan oluşan kaleler çeşitli

formlardaki kulelerle desteklenen kalın duvarlara sahiptir. Bunlar geniş bir avlunun çevresinde beşik tonozlu dehlizlerle geçilebilen büyük koğuşlar, depolar ve mescidden meydana gelir. Gārülmilh'te Vüstânî (1638-1640), Lûtânî (1070/1659-60) ve Tunus burçlarında (1631-1666) olduğu gibi deniz kıyısında yer alan kalelerin sahile bakan yönlerine içine topların yerleştirildiği mazgallar bulunan duvarlardan meydana gelen yarım daire

planlı bir bölüm eklenmiştir. Başşehir Tunus'un güney girişinde bir kontrol merkezi olarak inşa edilen Ali Reis Burcu'nda (XVII. yüzyıl başları) sekizgen planlı ilk binanın kuzeyine dikdörtgen bir yapının eklenmesinden ortaya çıkan farklı bir düzenlemeye rastlanmaktadır. Üçgen şeklinde planlamaya sahip Tunus'taki Endülüs Burcu (XVII. yüzyıl) ve genel kurgusu ile at nalı biçiminde bir planın görüldüğü Flifel Burcu (1743) benzer örnekleri başka yapılarda uygulanmayan değişik planlamanın görüldüğü yapılardır. Hammûde Paşa'nın Tunus'un Medine'sinde birbirine yakın tarihlerde yaptırdığı kışlalarda tek tip plan şeması uygulanmıştır. Dikdörtgen planlı, revaklı bir avlunun çevresindeki çapraz tonozlu koğuşlardan meydana gelen yapılar iki katlıdır. Yapıya girişi sağlayan dış kapıları üzerinde Türkçe kitâbelere, koğuş kapıları üzerinde orada kalan askerlerin Türkçe lakaplarını belirten levhalara yer verilmiştir. Bunlardan Başmakıye Kışlası (1814) bugün hastahane, Attârîn (1814) ve Çakmakçılar (1809) kışlaları kütüphane olarak kullanılmaktadır. Osmanlı döneminde Tunus'ta yapılan çarşılar üzeri tonozlu bir koridorun iki yakasındaki dükkânlardan teşekkül etmektedir. Bunlardan Türk Çarşısı ile (1610-1637) Birka Çarşısı'nda (1610-1637) kubbeye de yer verilmiştir. İstanbul başta olmak üzere Osmanlı Devleti'nin diğer şehirlerindeki çarşılarla benzerlik göstermekle birlikte çoğu, belirli bir şemaya göre düzenlenmeyen ve geniş bir kıvrım yaparak devam eden koridorları ile farklılık göstermektedir.

Tunus'ta Osmanlı devri köprülerinin başında Ali Paşa (1180/1766-67) ve Mecâzülbâb (1678) köprüleri gelmektedir. Biçim yönünden Anadolu'daki taş köprülerle benzerlik taşıyan Mecâzülbâb Köprüsü, Binzert'te Dayı Osman'ın yaptırdığı Bâbıtunus Köprüsü (1593-1610) ve Ali Paşa Köprüsü ortadaki yüksek, yanlardakiler daha alçak tutulan yedi yuvarlak kemerden meydana gelmektedir. Köprülerden başka Tunus su mimarisi saray ve evlerin avlusundaki selsebiller, su kuyuları, camilerin yakınındaki abdest alma yerlerinin dışında halkın temizlik ihtiyacını karşılamak amacıyla yapılmış tesisler (mîdae), hamamlar, çeşme ve sebillerden meydana gelmektedir. Osmanlı döneminde inşa edilen konak niteliğindeki evlerin büyük bölümünde mermer selsebillere yer verilmiştir. Bir ihtiyacı karşılamaktan çok avlunun genel kompozisyonunu tamamlayan bir eleman niteliği taşıyan bu eserlerin en güzel örnekleri Bin Abdullah Evi'nde (XVIII. yüzyıl) ve Bardo Sarayı'nda görülmektedir. Kaliteli bir mermer işçiliğinin ortaya konulduğu selsebillerde Avrupalı sanatçıların etkisi açıktır.

Yazların oldukça kurak geçtiği Tunus'ta su ihtiyacını karşılamak amacıyla birçok kuyu açılmıştır. Bunlardan Hamâmet'te Hangūtü'l-Hamâmet, Kayrevan Hûtu Kuyusu (1705-1734) orijinal şeklini kaybetmiştir. Hafsîler döneminde Attârîn Mîdaesi inşa edilmiştir. Aynı amaçla Dayı Yûsuf tarafından Türk Çarşısı'nın içinde Köşk Mîdaesi ile (1610-1637) Hüseyin b. Ali Paşa tarafından Kayrevan'da üç mîdae yaptırılmıştır. Revaklı bir avlunun ortasında çevresinde oturma yerleri bulunan şadırvandan meydana gelen bu yapılar Attârîn Mîdaesi'nin yakın benzerleridir. G. Marçais'nin tanıttığı Bardo Hamamı'nın, sütunlara yaslanan bir kubbe ile örtülen göbek taşının bulunduğu sıcaklık bölümünün çevresindeki beşik tonozlu mekânlardan oluşan planı klasik Osmanlı hamamlarından çok farklı düzenlemesiyle dikkat çekmektedir. Aynı şekilde Yûsuf Sâhibü't-tâba' Hamamı'nda belirli bir plan düzeni görülmemektedir. Osmanlı döneminde hemen her mahallede cami ve medrese gibi yapıların yakınında sebil ya da çeşmeler kurulmuş, bunlardan günümüze ancak çok az bölümü ulaşmıştır.

Tunus'taki sebiller, genel olarak düz tavanlı küçük odaların sokağa bakan cephelerinde sütunlara oturan bir kemerle çevrelenmiş düz atkılı pencerelerden meydana gelmektedir. Çoğunlukla bronz parmaklıklara sahip pencerelerin önünde su tasını koymak için mermer altlıklarla küçük havuzlar bulunmaktadır. Bazı değişikliklere uğramış olmakla birlikte Benzert'te Dayı Mustafa Sebili (1709), Süleyman Sebili (1839), Bâşiyye, Cedîd ve Bi'rü'l-ahcâr medreselerinin sebilleri bu şekildedir. Mısır'da Osmanlı devrinde inşa edilen pek çok sebil bununla aynı formdadır. Yûsuf Sâhibü't-tâba'ın Tunus'ta 1804'te yaptırdığı, ortada "L" şeklinde bir pâyeye oturan, iki at nalı kemerle dışa açılan çift cepheli sebille sütunlara oturan dört kemerden oluşan tek cepheli diğer sebili biraz daha farklı bir tarzdadır. Hammûde Paşa'nın Mennûbe'de inşa ettirdiği sebil ise (1208/1793-94) suyun dağıtıldığı kubbeli iki küçük mekân, bunların arasındaki yalaklar, abdest alma yerleri, mescid ve küçük kahvehanesiyle hiçbir yerde örneği görülmeyen bir form sergilemektedir. Tunus'taki çeşmeler genellikle duvara bağlı tek cephelidir. Bunların en görkemlisi Benzert'te üzerindeki Türkçe kitâbesine göre 1041 (1631-32) yılında Dayı Yûsuf tarafından inşa ettirilen Aynicereynâ Çeşmesi'dir. Benzert'te yine aynı kişinin yaptırdığı anlaşılan, üst kısımları prizmatik külâh biçimindeki üç çeşme basit yapıları ile birbirine benzemektedir. At nalı kemerli bir nişten ibaret Zeytûne Camii'nin doğu cephesindeki çeşme ile yuvarlak kemerli eyvan şeklindeki Dayı

İbrâhim Çeşmesi'nin (1114/1702-1703) Anadolu'da pek çok örneği bulunmaktadır.

Zengin mermer, alçı ve çini bezemeleriyle hayranlık uyandıran konaklarda belirli bir plan şeması uygulanmıştır. "Skifa" adı verilen, üzeri tonozlu giriş mekânlarından geçilen, bir ya da daha fazla revaklı

avluların çevresinde yer alan "T" planlı mekânlarla bunların gerisindeki günlük ikamete ayrılmış odalar, hamam ve helâ gibi bölümlere yer verilmiştir. Dayı Osman Evi (XVI. yüzyıl sonu), Ramazan Bey Evi (XVII. yüzyıl), Bin Abdullah Evi, Bayram Türkî Evi (XVI. yüzyıl sonu), Bey Evi (1610-1637) gibi sivil mimari örneklerinin hepsinde bu plan küçük farklılıklarla tekrar edilmiştir. Çeşitli dönemlerde eklenen birçok yapıdan oluşan Bardo Sarayı'nda yapılar surlarla çevrelenen geniş bir alanın içinde yer almaktadır. Cami, hamam ve askerî okul gibi yapılar bu sahanın doğusunda, saray erkânının kaldığı asıl bölüm de büyük bir külliye halinde batıda bulunmaktadır.

Tunus'ta Osmanlı devri yapılarında Endülüslü mimarlar ve sanatkârlar çalışmıştır. Özellikle mihrap, minber, kürsü gibi eserlerin süslemelerinin yanı sıra duvarlarda görülen alçı dekorasyonda bu sanatçıların etkisi açık biçimde görülmektedir. Yapılarda Güney Tunus'ta tuğla, kuzeyde taş-mermer kullanılmıştır. Osmanlı dönemi yapıların çoğunda çapraz ve beşik tonoz uygulanmıştır. Bununla birlikte önemli oranda kubbeye yer verilmiş, kubbeye istiridye yivli tromp ya da düz pandantiflerle geçilmiştir. Türk döneminde ahşap minberlerin yanı sıra mermer minberler de mevcuttur. Camilerde vaaz kürsüsü yerine "tilâvet kürsüsü" vardır. Çok destekli cami iç mekânları sıcak iklim sebebiyle pencerelerin az sayıda açılmasından genellikle loş ve kasvetlidir. Yapılarda çini, alçı ve taş-mermer üzerine süsleme yapılmıştır. Taş-mermer süslemelerde Türk etkili geometrik, Avrupa ve Endülüs etkili bitkisel örnekler hâkimdir. XVI. yüzyıl İznik çinilerinin yanı sıra Tunus'ta günümüzde hâlâ imal edilen çini levhalar binaları süsleyen başlıca unsurlardandır. Osmanlı döneminde sülüs ve nesih hatlı yazının yanında kûfî karakterli yazı örneklerine de rastlanmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Bekrî, el-Muġrib, bk. İndeks; G. Marçais, “Notes sur les ribats en Berberie”, Mélanges René Basset, Paris 1925, II, 395-430; a.mlf., Coupole et plafonds de la grande mosquée Kairouan, Paris 1925; a.mlf., Manuel d’art musulmane sicile, Paris 1926-27, I-II; a.mlf., Tunis et Kairouan, Paris 1937; a.mlf., l’Architecture musulmane d’occident, Paris 1957; Ahmed Fikrî, La grande mosquée de Kairouan, Paris 1934; B. Roy-P. Poinssot, Inscriptions arabes de Kairouan, Paris 1950, II; Slimane Mostafa Zbiss, Monuments musulmans d’époque husseynite en Tunisie, Tunus 1955; a.mlf., el-Ḳıbâbü’t-Tûnisiyye fî teṭavvürihâ, Tunus 1959; a.mlf., “Tunus’ta Türk Sanatı”, Milletlerarası Birinci Türk Sanatları Kongresi (Ankara 19-24 Ekim 1959) Kongreye Sunulan Tebliğler, Ankara 1962, s. 413-417; a.mlf., Monastir, ses monuments, Tunus 1964; a.mlf., Les monuments de Tunis, Tunus 1971; a.mlf., Ḥavle medîneti Tûnis el-atîḳa: La Medina de Tunis, Tunus 1981; a.mlf., “Quelques site andalous de Tunisie”, Awrāq, sy. 1, Madrid 1978, s. 55-57; A. Lézine, Le ribat de Sousse, Tunus 1956; a.mlf., Sousse: les monuments musulmans, Tunis, ts. (Cérès productions); J. Revault, Palais et demeures de Tunis (XVIe et XVIIe siècles), Paris 1967; a.mlf., Palais et résidences d’été de la région de Tunis (XVIe-XIXe siècles), Paris 1974; a.mlf., “Influence de l’art turc sur l’art tunisien la fin du XVIe et XIXe siècles”, Art turc, Aix-en-Provence 1975, s. 201-208; Mohammed Masmoudi-Jamila Binous, Tunis: la ville et les monuments, Tunus 1980; Abdülazîz ed-Devlâtlî, Tunis sous les hafsides, Tunus 1980; Muhammed b. el-Hoca, Târîḫu meʿâlimi’t-tevḥîd fi’l-ḳadîm ve fi’l-cedîd (nşr. Hammâdî es-Sâhilî-el-Cîlânî b. Yahyâ), Tunus 1985; Mohamed Scharabi, Der Bazar, Tübingen 1985, s. 153-159; Filiz Yenişehiroğlu, Türkiye Dışındaki Osmanlı Mimari Yapıtları, Ankara 1989, s. 154-163; R. Ettinghausen-O. Grabar, The Art and Architecture of Islam: 650-1250, London 1991; S. Santelli, Medinas: Traditional Architecture of Tunisia (trc. K. Hilton), Tunus 1992; H. Boutia, Bizerte: les monuments islamiques, Tunus 1992; Mehmet Şeker, Başşehir Tunus’taki Türkçe Kitabeler, İstanbul 1994; Néji Djelloul, Les fortifications côtieres ottomanes de la régence de Tunis (XVIe-XIXe siècles), Zaghouan 1995; Filiz Kansu, “Tunus”, Arkitekt, sy. 433, İstanbul 1996, s. 74-81; Kadir Pektaş, Tunus’ta Osmanlı Mimari Eserleri, Ankara 2002; M. Mercier, “Inscriptions arabes inédités de Tunisie”, Recueil des notices et mémories de la société archéologique du départment Constantine,

sy. 7, Constantine 1894, s. 1-30; Ch. Monchicourt, “Essai bibliographique sur les plans imprimés de Tripoli, Djerba et Tunis-Goulette au XVIe siècle”, RAfr., sy. 16 (1925), s. 385-418; R. Brunschvig, “Quelques remarques historiques sur les medersas de Tunisie”, RT, sy. 6 (1931), s. 261-285; M. Boussige, “Deux ponts voisins de Rades”, a.e., sy. 38 (1936), s. 451-465; A. Pellegrin, “Mosquées et zaouïas de Tunis”, Chaiers Charles de Foucould, sy. 2, Paris 1950, s. 220-232; R. Mantran, “Quelques inscriptions turques de Tunis”, Oriens, XVIII-XIX (1965-66), s. 185-192; a.mlf., “Djarba”, EI^2 (Fr.), II, 473; M. Azîz b. Âşûr, “Turbet El-Bey, sépulture des begs et de la famille husaynite à Tunis”, IBLA, I, Tunus 1985, s. 45-84; P. Jervis, “Kairavan”, Environ Mental Design, sy. 1-2, Roma 1989, s. 36-53.

Kadir Pektaş

TUNUS

(تونس)

Tunus Cumhuriyeti’nin başşehri.

Akdeniz sahiline 7-8 km. uzaklıkta, Tunus körfezinin bir girintisi olan ve “deniz kulağı gölü” (lagün) denilen Tunus gölünün kenarında göle doğru hafif eğilimli tepelerin üzerinde yer alır. Kartacalılar tarafından Tînâs (Thynes) adıyla askerî üs olarak kurulmuş olup tarihi milâttan önce IV. yüzyıla ulaşır. Ayrıca tarihi milâttan önce IX. yüzyılın başlarına kadar giden Kartaca şehrinden az önce veya az sonra kurulduğu da söylenir. Roma ve Kartaca arasındaki savaşlarda önemli rol oynayan şehrin adı milâttan önce 508 tarihinde yapılan barış antlaşmasında zikredilir. Yunanlı tarihçi Diodore de Sicile, Berberî asıllı 200.000 Libyalı’nın milâttan önce 395’te Kartacalılar’a karşı isyan ettiğini ve bu isyanın Denkon Tuneta diye adlandırdığı Tunus şehrinin bulunduğu yerde bastırıldığını yazar. Şehrin adını Strabon Tynis, çağdaşı Polybe Tunes diye zikreder. Bu dönemde ziraatla uğraşanlar, balıkçılar ve zanaatkârların yaşadığı Tunus’un sağlam surlarla çevrilmiş olmakla birlikte Kartaca’nın gölgesinde kaldığı bilinmektedir. Buna rağmen Kartaca’ya giden kara ve deniz yolunun girişinde yer alması dolayısıyla büyük önem taşıyordu. Milâttan önce 146 yılında Romalılar’ın eline geçen şehir Hıristiyanlığın yayılmasının ardından piskoposluk merkezi haline getirildi. Milâttan sonra 411’de yapılan Kartaca Konferansı’na Tunus piskoposu da katıldı. 440’ta Vandallar tarafından işgal edilen şehir 535’te Bizans hâkimiyetine geçti ve müslümanların fethine kadar onların idaresinde kaldı.

Hassân b. Nu‘mân 82 (701) yılında Kartaca ve Tunus şehirlerinin kalıcı olarak İslâm hâkimiyetine girmesini sağladı. Topraklarını denizden gelecek saldırılara

karşı korumak için bir donanma oluşturmak amacıyla kadîm Tînâs şehrinin bulunduğu yerde yeni bir şehir kurdu ve Tunus gölünü denize bağlayan kanalı açtırarak bir liman ve tersane inşa ettirdi. Bu tarihten itibaren

Tunus’un stratejik önemi arttı, gölü sayesinde sahilden gelecek Bizans saldırılarına karşı korunaklı bir liman özelliği kazandı. Ayrıca Akdeniz’deki adalara düzenlenen seferler için kuvvetli bir üs haline geldi. Halka Müslümanlığı öğretmek ve onların dinî meseleleriyle ilgilenmek üzere fakihler tayin eden Hassân’ın Kartaca halkından bir kısmını Tunus’a yerleştirdiği söylenir. Akdeniz, Mısır ve Mağrib ile Büyük Sahrâ arasındaki yolların kavşağında yer alan Tunus şehri Kayrevan’ın rakibi olarak ortaya çıktı ve Kartaca’nın yerini aldı. VIII. yüzyılda müslümanlar çok sayıda deniz seferine buradan çıktılar. İbnü’l-Habhâb, İfrîkıye valiliği sırasında (116/734) tersaneyi tamir ettirdi, Medine isimli tarihî mahallenin ortasında Zeytûne Camii’ni yaptırdı. Bunun yanında Tunus şehri önemli bir ilim merkezi oldu, şehirdeki âlimlerin sayısı giderek arttı ve Ali b. Ziyâd el-Absî (ö. 183/799) gibi Mâlikî mezhebini bölgeye taşıyan önemli fakihler yetişti.

II. (VIII.) yüzyılda önceki surlarının yıkıldığı anlaşılan şehrin etrafına Bizans saldırılarına karşı dairevî bir hendek açıldı ve bir sur yapıldı. Kalıntılarına rastlanmakla birlikte sur büyük oranda tahrip olmuştur. Tunus, Abbâsîler döneminde bölgenin önemli bir ilim merkeziydi. Kuzey Afrika’da Mâlikî mezhebinin öncülerinden İbn Ziyâd’ın kabri Kasba’daki kabristandadır. Esed b. Furât da bir süre burada tahsil görmüştü. 184 (800) yılından itibaren Ağlebîler’in idaresine bırakılan Tunus bu hânedanın Kayrevan’dan sonra ikinci önemli şehri oldu. Zeytûne Camii, II. Ziyâdetullah tarafından günümüze ulaşan şekliyle tamamen yenilendi (250/864); şehirde emîrlere ait köşkler yapıldı. Akdeniz’in batı havzasına açılan ticarî üs durumundaki Tunus’un bilhassa deniz yoluyla ticarî ilişkileri gelişti. Zeytûne Camii, Kayrevan Camii’nin ardından bölgenin ikinci ilim merkezi haline geldi. Tunus 281’de (894) II. İbrâhim tarafından Ağlebîler’in başşehri yapıldı, ancak iki yıl sonra tekrar Kayrevan’a dönüldü. II. İbrâhim, bu süre içinde Tunus’ta en büyükleri Bâbüssüveyka’nın dışında kuzey tarafında yer alan saray olmak üzere birkaç saray inşa ettirdi. Yerine geçen oğlu II. Abdullah da ülkeyi Tunus’tan yönetmek istediyse de kendi yaptırdığı sarayında oğlu III. Ziyâdetullah tarafından öldürüldü.

Tunus, Ağlebîler’in ardından Fâtımîler’in hâkimiyetine geçti. Ebû Yezîd en-Nükkârî 334’te (945) şehri işgal ve tahrip etti. Şehrin en büyük velîlerinden Sîdî Muhriz b. Halef, Şiîlik’le Hâricîliğin şiddetle mücadele

ettiği bir sırada şehir halkına cesaret verdi, onları şehrin etrafına sağlam bir sur yapmaya teşvik etti. Zâviyesi Dokumacılar Çarşısı'nın karşısındadır. 947-951 yılları arasında Tunus'u ziyaret eden İbn Havkal şehrin güzelliğine, ürünlerinin bolluğuna, bahçelerine hayran kalmış, sakinlerinin zenginliğine dikkat çekmiştir (Şûretü'l-arż, I, 75-76). 441 (1049) veya 443'te (1051) Kayrevan Valisi Muiz b. Bâdîs'in Fâtımîler'den ayrılıp Bağdat'taki Abbâsî halifesine tâbi olması bölgeye büyük sıkıntılar getirdi. Fâtımîler'in sevkettiği Benî Hilâl ile Benî Süleym kabilelerinin saldırıları sırasında 1054'te Benî Hilâl'in Riyâh kolundan Abîd b. Ebü'l-Gays, Tunus şehrini ele geçirdi. Onun zulmünden kaçan şehir halkı Kal'atü Benî Hammâd'da hüküm süren Hammâdî emîrine sığındı.

Hammâdî Emîri Nâsır b. Alennâs'ın vali tayin ettiği Abdülhak b. Abdülazîz b. Horasân'ın 454'te (1062) bağımsızlığını ilân etmesiyle Tunus'ta Horasânîler dönemi başladı. Temîm b. Muiz 458'de (1066) ve 491'de (1098) Tunus'u kısa aralıklarla eline geçirdiyse de şehir yaklaşık bir asır Horasânîler'in başşehri olarak kaldı (1062-1159). Ahmed b. Abdülazîz surları onartarak şehri tahkim ettirdi ve etrafta güvenliği sağladı. Ailenin adını taşıyan bir saray ve Câmiu'l-kasr'ı yaptırdı. Çevresiyle geliştirdiği ticarî münasebetler sayesinde kısa zamanda refah seviyesini yükseltti. Burası 1128-1148 yılları arasında zaman zaman Hammâdîler'in ve Zîrîler'in eline geçtiyse de Horasânîler varlıklarını devam ettirdiler. Ayrıca Kayrevan ve Mehdiye'deki yahudiler Tunus'a gelerek Hârâ denilen mahalleye yerleştiler. Şehrin kuzey ve güneyindeki Süveyka ve Cezîre adlı iki kenar mahallesi önem kazandı. Son bedevî göç dalgasıyla artan Arap nüfusu bir müddet sonra yerli Berberîler'le karıştı. Horasânîler, Tunus'un gelişmesine büyük katkılarda bulundular. Tunus ekonomik açıdan bölgenin en önemli şehri haline geldi; İfrîkıye'nin hıristiyan Batı'ya açılan penceresi konumuna yükseldi. Piza, Cenova gibi İtalyan şehir devletleriyle ticarî antlaşmalar imzalandı, şehrin limanı canlandı ve Avrupa ülkeleriyle ticarette yeni bir dönem başladı. Horasânî emîrleri şehrin imarına, özellikle Zeytûne Camii başta olmak üzere mimari eserlerin tamir ve bakımına itina gösterdiler. Horasânîler'den kalan bir eser de Emîr Ahmed'in yaptırdığı Câmiu'l-kasr'dır. Eserini 460 (1068) yıllarında yazan Bekrî'ye göre Tunus o sırada İfrîkıye'nin en meşhur şehirleri arasına girmişti, en güzel meyve ve sebzelerin yetiştiği yerlerden biriydi. Çok sayıdaki çarşısıyla zengin bir ticaret merkeziydi. Şehrin çarşıları Zeytûne Camii'nin civarında yer

alıyordu. Ayrıca önemli bir ilim merkeziydi; orada yetişen çok sayıda fakih bölgedeki şehirlerde kadılık görevini yürütüyordu (el-Mesâlik, II, 697-699).

Tunus şehri 553 (1158) yılında Horasânî hânedanına son veren Muvahhidler'in eline geçti ve İfrîkıye bölgesinin idarî merkezi yapıldı. Şehrin batı kısmında vali ile diğer yöneticilerin ikameti için geniş bir alanı kaplayan, müstakil küçük bir şehir görünümünde, sağlam duvarlarla tahkim edilmiş, şehrin tamamına hâkim Kal'atü'l-Kasba inşa edildi. Muvahhidler'in yıkılışı üzerine onlara ait topraklarda kurulan üç devletten biri olan Hafsîler de Tunus şehrini merkez edindiler (625/1228). Şehir 1329'da Abdülvâdîler, 1347-1350 ve 1357'de Merînîler tarafından kısa sürelerle işgal edildiyse de Osmanlı hâkimiyeti dönemine kadar Hafsîler'in başşehri olarak kaldı. Bu arada önemli bir ticaret merkezi haline geldi; deniz ticareti sayesinde bütün İfrîkıye bölgesinin önde gelen metropolü konumuna yükseldi. Aynı zamanda bölgenin birinci ilim merkezi sayılan Kayrevan'ı ikinci sırada bıraktı. Belensiye (Valencia), Şâtıbe (Javita), Mürsiye (Murcia), Ceyyân (Jean), Kurtuba (Cordoba) ve İşbîliye (Sevilla) şehirlerinden çıkarıldıktan sonra Tunus'a gelen çok sayıdaki Endülüslü müslüman göçmen şehrin sosyal, ekonomik ve bilimsel hayatını etkileyen önemli bir unsur oldu.

Saray, hükümet divanları, önde gelen devlet adamlarının köşkleri ve muhafız birliklerinin bulunduğu Kasba'da oturan Hafsî sultanları şehri değerli eserlerle donattılar. Hânedanın kurucusu Ebû Zekeriyyâ devrinde çok sayıda cami, saray, çarşı ve medrese inşa edildi. Ebû Zekeriyyâ'nın yaptırdığı Câmiu's-sultan (Câmiu'l-Kasba), zevcesinin yaptırdığı Câmiu'l-hevâ (Câmiu't-Tevfîk), buna bitişik el-Medresetü't-Tevfîkiyye bu döneme ait eserlerdendir. Daha sonraki sultanlar da çeşitli eserler inşa ettirdi. Şehrin güney kısmında XIII. yüzyılda Câmiu'l-Cezîre ve XIV. yüzyılda Bâbü'l-cedîd çıkışında Câmiu'l-Halak yapıldı. XIV. yüzyılda yapılan camilerden biri de Câmiu Sîdî Yahyâ olup bunun bitişiğinde aynı isimle bilinen bir de medrese vardı. Câmiu't-tebânîn XV. yüzyılda inşa edilmişti. Bunlardan Câmiu'l-Kasba, Câmiu't-Tevfîk, Câmiu'l-Halak ve Câmiu't-tebânîn günümüze ulaşmıştır.

Ebû Zekeriyyâ Kasrü'l-benât'ı, oğlu Müstansır-Billâh Re'süttâbiye'deki sarayı inşa ettirdi. Müstansır'ın hayranlık uyandıran Ebû Fihr adlı bir sarayı

daha vardı. Müstansır ayrıca, Cebelüzağvân'dan Kartaca'ya ulaşan Roma döneminden kalma su kemerini tamir ettirerek Tunus'a kadar getirdi ve bir taraftan Câmiu'l-Kasba'ya, diğer taraftan Ebû Fihr Sarayı'na ulaştırdı. Yaklaşık bir asır sonra Sultan Ebû Fâris Abdülazîz zamanında Bardo Sarayı yapıldı. Kuzey Afrika'da ilk medreseyi de (Şemmâiyye Medresesi) Ebû Zekeriyyâ Tunus'ta inşa ettirmişti. Bu medreseyi aynı asır içinde Muarradiyye, Tevfîkıyye, XIV. yüzyılda Ebû Zekeriyyâ'nın kızı Emîre Fâtıma'nın yaptırdığı Unukıyye, nahiv âlimi İbn Usfûr el-İşbîlî'ye nisbetle anılan ve zengin bir kütüphanesi olan Usfûriyye medreseleri takip etti. İnşaatını IV. Muhammed el-Müntasır'ın başlattığı, kardeşi Ebû Ömer Osman'ın tamamlatıp çok sayıda vakıf tahsis ettiği Müntasıriyye Medresesi'nin 366 odası vardı. Ebû Ömer, Osmâniyye adını taşıyan ikinci bir medrese daha yaptırdı. Bu dönemde Zeytûne önemini yine devam ettirdi. Böylece Tunus bütün bölgeden talebe ve âlimlerin yöneldiği zengin bir ilim merkezi oldu. Ebû Fâris Abdülazîz'in inşa ettirdiği hastahane (mâristan), Ebû Ömer Osman'ın inşa ettirdiği şadırvan da bu döneme ait eserler arasındadır. Hafsîler zamanında önce "Medine" denilen Kal'atü'l-Kasba'yı çevreleyen ilk sur inşa edildi. Surların Bâbülkartâcenne, Bâbüssûkıyye, Bâbülmenâre (Bâbülarda), Bâbülcezîre, Bâbülbahr, Bâbülbenât ve Bâbülcedîd adlarını taşıyan yedi kapısı vardı. Şehrin ana kapısı kabul edilen Bâbülbahr tersanenin bulunduğu yere açılıyordu. III. Muhammed Ebû Darbe el-Müstansır, Medine'yi ve sonradan oluşan iki yeni mahalleyi içine alacak ikinci bir sur yaptırdı (1317). Yeni surun altı kapısı vardı, Osmanlı döneminde dört kapı daha eklendi. Bu kapılardan Bâbüsâdûn, Bâbülhadra, Bâbülbihâr, Bâbülcedîd ve Bâbüsîdîkāsım hâlâ ayaktadır.

Barbaros Hayreddin Paşa, Tunus limanının müstahkem kalesi Halkulvâdî ile birlikte Tunus şehrini ele geçirdi (1534). Ancak ertesi yıl İspanyollar Tunus'u Osmanlılar'dan geri alarak Hafsî Sultanı Mevlây Hasan'ı yeniden tahtına oturttular ve Halkulvâdî'yi kendilerine üs edindiler. Osmanlılar 1569'da tekrar şehre girdilerse de 1573'te İspanyollar ikinci defa şehri ele geçirdiler ve kuvvetli bir savunma hattı oluşturdular. Buna rağmen 1574'te Osmanlı donanması önce Halkulvâdî'yi, ardından Tunus'un istihkâmı konumundaki Bastiyûn'u alıp şehri ele geçirdi. Osmanlılar burayı aynı adı taşıyan eyaletin merkezi yaptılar ve bir beylerbeyi tayin ettiler. 1594 yılından itibaren Tunus'ta

merkezden gönderilen valilerin gölgede kaldığı dayılar devri başladı. 1705'ten itibaren ortaya çıkan üçüncü dönem ise 1881'de Fransızlar'ın Tunus'u işgaline kadar sürdü. 1957'de bağımsız Tunus Cumhuriyeti'nin kurulmasıyla beylik dönemi tarihe karıştı.

XVI. yüzyılda İspanya işgali pek çok âlimin Tunus'tan ayrılmasına yol açsa da şehirdeki ilmî canlılık devam etti. Osmanlı döneminde Endülüs'ten gelen çok sayıda müslüman ve yahudi Tunus'a yerleşti. Bu göç XVI. yüzyıl boyunca sürdü; XVII. yüzyılın ilk yarısında yoğunluk kazandı. Tunus halkı içinde önemli bir unsur haline gelen Endülüslü muhacirlerle birlikte iktisadî hayatta yeni bir canlanma yaşandı; ziraat, ticaret, endüstri gelişti ve refah düzeyi yükseldi. Endülüslü göçmenler şehrin ilmî hayatına da katkı sağladılar. Bu dönemde İstanbul'dan ve diğer Osmanlı şehirlerinden gelen âlimler de vardı. Bunlardan Molla Ahmed, Zeytûne'de müderrislik görevine getirildi ve çok sayıda talebe yetiştirdi. Dayılar devrinde Tunus şehrinde cami ve medreseler inşa edildi. Yûsuf Dayı'nın kendi adını taşıyan camisi, medrese ve türbesinden oluşan külliyesi (Yûsuf Sâhibü't-tâba‘), Endülüslü muhacirlerin inşa ettirdiği Sübhânellah Camii, Laz Mehmed Dayı'nın yaptırdığı Kasr Camii, Mehmed Bey el-Murâdî ile kardeşi Ramazan ve Murad beylerin yaptırdığı Sîdî Mahrez Camii, Tunus'ta ikinci Hanefî camii olarak inşa edilen Hammûde Paşa Camii, Osmanlı tarzındaki Muhammed Bây Camii, Hammûde Paşa'nın oğlu Murad Bey'in inşa ettirdiği Murâdiye Medresesi, Endülüslüler'in yaptırdığı Endelüsiyye Medresesi bu dönemin önemli eserlerindendir.

Hüseynîler devrinde özellikle eğitim ve mimari gelişti, şehirde çok sayıda cami, medrese ve saray inşa edildi. Hüseyin b. Ali, içinde medresenin de bulunduğu el-Câmiu'l-cedîd külliyesinin dışında Medresetü'n-Nahle ve Medresetü'l-Hüseyniyye es-Suğrâ adıyla iki medrese daha yaptırdı. Kardeşi Ali Paşa, Medresetü nehci'l-Bâşâ, Süleymaniye Medresesi ve Ali b. Hüseyin el-Hüseyniyyetü'l-kübrâ adıyla bir medrese inşa ettirdi. 1840 yılında Ahmed Paşa tarafından Bardo Harbiye Mektebi, 1875'te Muhammed Sâdık Bay tarafından dinî ilimlerin yanı sıra tabii bilimler ve yabancı dillerin okutulduğu el-Medresetü's-Sâdıkıyye (Sâdıkī Koleji) yaptırıldı. Bu dönemde inşa edilen sarayların başında Dâr Osman (XVII. yüzyıl), Dâr Abdullah (XVIII. yüzyıl), Dâr Hüseyin ve Dâr Şerif, Hayreddin Sarayı, Mustafa b. İsmâil Sarayı, Haznedar Sarayı, Zerrûk Sarayı

anılabilir. 1970'li yıllarda hazırlanan bir envantere göre şehirde 100'ün üzerinde köşk mevcuttu. Hüseynîler devrinde Hammûde b. Ali şehirde beş kışla inşa ettirdi. Hüseyin b. Mahmûd ve kardeşi Mustafa Bey tarafından yaptırılan Birinci Alay Kışlası da önemlidir.

1830'da Cezayir'in Fransa tarafından işgalinden sonra Tunus'a Avrupa'dan çok sayıda göçmen geldi ve şehrin nüfusu arttı. 1860 yılından itibaren önemli bir kısmı yıkılan surların dışında yeni mahalleler oluştu. 1881'de başlayan Fransız işgali döneminde Avrupa'dan gelenlerle şehrin nüfusu ikiye katlandı. Müslümanlar sur içinde yaşamaya devam ederken Avrupalılar daha ziyade sur dışındaki semtlere yerleştiler. Sömürge döneminde Katolikler için Saint Vincent de Paul, Sainte Jeanne d'Arc, Protestanlar için Saint Georges kiliseleri inşa edildi. Ortodokslar için de bir kilisenin yapıldığı şehirde yahudilerin yedi havrası bulunuyordu. II. Dünya Savaşı sırasında 1942-1943 yıllarında Almanya tarafından işgal edilen Tunus şehri Amerikan ordusunca kurtarılıp Fransa'ya geri verildi. II. Dünya Savaşı'nın ardından şehirde sanayileşme hızlandı. 1956'da Tunus'un bağımsızlığını kazanmasından sonra Avrupalılar şehri terketmeye başladı. Buna karşılık kırsal kesimden gelen göçlerle Tunus şehrinin etrafında yeni varoşlar oluştu, nüfus tekrar iki katına çıktı. Şehir XX. yüzyılın ikinci yarısında büyük gelişme gösterdi.

Tunus günümüzde birbirinden çok farklı iki şehirden meydana gelmektedir. Merkezi Zeytûne Camii olan tarihî şehir Medine, tepelerin doğu kısmında Bâbüssüveyka ve Bâbülcezîre semtlerinin bulunduğu kesimdir. Tarihî eserlerle bir müze niteliği taşıyan eski şehir denizden yaklaşık 10 km. içeride Buhayre denilen sığ göle 1 km. mesafede yer alır. Geleneksel yapısını en iyi koruyan şehirlerden olan Medine 1979'da UNESCO tarafından dünya kültür mirası eserleri arasına alınmıştır. Şehri çevreleyen iki tarihî surdan sonradan yapılan ikincisi üzerinde birkaç kapı hâlâ ayaktadır. Tunus'un tarihî dokusunda Osmanlı türbeleri önemli yer tutmaktadır. Türbetü'l-Fellârî, Türbetü'l-azîze Osmane ve özellikle çok sayıda Tunus beyinin medfun bulunduğu Türbetü'l-bey anılmalıdır. Ali b. Ziyâd, Ahmed b. Nefîs ve Muhriz b. Halef'in kabirleri önemli ziyaret yerlerindendir. İkinci şehir, sömürge döneminde XIX. yüzyılın sonlarından itibaren yüksek bir arazi üzerinde kurulan ve Avrupa tarzı binalarla donatılan, XX. yüzyılın ortalarından itibaren büyük gelişme gösteren

modern şehirdir. Afrika başşehirlerinin birçoğunda görülen Avrupaî şehir örneklerinin en moderni ve en gelişmişi Tunus'takidir. 1888 yılında Tunus gölünün içinden açılan 7,5 m. derinliğinde, 30 m. genişliğinde ve 10 km. uzunluğunda bir kanalla gölün güneyindeki Tunus Limanı, Halkulvâdî Limanı'na bağlandı. Modern bir hava limanına da sahip olan Tunus ülkenin en önemli siyaset, ticaret, sanayi ve kültür merkezidir. Şehirde dokumacılık, bakırcılık, demircilik, seramikçilik, inşaatçılık gibi meslek kolları büyük gelişme gösterdi. Tunus 1979'da Mısır ile İsrail arasında imzalanan Camp David Antlaşması'ndan sonra Arap Birliği'nin merkezi yapıldı ve 31 Ekim 1990 tarihine

kadar bu konumunu sürdürdü. Ülkede iktidarı elinde tutanlar ve orta sınıfın önemli bir bölümü modern Tunus'ta yaşar; kenar semtlerde ise yoksul kitleler bulunur. 200 kadar cami ve mescidin bulunduğu şehrin en meşhur camisi Zeytûne'dir. XIX. yüzyılın sonlarında İslâm dünyasının tanınmış medreselerinden biri olan Zeytûne, Tunus Cumhuriyeti'nin ilk yüksek eğitim kurumu Zeytûne Üniversitesi'nin çekirdeğini teşkil etmiştir. Şehirde dört üniversite daha vardır.

Fransa işgali öncesinde şehrin nüfusu 100.000 civarındaydı ve halkın çoğunluğunu müslümanlar oluşturuyordu. Şehirdeki yahudiler Kasba'daki mahallelerinde, hıristiyanlar şehrin güney kısmında, tüccarlar ise Bâbülbahr denilen kapının hemen önünde ve surun dışında kalan mahallelerde ikamet ediyordu. Fransız himayesiyle birlikte Tunus'ta Avrupalı nüfus arttı. 1911'de nüfusu 150.000 civarında olan şehirde 17.875 Fransız, 44.237 İtalyan, 5986 Maltalı ve 1381 Yunanlı, İspanyol ve diğer milletlerden olmak üzere 70.000'e yakın Avrupalı yaşıyordu. Şehrin yerli nüfusu 65.000'i müslüman ve geri kalanı yahudi olmak üzere toplam 85.000 idi. 1956 yılında bağımsızlık elde edildikten sonra Tunus'taki Avrupalı nüfusu giderek azaldı ve tamamına yakını burayı terketti. Ardından hızlı bir şekilde büyüyen ve önemli miktarda göç alan şehrin nüfusu arttı. 2004 yılı itibariyle başşehir Tunus'un 740.000 olan nüfusu çevresindeki banliyölerin nüfusuyla birlikte hesaplanan metropoliten Tunus'un nüfusu 1 milyona ulaşmıştı.

BİBLİYOGRAFYA

BA, HAT, nr. 457/22528 (1230); nr. 2/61 (1254); BA, A.DVN, nr. 93/59, 07/S/1270; BA, Y.PRK.HR, nr. 5/60 (19/Ra/1298); İbn Abdülhakem, Fütûḥu Ifrîḳıyye la conquête de l'Afrique du nord et de l'Espagne (nşr. ve trc. A. Gateau), Aljires 1948, s. 115; İbn Havkal, Ṣûretü'l-arż, I, 75-76; Bekrî, el-Mesâlik, II, 697-699; İbn Fazlullah el-Ömerî, Mesâlik: l'Afrique moins l'Egypte (trc. Gaudefroy-Demombynes), Paris 1927, s. 96-136; Seyyid Murat Reis, Barbaros Hayreddin Paşa'nın Hâtırâtı (haz. M. Ertuğrul Düzdağ), İstanbul, ts. (Tercüman Gazetesi), II, 135-159; Aziz Samih İlter, Şimali Afrikada Türkler, İstanbul 1936-37, I-II, tür.yer.; Abdülazîz ed-Devlâtlî, Medînetü Tûnis fi'l-ʿahdi'l-Ḥafṣî (trc. Muhammed eş-Şâbbî-Abdülazîz ed-Devlâtlî), Tunus 1981; Mohamed el-Aziz Ben Achour, "Islam et controle social à Tunis aux XVIIIe et XIXe siècle", La ville arabe dans l'Islam (ed. Abdelwahab Baudiba-Dominique Chevallier), Tunus 1982, s. 137-149; Hasan el-Vezzân, Vaṣfü İfrîḳıyye, II, 70-78; Jellal Abdelkafi, La médina de Tunis, Paris 1989, tür.yer.; J. Ganiage, Histoire contemporaine du Maghreb, Paris 1994, s. 44-60, 265-320; P. Sebag, Tunis: Histoire d'une ville, Paris 1998, tür.yer.; a.mlf., Tunis au XVIIe siècle: une cité barbaresque au temps de la course, Paris 2000; a.mlf., "Les travaux maritimes de Hassân b. Nu'mân", IBLA, sy. 125 (1970), s. 41-56; a.mlf., "Tunis", EI² (Fr.), X, 676-686; Tunis, cité de la mer (ed. Alia Baccar-Bournaz), Tunis 1999, tür.yer.; Mohamed Sadek Messikh, Tunis: la mémoire, Paris 2000; Ahmed Saadaoui, Tunis ville ottomane, Tunis 2001, tür.yer.; Kadir Pektaş, Tunus'ta Osmanlı Mimari Eserleri, Ankara 2002, tür.yer.; Ahmed et-Tavîlî, Târîḫu medîneti Tûnis es̱-s̱eḳāfî ve'l-ḥaḍârî, Tunus 2002; G. Goussaud-Falgas, Tunis, la ville moderne, Saint-Cyr-sur-Loire 2005; Ph. di Folco, Le goût de Tunis (ed. M. de France), Paris 2007, tür.yer.; M. Habîb el-Hîle, "Tûnis ve't-târîḫ", Fayṣal, XXXVIII, Riyad 1980, s. 35-47; Neji Jelloul, "Les fortifications de Tunis à l'époque ottomane", Arab Historical Review for Ottoman Studies, sy. 9-10, Zaghouan 1987, s. 95-135; Robert Brunschvig, "Tunus", İA, XII/2, s. 60-68; Muhammed Razûk, "Hafsîler", DİA, XV, 125-128.

Ahmet Kavas

TÛR

(bk. SÎNÂ).

TÛR SÛRESİ

(سورة الطور)

Kur'ân-ı Kerîm'in elli ikinci sûresi.

Mekke döneminin ikinci yarısında nâzil olmuştur. Adını birinci âyette geçen tûr (dağ) kelimesinden alır. Ve't-tûr sûresi diye de anılır. Kırk dokuz âyet olup fâsılası "ا، ر، ع، م، ن" harfleridir. İnsanda sorumluluk duygusu uyandırmak ve bu duyguyu güçlendirmek için âhiret hayatının tasvirini yapan ve ilâhî vahyin ortaya koyduğu gerçeklere karşı puta tapanların ileri sürdüğü iddiaları reddeden sûrenin muhtevası iki bölüm halinde ele alınabilir. Birinci bölümde Tûr'a (Sînâ dağı), ince deri üzerine yazılmış kitaba, Beytülma'mûr'a, yükseltilmiş bir tavan görünümündeki semaya, kabarmış denize yemin edilir ve rabbin mukadder azabının mutlaka gelip çatacağı belirtilir. Ardından çıplak gözle bakıldığında yer-gök diye görünen ve içinde insanı barındıran tabiatın düzeninin bozulup kıyametin kopacağı günde ilâhî gerçekleri yalan sayanların çok zor durumda kalacağı ve itilip cehenneme atılacağı anlatılır. Daha sonra başta şirk ve inkâr olmak üzere kötülüklerden korunanların cennet nimetleri içinde kendileri gibi iman eden aile fertleriyle birlikte hayat sürecekleri ifade edilir. Cennettekilerin birbirleriyle görüşüp sohbet edecekleri ve dünyada daima Allah'ın huzurunda hesap verme endişesi taşıdıklarını söyleyecekleri bildirilir (âyet: 1-28).

İkinci bölümde Hz. Peygamber'in müşriklerle olan mücadelesi anlatılır; Resûlullah'a öğüt vermeye devam etmesi, muhataplarının kendisi için kâhin, mecnun, şair demelerinden etkilenmemesi bildirilir. Kendisine karşı direnenlerin selim yaratılışlarını bozmaya çalıştıkları, azgınlığı tercih ederek Kur'an'ı Muhammed'in uydurduğunu söyledikleri, onların hiçbir zaman böyle bir metin meydana getiremeyecekleri, kendilerinin, putlarının kâinatı yaratıp yönetme gücüne sahip olmadıkları, buna rağmen Allah'tan başka mâbudlar edindikleri ifade edilir. Bu hususlar soru edatıyla başlayan, secili ve etkileyici cümleler içinde yer alır (âyet: 35-43). Bölümün sonunda Resûl-i Ekrem'e hitap edilir ve müşrikleri felâkete mâruz kalıp kimseden

yardım alamayacakları güne havale ederek kararmış kalpleriyle baş başa bırakması emredilir; bunların ebedî hayatta da azaba uğrayacakları belirtilir. Yine Resûlullah’a hitap edilerek rabbinin hükmüne rıza göstermesi, zira kendisinin ilâhî koruma altında bulunduğu bildirilir; gece ve gündüz Allah’ı tesbih ve hamd ile anması emredilir (âyet: 29-49).

Fert ve cemiyet hayatının düzeni bakımından çok önemli bir etken olan sorumluluk duygusu Kur’an’da özellikle Mekkî sûrelerde sık sık vurgulanır. Sorumlulukların yerine getirilmesi için kişiyi harekete geçirecek sebepler dünyada yetersiz kalabilir. Zira asıl sorgulama büyük hesap

gününde gerçekleşecektir. Mekke döneminin ikinci yarısında, vicdanları büsbütün kararmamış insanların nazarında doğru ile yanlış artık birbirinden ayrılmış bulunuyordu. Buna rağmen Kureyş ileri gelenleri gerçeği kabul etmedikleri gibi inananların bir kısmını işkenceye mâruz bırakıyor, bir kısmını Habeşistan’a hicret etmeye mecbur ediyordu. Cenâb-ı Hakk’ın resulüne ve müslümanlara emri, Müddessir ve Müzzemmil başta olmak üzere birçok Mekkî sûrede sabretmeleri, Allah’ı yüceltmeleri, O’na övgü ve senâda bulunmalarıdır. Zira bu sayede Hakk’ın lutuf ve yardımına nâil olacaklardır.

Tûr sûresi, Resûlullah’a diğer peygamberlere gönderilen vahiylerden fazla olarak bir üstünlük nişanesi şeklinde verilen “mufassal” sûrelerdendir. Hz. Peygamber’in bu sûreyi bazı akşam namazlarında okuduğu rivayet edilmiştir. Cübeyr b. Mut‘im, henüz müslüman olmadan önce geldiği Medine’de Resûl-i Ekrem’in ağzından üstün edebî üslûba sahip bu sûreyi duyunca çok etkilendiğini anlatmıştır (Buhârî, “Tefsîr”, 52/1; Müslim, “Salât”, 174; İbn Hacer, I, 227; İbrâhim Ali, s. 319-320). Bazı kaynaklarda yer alan (Zemahşerî, V, 632; Beyzâvî, IV, 201), “Tûr sûresini okuyan kimsenin Allah tarafından azaptan kurtarılıp cennet nimetleriyle faydalandırılması gerçekleşmiş bir haktır” meâlindeki hadisin mevzû olduğu kabul edilmiştir (Zemahşerî, neşredenin notu, I, 684; Tarablusî, II, 722). Abdülhüseyin Dostgayb Ḳıyâmet ve Ḳurʾân: Tefsîr-i Sûre-i Şerîfe-i Ṭûr adıyla bir eser yayımlamıştır (Şîraz 1981).

BİBLİYOGRAFYA

Zemahşerî, el-Keşşâf (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd v.dğr.), Riyad 1418/1998, I, 684; V, 632; Kurtubî, el-Câmiʿ, Beyrut 1408/1988, XVII, 40; Beyzâvî, Envârü't-tenzîl, Beyrut 1410/1990, IV, 201; İbn Hacer el-Askalânî, el-İṣâbe, Kahire 1358/1939, I, 227; Muhammed et-Tarablusî, el-Keşfü'l-ilâhî ʿan şedîdi'ż-żaʿf ve'l-mevżûʿ ve'l-vâhî (nşr. M. Mahmûd Ahmed Bekkâr), Beyrut 1408/1987, II, 722; İbrâhim Ali es-Seyyid Ali Îsâ, el-Eḥâdîs̱ ve'l-âs̱ârü'l-vâride fî feżâʾili süveri'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm, Kahire 1421/2001, s. 319-320; Seyyid M. Hüseynî-Mahbûbe Müezzin, "Sûre-i Ṭûr", DMT, IX, 384-385.

Bekir Topaloğlu

TURAHAN BEY

(ö. 860/1456)

Osmanlı akıncı beyi.

Balkanlar'da fetih faaliyetlerinde bulunan Osmanlı uç beylerindendir. Tesalya fâtihi olarak da bilinir. Bazı araştırmalarda adı Turhan Bey şeklinde yazılır. Muhtemelen Batı Anadolu bölgesinden Trakya'ya gönderilmiş Türkmen gruplarına mensuptur. Muharrem 859 (Ocak 1455) tarihli vakfiyesinde adı Emîr Paşa Yiğitoğlu Hacı Turahan Bey şeklinde geçer (Ayverdi, s. 785-787). Ondan bahseden ilk kaynaklarda Türk Turahan diye de anılır (Neşrî, s. 259). Ailenin vakıf kayıtlarının Uzunköprü, Keşan, Malkara kesiminde yoğunlaşması ilk defa bu kesime yerleştiklerini gösterir. Hatta bu kesimde oturanlar tahrir kayıtlarında "Turahanlı" şeklinde geçer. Tarihî geleneğe göre babası Üsküp yöresinin fâtihi Paşa Yiğit Bey'dir. Paşa Yiğit Bey'in Üsküp'ü aldıktan sonra fetihlerini Tesalya taraflarına uzatmak için oğlu Turahan Bey'i bu istikamete yolladığı belirtilir. Ancak Tesalya bölgesinin Evrenos Gazi tarafından 796'da (1394) ele geçirildiği bilinmektedir. İbn Kemal'e göre bu fetih sırasında Turahan Bey de mîrâhur sıfatıyla onun yanında bulunmaktaydı (Tevârîh-i Âl-i Osmân, s. 225). Bu bilgi, Turahan Bey'in babası diye gösterilen Paşa Yiğit'in Üsküp fâtihi Paşa Yiğit olmayıp bir başkası olduğunu düşündürür. Paşa Yiğit ve oğlu Turahan'ın Evrenos Gazi'ye bağlı şekilde faaliyet gösterdikleri ve onun vefatının ardından bu uç bölgesinin sorumluluğunu üstlendikleri ileri sürülür (Kayapınar, sy. 10 [2005], s. 186-187).

Evrenos Bey'in Yenice-i Vardar'a gidişiyle onun tarafından Tesalya bölgesinde bırakılan Turahan Bey az zamanda meşhur uç beyleri arasına girdi. Dukas'a göre daha bu yıllarda Yıldırım Bayezid onu Trakya ve Bulgaristan'ın Karadeniz kıyılarındaki şehirlerine akın için yollamış, böylece İstanbul kuşatması ve ablukası sırasında (muhtemelen 798/1396) bu yolları kapattırmıştı (Tarih, s. 42). Turahan Bey'in adı daha sonra Osmanlı kaynaklarında Düzmece Mustafa olayı dolayısıyla geçer. Fetret döneminin çalkantılı yıllarında Rumeli'de diğer uç beyleriyle birlikte

hareket ettiği ve komşularıyla iyi ilişkiler kurduğu anlaşılmaktadır. Özellikle Mihaloğlu Mehmed Bey’in diğer beyler gibi onun da üzerinde etkisi olduğu bilinmektedir. Nitekim Mehmed Bey’in Tokat’a hapsedilmesinden rahatsızlık duyan uç beyleri, taht iddiacısı diye ortaya çıkan Yıldırım Bayezid’in oğlu Mustafa Çelebi’nin yanında toplanmıştı; bunların arasında Turahan Bey de yer alıyordu. Ardından Mihaloğlu Mehmed Bey’i hapisten çıkaran II. Murad, amcası Mustafa’nın yanındaki bu uç beylerini ondan ayırmayı ve kendisine yeniden tâbi kılmayı başardı (825/1422).

II. Murad’a bağlılık bildirdikten sonra tekrar Tesalya uç bölgesine döndüğü anlaşılan Turahan Bey, 826 Cemâziyelâhirinde (Mayıs 1423) Mora’da atlı birlikleriyle Germe Hisarı olarak da anılan Hexamilion (Eksamil/İsthimos) duvarına yönelik hücumlarda bulundu. II. Manuel tarafından yeni baştan yaptırılan istihkâmları yıktı ve Mora’ya girdi. Bu kesimdeki Arnavutlar’la yaptığı savaşta onları dağıttı. Mistra, Leondari, Gardiki, Dabia gibi şehirleri baskı altında tuttu. Mora’da sahil kesiminde, Venedik idaresi altında bulunan şehirler hariç neredeyse tamamen nüfuz tesis etti. Venedik kaynaklarına göre 1425’te Venedik donanması amirali barış ön görüşmelerini Turahan Bey ile yaptı. Tuz gelirlerinden yılda 20.000 akçe ödenmesi yolunda vaadde bulundu. Onunla bizzat tanıştığı anlaşılan diplomat ve tarihçi Georgios Sphrantzes’e göre Mora ve Lepanto kesiminde akınlar yaptığı gibi Mora Despotu Konstantin’in Patras şehrini almasını engelledi. Bu vesileyle Sphrantzes 1429 Eylül ayında Turahan’ın yanına Tırhala’ya giderek Patras işini görüştü.

833’te (1430) Selânik’in fethi sırasında Rumeli uç beyleriyle kuşatmaya katıldığı anlaşılan Turahan Bey 1431’de Korint berzahındaki surları yıktı. Ergirikasrı bölgesinde isyan çıkaran Zenebişi ve Aranitiler’i te’dib için yollanan Evrenosoğlu Ali Bey’in başarısızlığı üzerine Rumeli Beylerbeyi Sinan Paşa ile birlikte buraya gönderildi (1434). Oruç Bey de onun Arnavutluk taraflarına akınlarda bulunduğunu, Yanya ve bütün Arnavutluk ilini yağmaladığını kaydeder (Oruç Beğ Tarihi, s. 59). Bu sırada Ergirikasrı civarında Zenebiş topraklarını zaptettiği ve Kruya’daki (Akçahisar) Gjon Kastrioti’yi (İvan/Yuvan Kastriyota) Osmanlılar’a tâbi kıldığı da belirtilir (Imber, s. 22). 1435 yaz aylarında Teb (Tiva/Thebai) şehrini kuşatarak zaptetti. Hatta Sphrantzes, Tiva’da bulunan Turahan Bey’in yanına elçilikle

gidince Turahan Bey, ona despotla iyi ilişkilerinden bahsederek bu şehri bir kere ele geçirmiş olduğunu ve bırakamayacağını söyledi (İstanbul'un Fethinin Bizanslı Son Tanığı, s. 172).

Bu bölgedeki faaliyetleri dışında Osmanlı kaynaklarında Turahan Bey'in Tuna sınırına yönelik akınlar yaptığına dair bilgiler vardır. II. Murad'ın emriyle Tuna ötesine geçip Eflak ilini tahrip eden akıncılar arasında o da bulunuyordu (841/1437). Bu tarihlerde Sırbistan'da Osmanlı kontrolü kurulduğu ve akın faaliyetleri Tuna ve ötesine kaydığı için II. Murad ona üs olarak Güvercinlik Kalesi'ni verdi. 846'da (1442)

buradan Macar topraklarına yaptığı akınlardan birinde Sava ırmağı üzerinde Macar birlikleri karşısında yenilgiye uğradı. Bu münasebetle Macar kral nâibi János Hunyadi'nin bir mektubunda adı Güvercinlik Beyi Koca Turahan Bey diye geçer. Buradaki "koca" kelimesi onun bu sıralarda yaşının diğer beylere göre hayli ilerlediğine işaret eder. 1443-1444'te Macarlar'ın İzlâdi Derbendi'nde zorlukla durdurulduğu savaşlar sırasında görüşlerine başvurulduğunda kendisinin uç beyleri arasında en yaşlı ve tecrübeli kişi olduğunu söylemiştir. Bölgedeki faaliyetleri sırasında muhtemelen Sırp Despotu Georg Brankovič ile (Vılkoğlu) iyi münasebetler kurmuş, hatta savaş sonrası imzalanan antlaşmada aracı rol üstlenmişti. Bununla beraber dönemin Osmanlı tarihçileri İzlâdi'deki başarısızlığını onun gevşek tutumuna ve Vılkoğlu ile olan dostluğuna bağlar. Halbuki bu mücadeleler sırasında II. Murad'ın onun sözünü dinlediği, verdiği taktiklere uygun hareket ettiği anlaşılmaktadır. Fakat geri çekilen Macar ordusunu takip işindeki başarısızlık az sonra rakibi olduğu anlaşılan Çandarlı Halil Paşa'nın etkisiyle Edirne'de tutuklanıp hapsedilmek üzere Tokat'a sevkedilmesine yol açtı.

Bu durum muhtemelen, II. Murad'ın uğranılan başarısızlığı akıncı beylerine bağlayarak onların güçlerini kırmak veya mağlûbiyetin mesuliyetini bu tanınmış akıncı beyine yükleyip ortaya çıkması muhtemel tepkileri dengelemek istemesinden kaynaklanmıştır. Nitekim hemen ardından hapisten çıkarılıp yeniden Mora'ya yollandı (850/1446). Âşıkpaşazâde, Varna Savaşı'n-da kazanılan başarı üzerine Azap Bey'in aracılığıyla affedildiğini yazar (Târih, s. 185). Bihiştî ise 1446'da Mora seferine çıkmaya karar veren II. Murad'ın onu Tokat'tan çağırtıp bu hususta

görüşlerine başvurduğunu ve tavsiyeleri uyarınca hareket ettiğini bildirir. Chalkokondyles de Mora seferindeki rolünü anlatarak Germe Hisarı'nın yıkılmasından ve yaptığı akınlardan söz eder. Ayrıca Turahan Bey'in II. Kosova Savaşı sırasında (852/1448) kuvvetleriyle orduda hazır bulunduğunu yazar.

Turahan Bey, II. Mehmed'in tahta ikinci defa cülûsu sırasında onun yanında yer aldı ve Karamanoğlu üzerine yaptığı sefere katıldı. Sefer dönüşü yeniçeri isyanında yer alan elebaşılarının katledilmesi için padişahı teşvik etti. Ancak padişah bu nazik siyasî ortamda böyle bir harekete girişmeyi doğru bulmadı. Turahan Bey, İstanbul'un fethine taraftar olanlarla birlikte hareket etti ve Halil Paşa'ya karşı olan grubu destekledi. İstanbul'un fethi için yapılan hazırlıklar esnasında 1452 Aralık ayında Mora'dan gelecek yardımları önlemek üzere Ahmed ve Ömer adlı iki oğluyla birlikte önemli faaliyetler gerçekleştirdi. Korint berzahının savunma duvarlarını ele geçirdi, Arkadia'ya kadar indi, Tripolis ovasından geçip İthome dağının Messenia bölgesine ulaştı. Koron körfezine geldi, Navarin'i aldı. Böylece Mora'dan İstanbul'a gelmesi muhtemel yardımları engellemiş oldu. Bu harekât sırasında Turahan Bey'in oğlu Ahmed, Sparta Despotu Demetrios tarafından esir edildi ve 1454 Aralık ayında diğer oğlu Ömer tarafından kurtarıldı. Turahan Bey'in İstanbul'un kuşatmasında hazır bulunduğuna dair kayıtlar vardır. Muhtemelen fetihten sonra yeniden Tesalya'ya dönmüş ve oğlunun kurtarılması işiyle uğraşmıştır. 1455 Ekiminde Edirne'ye gelerek padişahla buluşan Turahan Bey ertesi yıl yaşı sekseni geçmiş olduğu halde vefat etti (860/1456 yılı ortaları). Uzunköprü Kırıkkavak köyünde yaptırdığı caminin yanındaki türbesine defnedildi. Babinger türbesinin Larissa'da bulunduğunu yazar (İA, XII/2, s. 105), ancak başka bir yerde Kırıkkavak'taki türbesinde medfun olduğunu bildirir (Fatih Sultan Mehmed, s. 151). Vakfiyesinde "Hacı" unvanıyla anılması onun hacca gittiğine delil teşkil eder. Muhtemelen bu yolculuk II. Kosova Savaşı'nın ardından gerçekleşmiştir.

Turahan Bey'in ele geçirdiği Tesalya onun idarî bölgesi durumundaydı. Buraya İslâmî bir karakter kazandırmış, Anadolu'dan pek çok Türk göçmeni bölgeye yerleştirilmiştir. Larissa (Yenişehr-i Fener) onun zamanında önemli bir merkez olmuş, burada cami ve başka hayır eserleri yaptırmıştır. Ayrıca oğullarının bu şehirde pek çok hayır eseri mevcuttu.

Tırhala da yine bu dönemde bir İslâm şehri özelliği kazanmıştır. Tırnova'nın bir kasaba haline gelişini sağlamış, bölgede İvlaho (Evlahoyanni), Tırnova, Farsala gibi merkezler kurulmuştur. Turahan Bey'in 850 (1446) tarihli vakfiyesinde Larissa'da bir cami, medrese, zâviye, hamam, Tırhala'da bir cami, Platamona ve Çitroz'da birer kervansaray yaptırdığı kayıtlıdır. Bu eserlerden hiçbiri günümüzde ayakta değildir. Ayrıca vakıf kayıtlarına göre Kırıkkavak'ta bir cami, imaret, Malkara'da yine bir cami ve medrese inşa ettirmiştir (Gökbilgin, s. 340-341). Kırıkkavak'taki cami ve imareti harap duruma gelmiş, cami yakın zamanda restore edilmiş, türbesi ise 1930'lu yıllardan sonra yıkılmış, geriye bir mezar yeri kalmış, ardından buraya bir türbe yapılmıştır.

Turahan Bey'in akıncı beyi oldukları anlaşılan iki oğlundan Ahmed, Tesalya'nın idaresini babasından sonra üstlendi. Bununla birlikte Ömer Bey'in de Fâtih Sultan Mehmed'in 860 (1456) Mora seferinin ardından bölgenin muhafazasıyla görevlendirildiği bilinmektedir. İki kardeşin ortak hareket ettiği, fakat kaynaklarda daha çok Ömer Bey'in adı geçtiği söylenebilir. Bizans tarihçilerinden Chalkokondyles özellikle Ömer Bey hakkında geniş bilgi verir. Ahmed'in de hacca gitmeye teşebbüs ettiğini, Ömer'in ise Tırhala beyi olarak faaliyet gösterdiğini yazar. Ömer Bey 1456'da Atina'nın aşağı kesimlerini ele geçirdi, Haziran 1458'de şehre tam anlamıyla hâkim oldu. Ertesi yıl Mora'da çıkan karışıklıklardan kendisini sorumlu tutan Fâtih Sultan Mehmed tarafından azledildi. Mora seferinden sonra yeniden Tesalya ve Selânik yöresinin idareciliğine getirildi. Bu unvanla

Bosna seferine katıldı. Ardından Mora'ya döndü, Venedikliler'ce kuşatılan Gördüs Kalesi'nin yardımına koştu. Venedikliler'i geri püskürttü ve onların elindeki kalelere saldırı düzenledi. Modon ve Koron'a kadar ilerledi (1463). 1466'da Balyabadra'ya saldıran Venedikliler'i çekilmeye zorladı, onları yendi ve aldığı esirlerle birlikte İstanbul'a gitti. 1473'te Uzun Hasan ile yapılan Otlukbeli Savaşı'nda ilk çarpışmalar sırasında esir düştü. Onun 882'de (1477) Venedikliler'i İsonza'da (İsonso/Aksu) yendiği, ertesi yıl Arnavutlar'la çarpıştığı bilinmektedir. Ömer Bey'in Muharrem 889 (Şubat 1484) tarihli bir vakfiyesi mevcuttur. Ömer Bey, 908 Rebîülâhirinde (Ekim 1502) vefat ederek Malkara'da yaptırdığı caminin yanındaki âbidevî türbeye defnedildi. Oruç Bey onun doksan altı yaşında olduğunu yazar

(Oruç Beğ Tarihi, s. 220; burada muhtemelen istinsah hatasıyla adı Tura Beyoğlu Mehmed Bey şeklinde kayıtlıdır). Ömer Bey'in Hasan ve İdris adlı iki oğlundan Hasan Bey mahallî bir idarecidir. Onun da Şevval 937 (Mayıs 1531) tarihli bir vakfiyesi vardır. Niğde ve Bayburt sancak beyliklerinde bulunduğu anlaşılan İdris Bey'in bir şair olarak ün kazandığı, dönemin tezkirecilerinin kayıtlarından anlaşılmaktadır. Durak Bey adlı bir başka oğlunun yine sancak beyliği yaptığı tesbit edilmektedir. Turahan Bey ailesi XIX. yüzyıl başlarına kadar bu bölgede oturmuştur. Hasan Bey'in oğlu Ömer Bey 961'de (1554) akıncı kumandanı olarak görülür ve bu durum onun aile geleneğini sürdürdüğüne işaret eder.

Turahan Bey'in oğullarından Ahmed Bey'in 917'de (1511) tescil edilen bir vakfiyesi vardır. Diğer oğlu Hızır Bey de bir mescid yaptırmıştır. Ömer Bey'in ise vakıfları çok zengindir. Larissa, Tırhala, Tırnova, Platamona, Çatalca, Fener, İzdin, Livadya, Serez, Drama, Malkara, Semendire'de cami, mescid, tekke, imaret, hamam, kervansaray, köprü, mektep gibi eserler yaptırmıştır (Kiel, s. 150-151). Onun oğullarından Hasan, Mustafa, Hamza, Eyüb ve İbrâhim beylerin de hayır eserleri inşa ettirdikleri kayıtlıdır. Turahan Bey'in Mehmed adlı bir başka oğlunun daha olduğu ve bundan Hacı Mustafa Bey adlı bir torunu bulunduğu, bu zatın da Tırhala'da bir mescid yaptırdığı (924/1518) tesbit edilmektedir (Kayapınar, sy. 10 [2005], s. 192-193). Yine bu aileden Fâik Paşa, Rumeli valiliği yapmış ve Mart 1643'te yetmiş yaşlarında İstanbul'da idam edilmiştir (Naîmâ, II, 975-976).

BİBLİYOGRAFYA

Hicrî 859 Tarihli Sûret-i Defteri Sancak-ı Tırhala (nşr. Melek Delilbaşı-Muzaffer Arıkan), Ankara 2001, Giriş, I, s. XXIII; Doukas, Tarih: Anadolu ve Rumeli, 1326-1462 (trc. Bilge Umar), İstanbul 2008, s. 42, 152, 176; İstanbul'un Fethinin Bizanslı Son Tanığı Yorgios Sfrancis'in Anıları - Chronicon Minus- (trc. Levent Kayapınar), İstanbul 2009, s. 72, 144-152, 166, 172, 272, 294, 300, 374-376; Âşıkpaşazâde, Târih (Atsız), s. 158, 180-181, 184-185; L. Chalkokondyles, Historiarum Demonstrationes (ed. E. Darkó), Budapest 1922-23, I, 205; II, 30, 58, 82-89, 148, 172; Tursun Bey,

Târîh-i Ebü'l-Feth (nşr. A. Mertol Tulum), İstanbul 1977, s. 114, 127, 162; Oruç Beğ Tarihi: Giriş, Metin Kronoloji, Dizin, Tıpkıbasım (haz. Necdet Öztürk), İstanbul 2007, s. 56, 58-60, 63-64, 124, 130, 220; Neşrî, Cihannümâ (haz. Necdet Öztürk), İstanbul 2008, s. 259-260, 288-289, 297, 309; İbn Kemal, Tevârîh-i Âl-i Osmân, IV. Defter, s. 221-230; Gazavât-ı Sultân Murâd b. Mehemmed Hân (nşr. Halil İnalcık-Mevlûd Oğuz), Ankara 1978, s. 8-9, 11, 13-15, 23-26, 90-102; Anonim Tevârîh-i Âl-i Osman (nşr. F. Giese, haz. Nihat Azamat), İstanbul 1992, s. 63, 70-72; Rûhî Târîhi (TTK Belgeler, XIV/18 [1992] içinde, tıpkıbasımı ile birlikte nşr. Yaşar Yücel-Halil Erdoğan Cengiz), s. 447; 16. Asırda Yazılmış Grekçe Anonim Osmanlı Tarihi: 1373-1512 (haz. Şerif Baştav), Ankara 1973, s. 117, 121-122, 127, 130, 150; Naîmâ, Târih (haz. Mehmet İpşirli), Ankara 2007, II, 975-976; J. Philip Fallmerayer, Doğu'dan Fragmanlar (trc. Hüseyin Salihoğlu), Ankara 2002, s. 290-293; Gökbilgin, Edirne ve Paşa Livâsı, s. 340-341, XIII. Vakfiye (s. 250-253); Halil İnalcık, Fatih Devri Üzerinde Tetkikler ve Vesikalar I, Ankara 1954, s. 16, 57-58, 86, 116, 128, 130, 132; Ayverdi, Osmanlı Mi'mârîsi IV, s. 785-787; M. Kiel, Das Türkische Thessalien, Göttingen 1996, tür.yer.; Fr. Babinger, Fatih Sultan Mehmed ve Zamanı (trc. Dost Körpe), İstanbul 2003, s. 151-152, 156, 201, 204-205, 228; a.mlf., "Turahan Bey", İA, XII/2, s. 104-106; C. Imber, Varna Savaşı (trc. Ayda Arel), İstanbul 2007, s. 22, 36-37, 247-250; Stavros Gouloulis, Ta Apheirotiria titon Tourchanidon, Larissa 2009; Akdes Nimet Kurat, "Bizansın Son ve Osmanlıların İlk Tarihçileri", TM, III (1935), s. 191-196, 198-201; Levent Kayapınar, "Teselya Bölgesinin Fatihi Turahan Bey Ailesi ve XV.-XVI. Yüzyıllardaki Hayır Kurumları", Abant İzzet Baysal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, sy. 10, Bolu 2005, s. 183-196.

Feridun Emecen

TURAN

(توران)

Türkler'in ve akraba milletlerin tarihî anavatanı anlamında siyasal ve kültürel bir kavram.

Farsça kökenli bir kelime olan tûrân önceleri İranlılar'ın İran'ın kuzeydoğusundaki bölgelere verdikleri bir isimdi. Daha sonra Ural-Altay ve Fin-Macar halklarından oluşan ve Turan ırkı diye tanınan toplumların yaşadığı anayurdu tanımlamak için kullanılmıştır. Turancılık ise bu halkların birliğini savunan ideolojik ve siyasal bir terim halinde "uzak anayurt ideali" mânasında Macaristan'da XIX. yüzyılın ilk yarısında doğmuştur. Kavram, daha çok Macar siyasî kimliğini tehdit eden pancermenizm ve panslavizme bir tepki şeklinde ortaya çıkmıştır. Bunun sonucunda 1910'da Turan Cemiyeti kurulmuş ve 1944 yılına kadar sürmüştür. Bu çerçevede XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Macar bilim adamlarının yaptığı Türkoloji çalışmalarında Macaristan'da Türkler'le akrabalık tezleri dahi geliştirilmiştir.

Müslüman Araplar'ın tarih ve coğrafya kaynaklarında Turan hakkında çeşitli bilgi ve rivayetler yer alır. Taberî, Sâsânî Devleti'nin kurucusu Erdeşîr'in Part Hükümdarı V. Erdevân'ı (Ardavan/Artabarnus) yenilgiye uğratıp öldürdükten sonra "şâhân-şâh" (şehinşah) unvanını aldığını, ardından fetihlere devam ettiğini ve kendisine Kuşan, Turan, Mekrân meliklerinin gelip itaat arzettiğini kaydeder (Târîḫ, II, 40-41). Yâkūt el-Hamevî, Mâverâünnehir ve çevresindeki topraklara Turan denildiğini belirtir. İran millî destan kahramanı Ferîdun'un ülkesini Selm, Tûc (Tûr) ve Îrec adlı oğulları arasında paylaştırdığını, Rum'u Selm'e, Türk ve Çin topraklarını kapsayan Tûrân'ı Tûc'a ve İran'ı da Îrec'e verdiğini, Türkler'in, hükümdarları Tûc'a nisbetle bu toprakları Tûrân diye andıklarını kaydeder (Muʿcemü'l-büldân, II, 57). Hârizmî, İranlılar'ın Ceyhun nehrinin öte yakasını "Türkler'in sınırı" anlamında Merz-i Tûrân diye isimlendirdiklerini söyler (Mefâtîḥu'l-ʿulûm, s. 114). İbn Fazlullah el-Ömerî de oldukça geniş bir alanı kapsadığını belirttiği Turan topraklarına

müstakil bir bölüm ayırarak önemli şehirlerinden, bölgede yaşayan Türkler'den ve diğer milletlerden bahseder (Mesâlikü'l-ebṣâr, III, 139 vd., 193 vd.).

Turan kavramı Osmanlılar'da ilk defa, 1786'da Buhara hükümdarına gönderilen ve Ruslar'a karşı birlikte hareket edilmesi teklif edilen bir mektupta geçer. Ancak

turancılık, Osmanlı Devleti'nde XIX. yüzyılın ikinci yarısında gelişmeye başlayan Türkçülük hareketinin bir sonucu olarak pantürkizm ile eş anlamlı, bütün Türkler'in birleşmesi şeklinde Türk siyasî ve edebî literatürüne girmiştir. Pantürkizm panslavizme karşı bir tepki halinde Rusya'daki Türk aydınları arasında doğmuş, özellikle Hüseyinzâde Ali (Turan) ve Akçuraoğlu Yusuf vasıtasıyla Osmanlı-Türk kamuoyunda tanıtılmıştır. Pantürkizm kavramının siyasî mânada dünya kamuoyuna yayılmasında asıl adı Moiz Cohen olan Tekin Alp'in önemli rolü vardır. Turan fikrinin tarih bilinciyle yoğrulmuş bir mefkûre şeklinde yaygınlaşması Ziya Gökalp sayesinde olmuştur. Onun özellikle, "Vatan ne Türkiye'dir Türkler'e ne Türkistan/Vatan büyük ve müebbet bir ülkedir Turan" şiiriyle sembolleştirdiği turan ideali, Balkan yenilgisinin ardından mistik bir hava içinde yayılarak Türkçülük'te romantik bir temaya dönüşmüştür. Turanın Türkler'in mefkûrevî vatanı, Türkler'in oturduğu ve Türkçe'nin konuşulduğu bütün ülkelerin mecmuu olduğunu söyleyen Gökalp siyasî turanın gerçekleşip gerçekleşmeyeceğini uzak bir istikbalin belirleyeceğini ileri sürer.

Osmanlı Devleti'ndeki aydınlar tarafından savunulan Türkçülük-milliyetçilik anlayışının temeli millî bir kültür oluşturma ve bu yolla bağdaşık bir Türk milleti teşkil etme yönündedir. Böylece Osmanlı Devleti içindeki Türkler her bakımdan gelişmiş sağlam bir millet haline gelecek, daha sonra dağınık halde yaşayan bütün Türkler arasında kültürel birlik sağlanacaktır. Kültürel birlik de gelecekteki "kızılelma" denilen siyasal birlikteliğin temeli olarak değerlendirilmektedir. Milletin coğrafî ve siyasî sınırlara bağlı kalması gerekmediğini savunan Türkçü aydınlarda temelde bütün Türklük anlayışı hâkim olmakla beraber bazı konularda yaklaşım farklılığı bulunmaktadır. Bu farklılık, Osmanlı Devleti'ni koruma endişesiyle hareket eden Osmanlı Türkleri ile Rusya'dan gelen Akçuraoğlu

Yusuf, Hüseyinzâde Ali gibi Türk aydınlarının soydaşlarının bağımsızlık kazanması ve Türk birliğinin gerçekleşmesi yolundaki düşüncelere öncelik vermelerinden kaynaklanmaktadır. II. Meşrutiyet döneminde Türk ocakları çevresinde toplanan Türkçü aydınlarda ister kültürel ister siyasal mânada ele alınsın pantürkizm anlayışı temel dinamik fikirlerden birini teşkil etmiştir. Ancak Osmanlı Devleti'ndeki aydınların Fin ve Macarlar'ı akraba topluluklar olarak kabul etmekle beraber turan kavramının içine sadece Türk toplumlarını dahil ettiklerini vurgulamak gerekir. Bu sebeple Macaristan'da gelişen turancılıkla Osmanlı Devleti'ndeki turancılık arasındaki asıl fark, Osmanlı Türkçüleri'nin turan kavramını Türk toplumları ile, hatta müslüman olanlarla sınırlı tutmasıdır.

I. Dünya Savaşı'nın başlarında Türkçü aydınlar tarafından kaleme alınan birçok tarihî ve edebî eserin konusunu turancılık meselesi teşkil etmiş, romantik bir üslûpla yazılan bu eserler Türk aydın ve gençlerini derinden etkilemiştir. Savaş içerisinde İttihat ve Terakkî liderleri nezdinde de ciddi anlamda itibar kazandığı bir dönemde Osmanlı Devleti, Almanya'nın yanında I. Dünya Savaşı'na girmiştir. İttihat ve Terakkî liderleri bu savaşa girerken hem Türkçülüğü hem İslâmcılığı düşmanlarına karşı kullanmayı düşünmüş, bunları düşünce akımı olmaktan çıkararak bir savaş stratejisine bağlamıştır. Bu sebeple Türkçü aydınlar I. Dünya Savaşı'nı ideallerini gerçekleştirecek bir hadise olarak görmüş ve tam destek vermişlerdir. Fakat Türkçü aydınların fikirleri savaşın genel seyrine bağlı şekilde değişiklikler göstermiştir. Bu yolda ilk büyük değişiklik, Türkiye'de pantürkizmin tanıtılmasında önemli rol oynayan Rusya'dan gelen Türk aydınlarında görülmüştür. Bu konuda Akçuraoğlu Yusuf, savaş içinde pantürkizmden Rusya Türkleri için kültürel özerkliği hedefleyen bir fikrî dönüşüm geçirmiş, 1919 yılında ise olaylardan ibret alarak demokratik Türkçülüğü savunduğunu vurgulamıştır. Ziya Gökalp, Rusya'nın savaştan çekilmesi üzerine Rusya'daki Türkler'in bağımsızlığını elde etmeleriyle turanı gerçekleştirmelerini teşvik etmesine rağmen Osmanlı Devleti'nin yıkılmasıyla Türkler içinde kültürel birliğin birbirine yakın olan Oğuz Türkleri arasında kurulabileceğini belirterek turanın sınırlarını iyice daraltmıştır. Bütün Türkler arasında kurulabilecek turancılığın ancak hayal sahasında gerçekleşeceğini belirtmiştir.

Osmanlı Devleti'nin I. Dünya Savaşı'ndan yenik çıkması üzerine Millî

Mücadele'nin ardından Mîsâk-ı Millî sınırlarını esas alan Türkiye Cumhuriyeti kurulmuştur. Pantürkizmi reddeden Cumhuriyet yönetimi Türk milleti kavramını Mîsâk-ı Millî'ye dayanan somut bir vatanla birleştirmiş, Türk milliyetçiliğini bir devlet politikası halinde benimsemiştir. Osmanlı dönemindeki Türkçü aydınlar da siyasî açıdan yeni devleti Türkçülük anlayışlarının somut bir ifadesi olarak görmüşlerdir. Türk ocakları yeniden ülke çapında şubeler açarak temel konularda Cumhuriyet yönetimine tam destek sağlarken aynı zamanda kültürel açıdan pantürkist düşüncelerin ele alındığı bir platform olma özelliğini sürdürmüştür. Bu sebeple 1927'de Türk ocaklarının faaliyet alanı Türkiye Cumhuriyeti ile sınırlandırılarak bütün Türklük anlayışından dönüş resmîleştirilmiştir. 1930'ların ikinci yarısından itibaren tekrar ortaya çıkan pantürkist motifleri içeren Türkçü akımı, Türkiye'nin II. Dünya Savaşı'ndaki denge siyasetinin sonucu 1944 yargılamalarıyla tasfiye edilmeye çalışılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), II, 40-41; Muhammed b. Ahmed el-Hârizmî, Mefâtîḥu'l-ʿulûm (nşr. G. van Vloten), Leiden 1968, s. 114; Firdevsî, Şâhnâme (trc. Necati Lugal), İstanbul 1956, I, 120; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, II, 57; Ebü'l-Fidâ, Taḳvîmü'l-büldân (nşr. J. T. Reinaud-M. G. de Slane), Paris 1840, s. 483; İbn Fazlullah el-Ömerî, Mesâlikü'l-ebṣâr (nşr. Ahmed Abdülkādir eş-Şâzelî), Ebûzabî 1424/2003, III, 139 vd., 193 vd.; a.mlf., et-Taʿrîf bi'l-muṣṭalaḥi'ş-şerîf (nşr. Semîr ed-Dürûbî), Kerek 1413/1992, s. 56-57; Tekin, Turan, İstanbul 1330; a.mlf. (M. Cohen), The Türkismus und Pantürkismus, Weimar 1915; a.mlf. (P. Risal), "Türkler Bir Rûh-i Millî Arıyorlar", TY, III/3 (27) (1328), s. 77-83; Ziya Gökalp, Türkçülüğün Esasları (Ankara 1339), İstanbul 1976; a.mlf., Kızılelma (haz. Hikmet Tanyu), Ankara 1976; a.mlf., "Türk Milleti ve Turan", TY, VI/2 (62) (1330), s. 2053-2058; a.mlf., "Turan Nedir?", YM, II/31 (1918), s. 82-84; a.mlf., "Rusya'daki Türkler Ne Yapmalı?", a.e., II/38 (1918), s. 233-235; a.mlf., "Türkçülük ve Türkiyecilik", a.e., II/51 (1918), s. 482; Yusuf Akçura, Üç Tarz-ı Siyaset, Ankara 1976; a.mlf., Yeni Türk Devletinin Öncüleri: 1928 Yılı Yazıları (haz. Nejat Sefercioğlu), Ankara 1981; J. M.

Landau, Pan-Turkism in Turkey, London 1981; François Georgeon, Türk Milliyetçiliğinin Kökenleri-Yusuf Akçura: 1876-1935 (trc. Alev Er), Ankara 1986; Yusuf Sarınay, Türk Milliyetçiliğinin Tarihi Gelişimi ve Türk Ocakları (1912-1931), İstanbul 1994; Rafael Muhammetdin, Türkçülüğün Doğuşu ve Gelişimi, İstanbul 1998; Faruk Ayın, Cumhuriyet Döneminde Türkçülük Hareketleri: 1931-1945 (doktora tezi, 1998), Hacettepe Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Enstitüsü; Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Milliyetçilik (haz. Tanıl Bora), İstanbul 2002; Nizam Önen, İki Turan: Macaristan ve Türkiye'de Turancılık, İstanbul 2005; V. Minorsky, "Tûrân", İA, XII/2, s. 107-113.

Yusuf Sarınay

TURAN, Ali

(1864-1940)

Türk düşüncesinin önde gelen temsilcilerinden, bilim adamı, şair ve ressam.

8 Mart 1864'te Azerbaycan'ın Sâlyân şehrinde doğdu. Babası Molla Hüseyin Hüseyinzâde, Kruzma beylerinden Kâzım Hüseyinzâde'nin oğlu, annesi Hatice Hanım, Kafkasya Şeyhülislâmı Ahund Ahmed Hüseyinzâde'nin kızıdır. Orta öğrenimini

tamamladıktan sonra (1885) Petersburg'da Fizik-Matematik Fakültesi'ni bitirdi (1889). Talebeliğinde Doğu Bilimleri Fakültesi'nin derslerini de izledi. Ardından İstanbul'a gidip Mektebi Tıbbiyye-i Askeriyye'ye girdi (1890). Burada İttihat ve Terakkî Cemiyeti'ni kuran gençler üzerinde etkili oldu ve aralarında yer aldı. Mezuniyetinden (10 Temmuz 1895) sonra Haydar Paşa Askerî Hastahanesi Deri ve Frengi Hastalıkları Kliniği'nde uzman yardımcısı olarak çalışmaya başladı. 1897 Türk-Yunan savaşında cephede hizmet etti. Savaşın ardından muallim muavini (doçent) sıfatıyla Askerî Tıbbiye'ye geçti (1900). İttihat ve Terakkî Cemiyeti'ne mensubiyeti dolayısıyla polis tarafından arandığı için bir müddet İstanbul'da saklanıp Azerbaycan'a kaçtı (1903).

Bakü'de Rusça yayımlanan Kaspi gazetesinde yazı yazmaya başlayan Hüseyinzâde Ali Bey, Azerbaycan ve Rusya müslümanlarının çeşitli problemleri hakkında toplumu aydınlatan etkili yazılarıyla dikkati çekti. 1904'te Rus-Japon savaşının ortaya çıkardığı fırsattan yararlanmak isteyen Rusya'daki müslüman aydınlar bölgelerinde heyetler oluşturuyor, bunları Petersburg'a göndererek problemlerini Rus hükümetine duyuruyor, çeşitli taleplerde bulunuyordu. Azerbaycan'da da Hüseyinzâde Ali Bey, Ahmet Ağayev (Ağaoğlu), Ali Merdan Topçubaşı, Âdil Han Ziyathan gibi aydınların öncülüğünde on bir kişilik bir heyet halk tarafından seçilip Petersburg'a yollandı. Başvekil Vitte ile görüşen heyet halkın isteklerini bildirdi ve ilk defa Hayat adlı günlük bir gazete çıkarma izni almayı başardı. 1905-1906 yıllarında yayımlanan Hayat'ın sahibi Hacı

Zeynelâbidin Tağıyev (Takiyef), sorumlu müdürü Ali Merdan Topçubaşı, başmuharrirleri Hüseyinzâde Ali Bey ve Ahmet Ağaoğlu idi. Ağaoğlu 102. sayıdan sonra gazeteden ayrılınca Ali Bey tek başına gazeteyi yönetti. Hayat Rus aleyhtarı bir siyaset takip ettiği, İslâmcılık-Türkçülük yaptığı gerekçesiyle kapatılınca (toplam 325 sayı) Ali Bey, Ahmet Ağaoğlu ile birlikte haftalık Füyûzât dergisini (otuz sekiz sayı) çıkardı. Hayat ve Füyûzât, sadece Azerbaycan Türkleri'nin değil bütün Rusya Türkleri'nin siyaset ve kültür hayatında derin izler bıraktı; modern fikir ve edebiyatın gelişmesini sağladı; Gaspıralı İsmâil'in önderlik ettiği Türkiye Türkçesi'ni (İstanbul ağzı) yazı dili olarak kullanma fikrini Azerbaycan'da hayata geçirdi; İslâm ve Türk dünyasında kardeşlik düşüncelerinin yerleşmesinde ve Kafkasya'da Şiî-Sünnî çekişmelerinin ortadan kalkmasında etkili oldu. Hüseyinzâde Ali Bey, Füyûzât'ın kapatılmasından sonra İrşad, Terakki, Hakikat gibi gazetelerde yazmaya devam etti. Ali Merdan Topçubaşı'nın hapsedilmesi üzerine Kaspi'nin başyazarlığına getirildi (1907). Bir yandan da arkadaşlarıyla birlikte Bakü'de kurdukları Saadet Mektebi'nde Türkçe dersleri verdi, ders nâzırlığı yaptı (1908-1910).

II. Meşrutiyet'in ardından Bahâeddin Şâkir ve diğer bazı İttihatçılar'ın davetiyle İstanbul'a gelen Ali Bey, bir müddet İttihat ve Terakkî Cemiyeti'nin merkezi umûmî ve İstanbul merkezi üyeliğinde bulundu. Türk Ocağı'nın ve Türk Yurdu dergisinin kurulmasında emeği geçti. Türkiye'ye bu gelişinde yazılarından çok sohbetleriyle etkili oldu, tıp konusunda araştırmalara yöneldi. Bir imtihanı kazanarak İstanbul Tıp Fakültesi Deri ve Frengi Hastalıkları Kliniği'nde şef olarak göreve başladı (1910). Daha sonra muallim muavinliğine ve muallimliğe (1925), ardından müderrisliğe (1926) tayin edildi. 1931'de emekliye ayrıldıysada 1933 yılı sonunda Dârülfünun'un lağvedilmesine kadar ders vermeye devam etti.

Hüseyinzâde Ali Bey, Balkan ve I. Dünya savaşlarında Hilâl-i Ahmer'de çalıştı ve bazı cemiyetlerde faaliyet gösterdi. Kafkas Türkleri Neşr-i Maârif Cemiyeti üyesi (1913), Türk-Macar Dostluk Yurdu Cemiyeti genel merkez üyesi (1916), Maarif Vekâleti Âsâr-ı İlmiyye ve Milliyye Tedkik Cemiyeti üyesi (1917) ve Meclisi Âlî-i Sıhhiyye üyesi (1917) oldu. Aynı zamanda Millî Tâlim ve Terbiye Cemiyeti'nin kurucularındandır (1916). I. Dünya Savaşı'nda Türk dünyasının problemlerini anlatmak üzere Avrupa ülkelerine gönderilen Turan Heyeti'nde yer aldı. Heyet üyeleri çeşitli

yerlerde konferanslar verip yazılar yayımladı. Stockholm’de toplanan Milletlerarası Sosyalist Konferansı’na Âkil Muhtar ve Nesim Muhlis’le birlikte gönderildi (1917). Heyet Hollanda-İskandinav Komitesi’ne Türkler’in haklarını savunan bir muhtıra verdi. 1918’de Kafkasya halkları Mâverâ-yi Kafkas Hükümeti’ni kurmuşlardı. Hariciye Nâzırı Halil Paşa, Batum’da Türkiye ile bu hükümet arasında bir barış antlaşması yapmaya çalışıyordu. O sırada Ali Bey, Ahmet Ağaoğlu ile birlikte siyasî müşavir sıfatıyla Kafkasya’ya gönderildi. Bunlar, Mâverâ-yi Kafkas federasyonunun bozulması ve her halkın kendi bağımsızlığını ilân etmesi üzerine Gence’de bulunan Nûri Paşa’nın yanına gidip Azerbaycan aydınları ile Osmanlı hükümeti arasındaki görüşmelere katıldılar ve Azerbaycan’da bir cumhuriyetin kurulması işinde hizmet ettiler.

Damad Ferid Paşa hükümeti zamanında iki defa tutuklanan Ali Bey aylarca Bekir Ağa Bölüğü’nde hapis yattı (1919) ve Malta adasına gönderilmekten tesadüfen kurtuldu. 1926’da Bakü’de toplanan I. Milletlerarası Türkoloji Kongresi’ne katılan Türkiye heyetinde M. Fuad Köprülü ile birlikte yer aldı. Konferansın çalışmalarına aktif biçimde katıldı. Bu sırada tuttuğu birkaç defterden ibaret notları henüz tam yayımlanmamıştır. 1926’da Mustafa Kemal’e karşı düzenlenen İzmir suikastı davasına adı karışıp tutuklandıysa da mahkemede beraat etti. İstanbul’da toplanan III. Türk Dil Kurultayı’nın çalışmalarına katıldı (1936). 17 Mart 1940’ta İstanbul’da öldü ve Karacaahmet Mezarlığı’nda defnedildi.

Eserleri. Hüseyinzâde Ali Bey’in ilk yazısı tıp öğrencisi iken kaleme aldığı, Abdullah Cevdet’in Ramazan Bahçesi’nde yayımlanan Ömer Hayyâm’la ilgili makaledir. İlk manzum eserleri “Sâlyânî” imzasıyla Ma‘lûmât dergisinde ve İrtikā gazetesinde çıkmıştır. İrtikā’da basılan, İngiliz şairi Milton’un “Kaybedilmiş Cennet”inden çevirdiği yazı “Körlükten İştikâ” adlı parçadır. Tıpla ilgili ilk yayını Mehmed Refî ile birlikte Nenter’den tercüme ettikleri Veba ve Mikrobu’dur (1318/1900). Türk Ocağı’nda sifilis hastalığına dair verdiği konferanslar Tanin gazetesinde neşredilmiş (15-16 Haziran ve 12-15 Temmuz 1916), ancak bu hastalıkla ilgili ders notlarından oluşan araştırması basılmadan kalmıştır. Kemal Cenap’la beraber hazırladığını söylediği “Ansiklopedik Tıp Lugatı” da yayımlanmamıştır. Bir gazeteci ve fikir adamı sıfatıyla ilk yazısı, Mısır’da çıkan Türk gazetesinde Yusuf Akçura’nın “Üç Tarz-ı Siyâset” makalesi hakkında A(yın) Turanî

imzasıyla yazdığı “Mektûb-i Mahsûs”tur (24 Teşrînisânî 1904, sy. 56). Çehov’dan uyarladığı Abd-i Gılâf ve Mahfaza istibdat dönemi İstanbul hayatını anlatır (Bakü

1906). Hayat ve Füyûzât’la diğer Azerbaycan gazetelerinde yazdığı makaleler arasında özellikle “Türkler Kimdir ve Kimlerden İbarettir?” (Hayat, 1905, 8 tefrika) ve Siyâset-i Fürûset (İrşâd, Terakkî ve Hakîkat gazetelerinde tefrika edilmiştir, 1908) en tanınmış eserleri arasında yer alır. F. Schiller’den yaptığı manzum çeviri Kefalet yahut Vefakâr Dostlar adıyla basılmıştır (İstanbul 1923). 1926’da Bakü’de verdiği bir konferansın metni olan Garbın İki Destanında Türk’ün içinde (Bakü 1926) kendisinin Avrupalı şairlerden çevirdiği manzum kısımlar da bulunmaktadır. Uzun yıllar üzerinde çalıştığı Goethe’nin Faust adlı eserinin manzum tercümesinin bir kısmını bastırabilmiştir (İstanbul 1932). Adam Smith’in bir eserini Serveti Milel adıyla Maarif Vekâleti adına çevirmiş, Latin harflerinin kabulü üzerine kitap basılamamıştır; el yazması nüshası kendi arşivindedir. Şiirlerini ve şiir çevirilerini bir defterde topladığı Ebedî Güzellik başlıklı eseri de arşivinde bulunmaktadır. Ali Bey’in Hayatı ve eserleri hakkında son zamanlarda Türkiye’de ve Azerbaycan’da lisans ve yüksek lisans tezleri yapılmış, fakat henüz hiçbiri neşredilmemiştir. Kendi arşivine dayanan ayrıntılı bir araştırma Ali Haydar Bayat tarafından gerçekleştirilmiştir: Hüseyinzâde Ali Bey (2. bs., Ankara 1998). Azerbaycan’da Ofeliya Bayramlı, Ali Bey’in çeşitli eserlerini ve yazılarını derleyerek birkaç kitap halinde ayrı ayrı bastırdıktan sonra Eli Bey Hüseyinzâde: Seçilmiş Eserleri adıyla iki cilt olarak neşretmiştir (Bakü 2008). Hüseyinzâde Ali Bey’in arşivi kızı Feyzaver Alpsar tarafından Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Arşivi’ne bağışlanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Hüseyinzâde Ali, Tercüme-i Hâl Varakası (23 Ramazan 1329/4 Eylül 1327), Hüseyinzâde Ali Turan Arşivi, vr. 1-3; a.mlf., Biyografik Muhtasar Mâlûmat (Şubat 1935), Hüseyinzâde Ali Turan Arşivi, vr. 1-8 (şiirlerini topladığı defterin başında); Saide Santur, Ali Hüseyinzâde (Ali Turan)

1864-1940: Türk Düşünürü, Yazar, Hüseyinzâde Ali Turan Arşivi; Sadettin Nüzhet Ergun, Türk Şairleri, İstanbul 1936, II, 475-482; Hilmi Ziya Ülken, Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi, Konya 1966, s. 425-439; a.mlf., "Türkçülüğün ve Türk Sosyalizminin Babası Ali Turan", Yeni İnsan, VII/84, İstanbul 1969, s. 6-11, 21-28; VIII/85 (1970), s. 6-11, 21-25; İsmet Ergin, Ali Bey Hüseyinzâde'nin Hayatı, Eserleri ile Füyûzat Dergisi ve Hayat Gazetesindeki Bir Kısım Makaleleri (mezuniyet tezi, 1970), İÜ Ed. Fak.; İlham Habibullayev, Hüseyinzade Ali Bey (Turan) Hayatı ve Fikirleri (yüksek lisans tezi, 2001), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Azer Turan, Eli Bey Hüseynzade, Moskva 2008; Yusuf Akçura, "Hüseyinzâde Ali Bey", TY, I. seri: VIII/81 (1331/1915), s. 2550-2556; II. seri: sy. 82 (1331), s. 2566-2570; III. seri: sy. 83 (1331), s. 2581-2585 (makalenin Latin harfli baskısı için bk. [haz. Sabahattin Çağın], Kardaş Edebiyatlar, sy. 23, Ankara 1992, s. 32-44); İnci Enginün, "Turan, Hüseyin Ali", TDEA, s. 384-385.

Yavuz Akpınar

TURAN, Dürrü

(1883-1961)

Türk mûsikisi bestekârı, tambur icracısı.

1883’te (bazı kayıtlarda 1885) İstanbul Fatih’te Atikalipaşa semtinde doğdu. Maliye Nezâreti Kuyûd Kalemi memurlarından Saffet Bey’in oğludur. Büyük dayısı Ahmed Dürrü Bey, Hamâmîzâde İsmâil Dede Efendi’nin damadıdır. Mahalle mektebinde sesinin güzelliğiyle dikkati çekerek ilâhicibaşı oldu. Mercan İdâdîsi’ni ve 1905’te girdiği Dârülfünun Edebiyat Fakültesi’ni bitirdi. Dârülelhan’ın her iki döneminde de (1916, 1923) muallim kadrosunda yer aldı ve tambur hocalığı yaptı. 1926’da Dârülelhan’da Yusuf Ziya (Demircioğlu) başkanlığında, Ekrem Besim (Tektaş) ve Rauf Yektâ beylerden meydana gelen bir heyetle Adana, Gaziantep, Kayseri, Niğde, Sivas ve Urfa yörelerine yapılan folklor araştırmaları ve derleme gezilerinin birincisine katıldı. Ardından İstanbul Konservatuvarı ve İstanbul Belediye Konservatuvarı adını alan bu kuruluşta teşkil edilen Türk Mûsikisi İcra Heyeti’nde tambur icracısı ve hayatının son yıllarına kadar Tasnif ve Tesbit Heyeti üyesi olarak görev yaptı. Bazı okullarda Türkçe dersleri de okutan Dürrü Turan 17 Haziran 1961 tarihinde vefat etti ve Zincirlikuyu Mezarlığı’nda defnedildi.

Tambur icracılığı ve bestekârlığıyla son dönem mûsikişinasları arasında önemli bir yeri bulunan Dürrü Turan ilk mûsiki zevkini küçük yaşta dayısı Esad Efendi’nin evinde yapılan toplantılarda aldı. 1898’de Hacı Ârif Bey’in talebelerinden Mustafa Servet Efendi ile başladığı mûsiki çalışmaları on sekiz yıl devam etti ve ondan 600 civarında eser meşketti. 1902’de Mercan İdâdîsi’ne devam ederken akrabalarından ressam ve mûsikişinas Hikmet Bey ve Enderûnî Ali Bey’den mûsiki dersleri aldı. Tanbûrî Aziz Mahmud Bey’in talebelerinden Kenan Bey’le başladığı tambur derslerine, ünlü deniz ressamı süvari yüzbaşısı Tahsin Bey ve onun tavsiyesiyle Tanbûrî Cemil Bey’le devam etti. Ayrıca Rauf Yektâ Bey ve Hâfız Ahmet Irsoy’dan yirmi beş yıl kadar eser meşketti. 1932-1950 yılları arasında ezanın Türkçe okunması esnasında Dürrü Turan’ın dügâh, hicaz, bayatî ve rast

makamlarında bestelediği ezanların örnek alınıp okunduğu ve bu eserlerin notalarının Diyanet İşleri Başkanlığı arşivinde bulunduğu söylenir. Hâfızasındaki eserlerin zenginliğiyle tanınan Dürrü Turan'ın ilk bestesi bir piyeste koro halinde okunmak üzere yazılmış, "İlâhi, en büyük lutfun muhabbettir" mısraıyla başlayan rast şarkısıdır. Öztuna onun dört ezan, on saz semâisi ve yirmi sekiz şarkıdan oluşan eserlerinin listesini vermiştir (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

İbnülemin, Hoş Sadâ, s. 173-174; Rahmi Kalaycıoğlu, Türk Musikisi Bestekârları Külliyatı Sayı 15: Tanburi Dürrî Turan, İstanbul 1962; Vural Sözer, Müzik ve Müzisyenler Ansiklopedisi, İstanbul 1964, s. 430; Mustafa Rona, 20. Yüzyıl Türk Musikisi, İstanbul 1970, s. 286-290; Özalp, Türk Mûsikîsi Tarihi, II, 180-181, 414; Öztuna, BTMA, II, 407-408.

Nuri Özcan

TURAN, Osman

(1914-1978)

Türk tarihçisi, fikir ve siyaset adamı.

Osman Ferit Bayburt'un Aydıntepe (Çatıksu) köyünde doğdu. Ailesi, Trabzon'un fethinden sonra Van taraflarından bölgeye iskân edilen Kurdoğulları (halk arasında Koronoğulları-Kuranoğulları) aşiretine mensuptur. Babası Hasan Ağa, I. Dünya Savaşı'nda şehid düştü. Ailesi Çaykara ilçesine bağlı Soğanlı köyüne yerleşti. Osman Turan ilkokulu Çaykara'da, ortaokulu Bayburt'ta, liseyi Trabzon ve Ankara'da okudu (1935). Yüksek öğrenimini Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Tarih Bölümü Ortaçağ Tarihi Kürsüsü'nde tamamladı (1940). Bu arada çalışkanlığı ve Türk tarihine ilgisi dolayısıyla M. Fuad Köprülü'nün dikkatini çekti ve aynı kürsüye burslu doktora öğrencisi seçildi. Köprülü'nün danışmanlığında iki yılda hazırladığı On İki Hayvanlı Türk Takvimi adlı çalışmasıyla doktor unvanını aldı (1941).

Bu çalışma Türkiye'de tarih alanında yapılan ilk doktoradır (Birinci, Osman Turan, s. 34). Köprülü'nün fakülteden ayrılıp siyasete atılması üzerine (1941) Ortaçağ Türk-İslâm tarihi derslerini vermekle görevlendirildi. 1942'de aynı kürsüye asistan olarak tayin edildi.

Farsça, Arapça ve Fransızca'sını geliştirip kaynak yayımına ve orijinal araştırmalara başlayan Osman Turan, 1943'te Orta Zaman Türk Devletlerinde Türkçe Unvanlar adlı çalışmasıyla doçentliğe yükseltildi. 1944'te Türkçülük-Turancılık davasından yargılanan Nihal Atsız'ı fakültedeki odasında ağırlaması yüzünden Millî Eğitim bakanı tarafından açığa alındı (4 Mayıs 1944). Ancak Memduh Şevket Esendal ve Hasan Tahsin Banguoğlu'nun müdahalesiyle 30 Kasım 1944'te fakültedeki görevine döndü. 1946-1947'de askerlik hizmetini yaptı. 1948-1950 yıllarında Paris ve Londra'da araştırmalarda bulundu; bu arada Milletlerarası Şarkiyat ve Türkiyat kongreleriyle UNESCO konferanslarına bildiriler sundu. 1940'lı yıllarda gerçekleştirdiği yayınlarla bilim

dünyasının dikkatini çekti. 1949'da Türk Tarih Kurumu'na aslî üye seçildi. 1951'de profesör unvanını aldı.

1954 yılı Osman Turan'ın hayatında bir dönüm noktası teşkil etti. Hocası M. Fuad Köprülü'yü örnek alan Turan siyasete atıldı ve bir daha fakültedeki görevine dönemedi. Köprülü öğrencisinin bu kararını uygun bulmamakla birlikte ona engel olmak da istemedi. 1954 ve 1957 yıllarında Demokrat Parti'den Trabzon milletvekili seçildi. Fakat siyasetin esnek ve değişken havasına hiçbir zaman ayak uyduramadı; iç muhalefete geçmekten ve partisinin icraatını eleştirmekten çekinmedi. Tarih araştırmalarına ve memleket meselelerine dair yazılarına ara vermeden devam etti. 1959'da Türk Ocağı genel başkanlığına seçildi.

27 Mayıs 1960 ihtilâlinde tutuklanarak yaklaşık on altı ay hapis yattı ve ihtilâl mahkemesinde yargılandıktan sonra beraat etti. Fakültedeki görevine dönmek istediyse de fakülte yönetimi bu isteğini geri çevirdi (29 Haziran 1962). Böylece Osman Turan'la fakülte yönetimi arasında kıyasıya bir hukuk mücadelesi başladı. Her defasında mahkemeyi kazanmasına rağmen fakülte yönetimi hukukun kararlarına direndi. Bunun üzerine bir kere daha siyaset meydanına çıkmak zorunda kaldı. Adalet Partisi'ne giren Osman Turan, bu partinin 1964'te yapılan kongresinde teşkilâttan sorumlu genel başkan yardımcısı, 1965 genel seçimlerinde Trabzon milletvekili seçildi. Fakat Adalet Partisi'nin siyasetine de ayak uyduramadı; Yeni İstanbul gazetesinde yazdığı başmakalelerle partinin genel başkanını rahatsız etti ve 1967'de partiden ihraç edildi. Osman Turan, Milliyetçi Hareket Partisi'nde siyasete devam etmeye karar verdi. 1969'da bir defa daha fakültedeki görevine dönmek istediyse de boş kadro bulunmadığı gerekçesiyle isteği reddedildi. Bunun üzerine emekliye ayrılıp meslek hayatına fiilen son verdi (Mayıs 1972).

1966'da tekrar Türk Ocağı genel başkanlığına seçildi ve bu görevi 1973 yılına kadar sürdürdü. Bu dönemde Türk Yurdu dergisi Osman Turan'ın gayretleriyle Türk fikir ve kültür hayatına önemli katkılarda bulundu. Osman Turan emekli olduktan sonra İstanbul'a yerleşti. 1974'te Türk Tarih Kurumu, Osman Turan'ı aslî üyelikten çıkardı. Türk Tarih Kurumu'nun bu kararı Osman Turan'ı çok etkiledi. Kurumun bu davranışı aynı zamanda Türk tarih ilmine vurulmuş ağır bir darbe şeklinde değerlendirildi.

Emeklilik dönemini Selçuklu İktisat Tarihi adlı kitabını yazmakla geçirdi, ancak çalışmayı tamamlayamadı. Geçirdiği beyin kanaması sonucunda 17 Ocak 1978'de vefat eden Osman Turan, Osmanlı hânedanından Satıa Hanımefendi ile evliydi. Osman Turan özel hayatında ve sosyal ilişkilerinde mütevazi ve kibar bir insandı. Ancak ilmî ve fikrî tartışmalarda son derece kararlı ve ödün vermez bir tutum sergilemiş, siyasette ise iddialı olmamıştır.

Osman Turan'ın yayınlarını ilmî ve fikrî olarak ikiye ayırmak mümkündür. Bu çalışmalar birbirinden tamamen farklı özellikler taşımakla birlikte birbirini destekler ve tamamlar niteliktedir. Turan, geniş yorumlarıyla tarihe dair yazılarını kuru birer bilgi olmaktan çıkardığı gibi ilmî çalışmalar sonucunda elde ettiği bilgileri de memleket meselelerinin aydınlatılmasındaki fikirlerine dayanak yaparak değerlendirmiştir. Doçentliğinden sonra M. Fuad Köprülü'nün "Anadolu Selçukluları Tarihinin Yerli Kaynakları" adlı makalesinden (TTK Belleten, XXVII [1943], s. 379-522) etkilenip çalışmalarının büyük kısmını Anadolu Selçukluları'na ayırmıştır. Osman Turan, yine M. Fuad Köprülü gibi Türk millî kültürünün temellerinin Orta Asya'da atıldığına ve İslâmî dönemde yeni unsurlarla takviye edilip korunduğuna, bu kültürün devamlılığına inanmış bir tarihçiydi. Bu devamlılığı özellikle "Le droit terrien sous les seljoukides de Turquie" adlı bildirisinde, Türk Cihân Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi adlı eserinde ve İslâm Ansiklopedisi'ne yazdığı "İktâ" maddesinde açık biçimde ortaya koymuştur. Ancak hem kendisinin hem Köprülü'nün Türkler'de Batı tarzında bir feodalizmin bulunduğuna dair görüşleri Fransız bilim adamı Claude Cahen tarafından kabul edilmemiştir. Osman Turan, eserlerinde genellikle siyasî ve askerî olayların tesbiti ve tasvirini yapmışsa da bazı tarihî olguları tahlil etmekten geri durmamıştır. Meselâ Anadolu'nun fethi ve Türkleşmesi ile Moğol istilâsının İslâm medeniyeti üzerindeki etkileri gibi önemli olayları hep analitik bir yöntemle incelemiştir. Olayların sebep ve sonuçlarını belirlerken daima çok sebeplilik ilkesini benimsemiş, bilhassa maddî ve mânevî âmillere eşit derecede önem vermiştir.

Telif Eserleri. Osman Turan araştırmalarını başta Belleten olmak üzere Ülkü, Türkiyat Mecmuası, Türk Hukuk Tarihi, AÜ Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi, Revue des études islamiques, Studia Islamica, International Islamic Conference, AÜ İlâhiyat Fakültesi Dergisi ve

Belgelerle Türk Tarihi Dergisi gibi dergilerle Zeki Velidi Togan Armağanı ve Fuad Köprülü Armağanı gibi kitaplarda yayımlamıştır (makale ve ansiklopedi maddeleri için bk. Demirci, s. 27-34; Topal, s. 83-123). Bu yayınlarıyla hem yurt içinde hem yurt dışında Anadolu Selçuklu tarihinin en iyi uzmanı olduğunu kanıtlamıştır. Cambridge Üniversitesi tarafından 1970'te neşredilen The Cambridge History of Islam adlı çalışmanın "The Anatolia in Period of the Seljuks and Beyliks" kısmının Osman Turan'a yazdırılması bunun bir göstergesidir. Ayrıca İslâm Ansiklopedisi'nde on sekiz maddesi bulunmaktadır. 1. Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti (Ankara 1965; İstanbul 1969, 1980, 1993, 1996, 2005). Osman Turan bu eseri sipariş üzerine İslâm Ansiklopedisi'ne "Selçuklular" maddesi

olarak hazırlamıştır. Ancak ansiklopedinin yazı kurulu araştırmayı çok uzun bulmuş ve kısaltmasını istemiş, fakat kendisi kurulun bu isteğini reddetmiştir. Bunun üzerine madde Halil İbrahim Kafesoğlu'na verilmiş, bu durum Turan ile Kafesoğlu arasında uzun ve sert bir tartışmaya yol açmıştır. 2. Türk Cihân Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi (I-II, İstanbul 1969, 1978, 1979, 1980, 1983, 1993). Müellif bu eserinde Türkler'in dünyaya hak, adalet, düzen ve barış getirmeyi amaçlayan dinî, millî, insanî ve destanî düşünce ve faaliyetlerini belgelere dayanmak suretiyle ortaya koymuştur. 3. Selçuklular Zamanında Türkiye (İstanbul 1971, 1984, 1993, 1994). Malazgirt Zaferi'nin 900. yıldönümüne armağan olarak çıkarılan eser, Osman Turan'ın önemli çalışması olup Anadolu Selçuklu Devleti'nin bugüne kadar yazılmış en ayrıntılı tarihidir. Geniş ve sağlam bir kaynak temeline oturan eserde müellifin görmediği ve kullanmadığı hemen hemen hiçbir kaynak kalmamıştır. 4. Selçuklular ve İslâmiyet (İstanbul 1971, 1980, 1993). Makalelerden oluşmaktadır. 5. Doğu Anadolu Türk Devletleri Tarihi (İstanbul 1973, 1980, 1993). Müellif bu son eseriyle Selçuklular Zamanında Türkiye adlı çalışmasını tamamlamıştır. Osman Turan Türk tarihinin sadece belirli bir dönemini araştırmakla kalmamış, geleceği inşa etme ve yönlendirme görevini de üstlenmiştir. Türk milletinin siyasî, dinî, sosyal ve kültürel meseleleriyle yakından ilgilenmiş, bu yazılarıyla geleceğe ışık tutmaya çalışmıştır. Onun fikir yazılarının büyük bir kısmı şu eserlerde toplanmıştır: Gafletten Uyanalım! (Ankara 1948), Türkiye'de Manevî Buhran Din ve Laiklik (Ankara 1964; İstanbul 1978, 1993), Türkiye'de Komünizmin Kaynakları ve Kültür İhtilâli (Ankara 1964; İstanbul 1967,

1977, 1980), Türkiye’de Siyasî Buhranın Kaynakları (İstanbul 1969, 1979, 1994), Türkler Anadolu’da (İstanbul 1973), Vatanda Gurbet (İstanbul 1980), Târihî Akışı İçinde Din ve Medeniyet (İstanbul 1980, 1998).

Neşir ve Çevirileri. Aksarâyî, Müsâmeretü’l-ahbâr ve Müsâyeretü’l-ahyâr (Ankara 1944); “Selçuklu Devri Vakfiyeleri I, II, III” (TTK Belleten, XI/42 [1947]; XI/43; XII/45 [1948]); İstanbul’un Fethinden Önce Yazılmış Tarihî Takvimler (Ankara 1954, 1984); Türkiye Selçukluları Hakkında Resmî Vesikalar: Metin, Tercüme ve Araştırmalar (Ankara 1958, 1988); M. F. Grenard “Satuk Buğra Han Menkıbesi ve Tarih” (Ülkü, XIII/74, XIV/79, XIV/80, XIV/82, XIV/83, 1939-1940), Selçuklular ve İslâmiyet içinde de yayımlanmıştır (İstanbul 1980, s. 245-308); E. Cavaignac, Tarihî Kronolojinin Esasları (Ankara 1954).

BİBLİYOGRAFYA

İbrahim Kafesoğlu, “Türkiye’de Selçuklu Tarihçiliği”, Cumhuriyetin 50. Yılına Armağan (haz. İÜ Ed. Fak.), İstanbul 1973, s. 83-92; Mehmet Altay Köymen, “Prof. Dr. Osman Turan: Hayatı, Eserleri ve Fikirleri”, Osman Turan, Türk Cihân Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi içinde, İstanbul 1980, s. 13-36; a.mlf., “Osman Turan’ın Ardından”, Tercüman Gazetesi, İstanbul 02.02.1978, s. 2; a.mlf., “Osman Turan”, TA, XXXII, 1; M. Strohmeier, Seldschukische Geschichte und Türkische Geschichtswissenschaft, die Seldschuken im Urteil Moderner Türkischer Historiker, Berlin 1984, tür.yer.; Nurdan Demirci, Prof. Dr. Osman Turan’ın Hayatı ve Eserleri, İstanbul 1993; Mustafa Kafalı, “Trabzon’un Yetiştirdiği Mümtaz Simâ: Prof. Dr. Osman Turan”, Trabzon Tarihi İlmî Toplantısı, Bildiriler, Trabzon 1999, s. 17-21; Ali Birinci, “Tarihçi Osman Turan: Bir İlim ve Şahsiyet Âbidesinin Hayat Hikayesi ve Eserleri”, Trabzon ve Çevresi Uluslararası Tarih-Dil-Edebiyat Sempozyumu Bildirileri (haz. Mithat Kerim Arslan v.dğr.), Trabzon 2002, I, 1-17; a.mlf., Osman Turan, Ankara 2003, s. 1-18, 34; Nevzat Topal, Prof. Dr. Osman Turan: Hayatı ve Eserleri, Ankara 2004; I. Mélikoff, “In Memoriam Osman Turan”, Turcica, XI, Paris 1979, s. 7-9; A. G. Savvides, “Mneme Palaioteron Anatoliston: In Memory of Past

Orientalists I: Osman Turan (1914-1978)”, Journal of Oriental and African Studies, V, Athens 1993, s. 120-121; Mehmet Öz, “Osman Turan’ın Tarih Metodolojisi”, TK, sy. 424 (1998), s. 34-39; Recep Kılıç, “Osman Turan’a Göre Ahlâk ve Tarih İlişkisi”, a.e., sy. 425 (1998), s. 34-42; Salim Koca, “Prof. Dr. Osman Turan”, Trabzon Türk Ocağı Bülteni, VIII/1, Trabzon 1998, s. 13-16.

Salim Koca

TURAN MELEK DÂRÜŞŞİFÂSI

XIII. yüzyılın ilk yarısında Sivas'ın Divriği ilçesinde ulucamiye bitişik olarak inşa edilen şifâhâne

(bk. ULUCAMİ [Divriği]).

TURAN ŞAH

(توران شاه)

el-Melikü’l-Muazzam Şemsüddevle Fahrüddîn Tûrân Şâh b. Necmiddîn Eyyûb b. Şâdî (ö. 576/1180)

Eyyûbîler’in Yemen kolunun kurucusu ve ilk hükümdarı (1174-1180).

Selâhaddîn-i Eyyûbî’nin ağabeyidir. Kaynaklarda adı ilk defa Haçlılar’ın 546 (1151) yılında Türkmenler’e saldırması dolayısıyla geçer. Babası Ba‘lebek hâkimi Necmeddin Eyyûb tarafından Haçlılar’ın üzerine gönderilen Turan Şah onları mağlûp etti (Ebû Şâme el-Makdisî, I, 274-275). Nûreddin Mahmud Zengî, Turan Şah’ı Dımaşk şahneliğine tayin etti (550/1155); amcası Esedüddin Şîrkûh el-Mansûr’un ölümünün ardından Selâhaddîn-i Eyyûbî’ye destek olmak için Mısır’a gönderildi (564/1169). Aynı yıl Kahire’de Selâhaddin’e karşı Haçlılar’la iş birliği yapan Sudanlı askerlerle Ermeni askerlerinin isyanını bastırdı. Selâhaddin ağabeyine Saîd bölgesinde Kūs, Asvân ve Ayzâb’ın yanında Kahire çevresindeki bazı arazileri de iktâ etti. Turan Şah, Saîd bölgesinde karışıklık çıkaran bedevî kabileleri üzerine sefer düzenledi (566/1170). Daha sonra Nûbe kralının teşvikiyle isyan eden Zencîler’e karşı gönderildi (568/1173). Müstahkem Kasr-ı İbrîm’i ele geçirip Saint Mary Kilisesi’ni camiye çevirdi ve Nûbe seferinden büyük miktarda ganimetle döndü.

Zebîd hâkimi Abdünnebî’nin (Ebü’l-Hasan Ali b. Mehdî) Abbâsî halifesinin adını hutbelerden çıkararak istiklâlini ilân etmesi ve Fâtımî taraftarlarının Yemen’de sürekli karışıklıklar çıkarması yüzünden Selâhaddîn-i Eyyûbî, Turan Şah’ı Yemen’e gönderdi (Receb 569/Şubat 1174). Turan Şah yol üzerinde önce Hicaz’ı ele geçirdi, ardından Yemen’e girerek Zebîd’i kontrol altına aldı ve Mehdîler’in hâkimiyetine son verdi; hutbeyi tekrar Abbâsî halifesi adına okuttu. Ardından bölgenin stratejik limanı Aden’i egemenliği altına aldı. Taiz, Ta‘ker (Ta‘kür) ve Cened kalelerine hâkim olan Turan Şah, San‘a’yı da zaptederek bazı dağlık bölgeler hariç Yemen’in tamamında egemenlik kurdu. Böylece Eyyûbîler’in

Yemen kolu ortaya çıkmış oldu (1174-1229). Turan Şah burada özel bir divan teşkilâtı kurdu. Yemen halkının gönlünü kazandı ve yerine nâibler bırakıp Dımaşk'a döndü (Zilhicce 571/Haziran 1176). Selâhaddîn-i Eyyûbî tarafından Dımaşk nâibliğine tayin edilen Turan Şah Dımaşk'a saldıran Kudüs Kralı IV. Baudouin ve Trablus Kontu III. Raymond karşısında Aynülcer mevkiinde yapılan savaşı kaybetti.

Kaynaklarda rahatına düşkün biri diye tanıtılan Turan Şah, devlet işleriyle yeterince ilgilenmemesi ve Haçlı saldırıları karşısında başarısız kalması üzerine çok geçmeden görevinden alındı. 574 (1178-79) yılında Ba'lebek kendisine iktâ olarak verildi. Ardından Selâhaddin'den İskenderiye'nin de kendisine iktâ edilmesini istedi. Muharrem 576'da (Haziran 1180) İskenderiye'de vefat etti. 1 veya 5 Safer'de (27 Haziran veya 1 Temmuz) öldüğü de rivayet

edilir (İbn Hallikân, I, 307). Turan Şah'ın naaşı, kız kardeşi Sittüşşâm tarafından Dımaşk'ın Sûkusaruca semtinde bulunan Şâmiyyetü'l-Berrâniyye (Hüsâmiyye) Medresesi'nde inşa edilen türbesine defnedildi. Selâhaddin, Turan Şah'tan her zaman övgüyle bahseder ve onu kendine tercih ederdi (a.g.e., I, 306).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, XI, tür.yer.; Bündârî, Sene'l-Berḳı'ş-Şâmî (nşr. Fethiye en-Nebrâvî), Kahire 1979, tür.yer.; Ebû Şâme el-Makdisî, Kitâbü'r-Ravżateyn (nşr. İbrâhim ez-Zeybek), Beyrut 1418/1997, tür.yer.; İbn Hallikân, Vefeyât, I, 306-309; İbn Vâsıl, Müferricü'l-kürûb, I, 137-141, 155-185, 237-243; İbn Hâtim, es-Simṭü'l-ġāli'ṣ̱-ṣ̱emen fî aḫbâri'l-mülûk mine'l-Ġuz bi'l-Yemen: The Ayyūbids and Early Rasūlids in the Yemen (nşr. G. R. Smith), London 1974-78, I, 15-21; II, 27-47, 50-80; Ali b. Hasan el-Hazrecî, el-Uḳūdü'l-lüʾlüʾiyye (nşr. M. Besyûnî Asel), Kahire 1329/1911, I, 26-29; Makrîzî, es-Sülûk, I/1, s. 73-74; M. C. Lyons-D. E. P. Jackson, Saladin: The Politics of the Holy War, Cambridge 1984, s. 33, 35, 41, 60, 65, 102, 109-110, 129, 130, 136; Ramazan Şeşen, Salâhaddin

Eyyûbî ve Devlet, İstanbul 1987, s. 54, 55, 59, 62, 73-74, 96, 262; Ahmed Fâiz el-Hımsî, “el-ʿUẓamâʾü’lleẕîne düfinû fî Dımaşḳ ev mâtû fîhâ”, el-Ḥavliyyâtü’l-es̱eriyyetü’l-ʿArabiyyetü’s-Sûriyye, XXXV, Dımaşk 1985, s. 304; G. R. Smith, “Tūrāns̲h̲āh b. Ayyūb”, EI^2 (İng.), X, 673; Abdülhamîd Murâdî, “Tûrânşâh”, DMBİ, XVI, 348-349.

Cengiz Tomar

TURAYHÎ

(الطريحي)

Fahrüddîn b. Muhammed b. Alî et-Turayhî en-Necefî (ö. 1085/1674)

İmâmiyye Şîası'na mensup Necefli âlim.

979'da (1571) Necef'te doğdu. Büyük dedesi Turayh b. Hafâcî'ye nisbetle Turayhî diye anılır. Kerbelâ'da Hz. Hüseyin'le beraber şehid düştüğü belirtilen, ailenin soy ağacının dayandığı sahâbî Habîb b. Müzâhir el-Esedî'ye nisbetle Esedî, Kanûnî Sultan Süleyman'ın Irak seferine katılan askerlerinden Irak'ta yerleşmek isteyenler için ayrılan ve 1112 (1701) yılında Fırat'ın taşması sonucu sular altında kalan Rummâhiye'ye nisbetle Rummâhî olarak da zikredilir. Bölgede ilme ve dine hizmetleriyle tanınan Turayhî ailesi, VI. (XII.) yüzyılın ortalarında siyasî baskılardan kurtulmak ve Hz. Ali'nin türbesine mücâvir olmak amacıyla Hille'den Necef'e göç etmiş, bir süre türbenin ve şehrin idaresiyle ilgili görev yapmıştır. Turayhî ilk eğitimini babasından ve amcası Muhammed Hüseyin'den aldı. Ayrıca Muhammed b. Câbir en-Necefî, Şeyh Mahmûd b. Hüsâm el-Cezâirî, Şerefeddin Ali eş-Şûlestânî gibi âlimlerden çeşitli ilimler okudu. Öğrencileri arasında oğlu Safiyyüddin et-Turayhî, Allâme Hâşim b. Süleyman el-Bahrânî, Muhammed Bâkır el-Meclisî, Muhammed Tâhir eş-Şîrâzî, Ni'metullah el-Cezâirî el-Mûsevî, İnâyetullah el-Meşhedî gibi isimler bulunmaktadır.

Kûfe, Kerbelâ ve Kâzımiye gibi yerleri ziyaret eden Turayhî 1062'de (1652) hac için gittiği Mekke'de bir süre Harem-i şerif'e, daha sonra Meşhed'de sekizinci imam Ali er-Rızâ'nın türbesine mücâvir oldu. Ardından Tûs ve İsfahan'a geçti; bir süre sonra Necef'e döndü. Seyahatlerini ömrünün sonlarına doğru kaleme aldığı Mecmaʿu'l-baḥreyn için malzeme toplayarak değerlendirdi. Bu dönemde Kûfe Mescidi'nde itikâfa çekilerek ilim ve ibadetle meşgul oldu. Yaygın görüşe göre 1085 (1674) yılında Necef'in merkez kazalarından Hîre'ye bağlı Rummâhiye kasabasında vefat etti, Necef'e götürülerek Turayhî Mescidi yakınına

defnedildi. 1087’de öldüğü de zikredilmiştir. Şeyh Fahreddin et-Turayhî diye bilinen müellif tefsir, hadis, fıkıh gibi ilimlerde yetkin bir âlim olduğu gibi şiir ve edebiyatla da ilgilenmiş, ayrıca ibadeti, takvâsı ve zühdüyle tanınmıştır. Gençlik yıllarında bir ramazan ayında kendisini Kûfe Camii’nde itikâf halinde gördüğünü söyleyen Mirza Abdullah el-İsfahânî onu dönemin en müttakisi olarak nitelendirir (Riyâżü’l-ʿulemâʾ, IV, 332). Âmilî de kendisinden fâzıl, zâhid, âbid, takvâ ehli, fakih, şair ve değerli bir zat diye söz eder (Emelü’l-âmil, II, 215). Turayhî muhtelif ilim dallarındaki eserleriyle XI. (XVII.) yüzyılda Necef’in ilim ve kültür hayatının canlanmasına önemli katkıda bulunmuştur. Şiî fıkıh düşüncesine yeni bir şekil veren, Usûliyye’nin önemli temsilcilerinden Muhakkık el-Hillî ile devrin müceddidi kabul edilen talebesi Allâme İbnü’l-Mutahhar el-Hillî’nin akaid, fıkıh ve fıkıh usulüne dair eserlerine şerh ve hâşiyeler yazmış, ayrıca İmâmiyye’nin Kütüb-i Erbaʿa’sında geçen bütün rivayetlerin sahih olup yakīn ifade ettiğini savunan, ictihadı reddedip dinî hükümlerin tek kaynağı olarak imamların rivayetlerini esas alan Ahbâriyye’yi temellendiren ve bu yönüyle ekolün kurucusu kabul edilen çağdaşı Muhammed Emîn elEsterâbâdî için reddiyeler kaleme almıştır.

Eserleri. Turayhî telif, şerh, hâşiye, telhis, tertip, tekmile ve reddiye türünde kırkı aşkın eser kaleme almış olup bunların önemli bir kısmı kayıptır. Başlıca eserleri şunlardır: 1. Mecmaʿu’l-baḥreyn ve maṭlaʿu’n-neyyireyn. Müellifin en meşhur eseri olan bu çalışma Kur’an ve hadislerdeki garîb kelimelerin izahına dair olup 1079’da (1669) İmam Ali er-Rızâ’nın türbesini ziyareti sırasında yazılmıştır. Eser garîb kelimelerin açıklanmasını aşan bazı ayrıntıların bulunması, bu arada birçok garîb kelime ihmal edilirken izahı gerekmeyenlere yer verilmesi, bazı hataları, tahrif ve tashifleri sebebiyle eleştirilmiştir. Çeşitli baskıları bulunan (baskı yeri yok [Tahran ?] 1293; Tahran 1379/1960) ve ilmî neşri gerçekleştirilen kitap (I-VI, nşr. Ahmed Ali el-Hüseynî, Necef 1378/1959-1386/1967; Tahran 1395/1976, 1988; Beyrut 1985; I-III, nşr. ed-Dirâsâtü’l-İslâmiyye, Kum 1414-1416) son olarak Ali Nidâl’in tashihiyle yayımlanmış (Beyrut 2009), Mirza Mahmûd et-Tabâtabâî ve Seyyid Muhammed Murtazâ üzerine birer hâşiye yazmıştır (Âgā Büzürg-i Tahrânî, VI, 191). 2. Tefsîrü ġarîbi’l-Ḳurʾâni’l-Ḳerîm (nşr. Muhammed Kâzım et-Turayhî, Necef 1953; Beyrut 1986). 3. el-Münteḫab fi’l-merâs̱î ve’l-ḫuṭab (Tebriz 1321; Necef 1384; Kum, ts.; Beyrut 2003). Mâsum imamlarla Ehl-i beyt’in yaşadığı acıklı

olayları, bilhassa Hz. Hüseyin'in şehâdetini dile getiren mersiye ve methiyelerden ibarettir. Yirmi bölümden (meclis) oluşan eserin

"Fahriyye" adıyla çeşitli ağıt törenleri ve hutbelerden önce okunması Şiî çevrelerinde yaygın bir gelenektir. 4. Câmiʿu'l-maḳāl fî-mâ yeteʿallaḳu bi-aḥvâli'l-ḥadîs̱ ve'r-ricâl ve temyîzi'l-müşterekâti minhüm. İmâmiyye geleneğine göre yazılmış hadis usulüne dair olup Muhammed Kâzım et-Turayhî tarafından neşredilmiştir (Tahran 1955). Ricâlle ilgili on ikinci bölümünü Müşterekâtü Câmiʿi'l-maḳāl adıyla öğrencisi Muhammed Emîn el-Kâzımî şerhetmiş (Âgā Büzürg-i Tahrânî, XXI, 40), Abdülhüseyin b. Niʿmet en-Necefî de Mütḳanü'l-maḳāl fî telḫîṣi Câmiʿi'l-maḳāl adıyla telhis etmiştir. 5. el-Faḫriyyetü'l-kübrâ. Fıkha dair olan eseri (nşr. Muhammed Saîd et-Turayhî, Beyrut 1409/1989) müellif daha sonra el-Faḫriyyetü'ṣ-ṣuġrâ adıyla ihtisar etmiştir. 6. el-Erbaʿûne ḥadîs̱en (nşr. Muhammed Saîd et-Turayhî, Beyrut 1407/1987). 7. Ḍavâbiṭü'l-esmâʾ ve'l-levâḥiḳ (nşr. Muhammed Kâzım et-Turayhî, Tahran 1375/1956). 8. Câmiʿatü'l-fevâʾid fî is̱bâti ḥücciyyeti'ẓ-ẓan. İctihad ve taklidi reddeden Muhammed Emîn elEsterâbâdî'ye reddiyedir (nşr. Muhammed Saîd et-Turayhî, Mecelletü'l-Mevsim, sy. 9-10, Lahey 1991, s. 567-588; eserlerinin bir listesi için bk. Âgā Büzürg-i Tahrânî, tür.yer.; Aʿyânü'ş-Şîʿa, VIII, 395).

BİBLİYOGRAFYA

Turayhî, Tefsîrü ġarîbi'l-Ḳurʾân (nşr. M. Kâzım et-Turayhî), Necef 1372/1953, neşredenin girişi, s. 18-31; a.mlf., Mecmaʿu'l-baḥreyn, Beyrut 1985, Giriş, s. 3-8; Abdullah Efendi el-İsfahânî, Riyâżü'l-ʿulemâʾ ve ḥiyâżü'l-fużalâʾ (nşr. Ahmed el-Hüseynî), Kum 1401, IV, 332-335; Hür el-Âmilî, Emelü'l-âmil (nşr. Ahmed el-Hüseynî), Necef-Bağdad 1385/1965, II, 214-215; İbn Usfûr el-Bahrânî, Lüʾlüʾetü'l-baḥreyn (nşr. M. Sâdık Âl-i Bahrülulûm), Beyrut 1406/1986, s. 66; Hânsârî, Ravżâtü'l-cennât (nşr. Esedullah İsmâiliyyân), Kum 1392/1972, V, 349-353; Îżâḥu'l-meknûn, tür.yer.; M. Ali Müderris, Reyhânetü'l-edeb, Tebriz 1347 hş., IV, 54-55; Âgā Büzürg-i Tahrânî, eẕ-Ẕerîʿa ilâ teṣânîfi'ş-Şîʿa, Beyrut 1403/1983, tür.yer.; Aʿyânü'ş-Şîʿa, VIII, 394-395; Caʿfer Bâkır Âl-i Mahbûbe, Mâżi'n-

Necef ve ḥâżıruhâ, Beyrut 1406/1986, II, 454-458; Abdüsselâm Kâzım el-Ca‘ferî, Hidâyetü’ṭ-ṭâlib ilâ meṣâdiri kitâbi’l-Mekâsib, Kum 1428, s. 387-400.

Adem Yerinde

TURCICA

Fransa'da çıkan yıllık Türkoloji dergisi.

Strasburg'daki Marc Bloch Üniversitesi'nin Türk Araştırmaları Bölümü Fransız Millî Bilimsel Araştırmaları Merkezi'nin Etudes Turques et Ottomanes (UMR 8032) ekibiyle Association Pour la Diffusion des Etudes Turques derneği tarafından birlikte yayımlanmaktadır. Kurucu müdürü Irène Melikoff'un yanı sıra Fransız Türkologları ile diğer ülkelerin Türkologlar'ından oluşan bir yazı komitesinin yardımıyla dergi Jean-Louis Bacqué-Grammont, Paul Dumont ve Gilles Veinstein tarafından yönetilmiştir. Yazı kurulunda J. Aubin, L. Bazin, A. Bennigsen, P. Naili Boratav, C. Cahen, J. Hamilton, R. Mantran gibi isimler yer alır. 1969'dan beri yayımlanmakta olan Turcica'nın ilk sayısının alt başlığı Revue d'études turques ibaresini taşımaktaydı. 24. sayısından itibaren (1992) misyonu şu kelimelerle belirginleştirilmiştir: "Peuples, Langues, Cultures, Etats" (halklar, diller, kültürler, devletler). Bunlarla derginin iki amacının olduğu anlatılmak istenmiştir: Geçmiş ve şimdiki zamanda Türk topluluklarını ve devletlerini söz konusu çerçevede incelemek, insan bilimlerinin her bir dalını kapsayan araştırmaları içine almak.

Orta Asya'dan Türkiye Cumhuriyeti'ne bütün Türk dünyasını dil, edebiyat, folklor açısından ve ekonomik, sosyal bakımdan incelemeyi amaçlayan Turcica, tematik bir dergi değilse de zaman zaman aynı konu hakkındaki bazı araştırmalar tek sayıda toplanmıştır. Meselâ I. Selim, Safevîler ve kızılbaşlara dair yazılar (sy. 6), Kemalist dönem (sy. 14), Fransızca yazan genç Türk dil uzmanları (sy. 29), Osmanlılar'da ölümden sonra yapılan envanterler (tereke defterleri) (sy. 32), esaret karşısında Osmanlı toplumu (sy. 33) ve Osmanlı arkeolojisi (sy. 37) başlıkları örnek gösterilebilir. Ayrıca Halil İnalcık'ın teşvikiyle Osmanlı metrolojisi hakkında yapılan bir seri araştırma ve bibliyografyalar, kütüphanelerle arşivlerin tanıtılması da yapılmıştır.

Bu esnek yayın politikasından dolayı Turcica sürekli gelişme göstermiştir. İlk zamanlarda fazlaca yer alan etnografya ve folklor çalışmaları (sırasıyla

on iki ve yirmi beş yazı) daha sonra azalmış, din ve sûfîlik (kırk yazı), edebiyat (elli bir yazı), dil bilimi ve filoloji (elli yedi yazı) ve özellikle tarih alanıyla ilgili makaleler çoğalmıştır. 251 yazıyla en geniş yeri kapsayan tarihin yanı sıra sanat tarihiyle (on sekiz yazı) tarihe yardımcı olan bilimler alanında diplomatik (on üç yazı), metroloji (sekiz yazı), paleografya (sekiz yazı), arkeoloji (dört yazı), historiografya (üç yazı), epigrafya (iki yazı), nümismatik (iki yazı) alanında makaleler bulunmaktadır. Tarihle ilgili belge yayınları (seksen yedi yazı) ve edebî metin neşirleri (on üç yazı) bunlara eklenebilir.

Tarih konusunda altmış iki yazı kişiler, politika, diplomasi ve savaşlar hakkındadır. Yetmiş biri gitgide artan sayıda toplumu, elli ikisi kurumları, yirmi yedisi ekonomi, finans, ticaret, zanaat veya endüstri sorunlarını içerir. Osmanlı toplumundaki gayri müslimlerle ilgili yazılar da bunlara dahildir. Bu çalışmaların çoğu Osmanlı Devleti ve Türkiye Cumhuriyeti dönemlerine dairdir. Edebiyat alanındaki yazılarda da aynı durum görülür. Bu yazılar Âzerî, Kuman, Çağatay, Kırgız, Tatar, Uygur, Özbek, İran gibi bölgeler hakkındadır. Aynı şekilde dil bilimi çalışmalarının yarısı Osmanlı ve Türkiye Türkçesi'yle ilgilidir. Bu arada Volga Bulgarcası, Çağatay, Çuva, Kırgız, Kıpçak, Hoton, Moğol, Özbek, Uygur, Kırım Tatarcası veya Türkmen dillerine ait incelemeler de yapılmıştır.

Turcica'da her ne kadar Almanca, İngilizce, Fransızca ve İtalyanca yazılar yayımlanmaktaysa da genellikle yayın dili Fransızca ve İngilizce'dir. Fakat İngilizce'nin payı yıllar geçtikçe artmaktadır. Son sayılarda Fransızca yazılarla İngilizce yazılar birbirine yakın sayıdadır. Turcica'nın tematik indeksi 1984 yılında aynı dergilerde Zeki Arıkan (TTK Belleten, XLVII/185 [1983], s. 416-452) ve Atilla Çetin (TDA, sy. 29 [1984], s. 93-127) tarafından hazırlanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Zeki Arıkan, "Turcica, revue d'études turques, Paris-Strasbourg 1969-1979, c. I-XI", TTK Belleten, XLVII/185 (1983), s. 407-452; Atilla Çetin,

“Fransız Türkologlarının Yayınladıkları Turcica (Türk Araştırmaları) Dergisinin Türk Kültürü ve Tarihine Hizmetleri”, TDA, sy. 29 (1984), s. 91-127; Turcica, Table des volumes 1 à 30, 1969-99, Paris 1999.

Nıcolas Vatın

TURFAN

Doğu Türkistan’da bir vaha ve aynı adı taşıyan tarihî bölge.

Bugün Çin Halk Cumhuriyeti toprakları içinde kalan bölge tarihî kayıtlarda XIV. yüzyıldan beri bu adla anılır. Son derece verimli olan vahanın en çukur yeri deniz seviyesinden 154 m. aşağıdadır. Kuzeyinde Tanrıdağları’nın 3000 m. yükseklikteki doğu silsileleri Bogdoola ve Kızıldağ yer alır. Turfan çukurluğu aynı zamanda Asya kıtasının en alçak noktasıdır. Turfan bölgesi tarihin eski devirlerinde Ch’ü-shih adlı bir devletin etki alanı içindeydi (m.ö. 206-m.s. 220). Buranın en başlıca özelliği, Çin’den batıya doğru giden kervanların başlangıç noktasına yakın erken konaklama yerlerinden biri olmasıydı; bu sebeple “Garp illerinin kapısı” diye anılırdı. Daha sonra

burada Büyük Hun İmparatorluğu’nun hükümdarı Motun egemenlik kurdu ve bölge uzun süre Hunlar’ın elinde kaldı. Bölgeyi ele geçirmek isteyen Çinliler, Turfan’da ziraat kolonilerinin kurulmasını teklif ettiler. Turfan bölgesi yöneticileri Hun devrinde Çin ve Hunlar arasında denge siyaseti güttüler. Ayrıca Turfan’da Çinliler “kârîz” denen sulama kanalları ve demir işçiliğiyle tanışmışlardı. Milâttan önce I. yüzyılda bölgeyi işgal eden Çin vahanın doğusunda Kao-ch’ang-pi (yüksek görevlinin bulunduğu surlu kale) adlı yerleşim merkezini inşa etti. Daha sonraki dönemlerde Çin kaynaklarında bütün bölgeye Kao-ch’ang adı verildi. Bu isimden hareketle Türkler ve müslümanlar arasında Koço, Kara-Hoca adı yaygınlaştı.

Hunlar’ın ardından Kuzey Çin’de kurulan Hun devletçikleriyle ilgili olaylarda sık sık Turfan bölgesinin adı geçer. 439-460 yılları arasında P’ing-liang Hunları’ndan Chü-ch’ü Meng-hsün bölgede hâkim iken Tabgaç Hükümdarı T’ai-wu tarafından yenilgiye uğratıldı. Hunlar’dan sonra Orta Asya’nın büyük kısmını kaplayan Kao-ch’e (yüksek arabalı/Kanklı) boylarının önemli bir kısmı Turfan civarında yaşıyordu. 460’larda Kanklı kabilelerinin Beşbalık şehrinde bir siyasî birlik kurdukları anlaşılmaktadır. Aynı yıllarda Moğolistan’daki Juan-juan Devleti, Turfan’ı egemenliği altına aldı. 485-492 yıllarında Turfan’a tamamen hâkim olan Kanklılar daha sonra kaynaklarda Töles adıyla anılmaya başlandı.

Göktürkler'in menşeiyle ilgili rivayetlerin birinde Kao-ch'ang adı açıkça geçer ve bölgenin kuzeyi Göktürkler'in çıktığı ilk yer diye gösterilir. Bu bilgi Turfan'ın Türk tarihindeki önemli rolünü ortaya koyar. 552'de bağlı olduğu Juan-juan'ları baskına uğratarak bağımsızlığını kazanan I. Göktürk Devleti daha başlangıçta Turfan vahasını kendine bağladı. 582'de kurulan Batı Göktürk Devleti'nin hükümdarı Tardu kızını bu bölgeyi yöneten hükümdarla evlendirdi. 639'da Çin egemenliğine girinceye kadar Turfan'da Türkler'in kontrolü sürdü. Arkasından Batı Göktürk ülkesinden kopan Ch'u-yüe ve Ch'u-mi Türk boyları Turfan'a geldiler. Beşbalık (Pei-t'ing) ve Kagan Stupa, Türkler tarafından geliştirilen şehirlerdi. Doğu Göktürk Devleti 630'da yıkılınca Kao-ch'ang Kralı Kao Wen-t'ai, Çin sarayına gelip bağlılığını sundu, kendisine ve hanımına Çin unvanları verildi. Ardından Çinliler bölgeye sefer tertip ederek kaleleri birer birer ele geçirdiler. Bu devirde Turfan bölgesinin bir başka özelliği taht mücadelesi yapan Batı Göktürk beylerinin sığınma yeri olmasıdır. 670'ten sonra beliren Tangut tehlikesi Turfan'a kadar uzandı. Bir ara bölgeyi ele geçirdilerse de Türgişler onları geri püskürttü. 692 yılında Çin'deki T'ang hânedanının askerleri bölgeye yerleşti. Daha sonra Türgişler, Çinliler'le bölge için mücadele ettiler. 704'te Koço yine onların elindeydi.

751'de Talas Savaşı'nın ardından Çinliler Doğu Türkistan'dan uzaklaştırıldı. Esasen 745'te kurulan Büyük Uygur Kağanlığı, Turfan'ı da hâkimiyeti altına almıştı. VII. yüzyılın sonlarından itibaren bölgede Uygur yazısına rastlanır. Uygur döneminde bölgede gelişen Budist ve Maniheist kültürü Türkler'i etkilemeye başladı. 767 yılı dolaylarında Koço, Ötüken Uygurları'na bağlı bir "balık beyi" (vali) yönetiminde görünmektedir. Bölgenin kuzeyindeki Buda ve Mani dinine ait anıtlar Türk kökenli sanatçılar tarafından yapılıyordu. Koço, Beşbalık, Yar Hoto ve bunların etrafındaki Astane, Bezeklik-Murtuk, Toyuk gibi din merkezleri yeniden imar edildi.

Ötüken'deki Uygur Kağanlığı'nın 840'ta yıkılmasının ardından Turfan bölgesi yoğun bir Uygur göçüne sahne oldu. 850 dolaylarında Çinliler'in Hsi-chou adını verdikleri bir Uygur Devleti mevcuttu. 982 yılına gelindiğinde Turfan Uygurları'nın başındaki Arslan Han'ın yazlık başkent Koço, kışlık başkent Beşbalık olmak üzere Türk geleneğine uygun iki

başkenti mevcuttu. Beşbalık'ta elli kadar tapınak ve çok sayıda kule vardı. Turfan Uygurları mimari sahada çok eser vermişlerdir. Bu eserlerde Türk otağ ve ordu geleneği, eski bozkır kültürü özellikleri görülmektedir. Uygur mimarisinde dikkati çeken bir gelişme Budist külliyelerinin Türk ordu-balık yapısı gibi iç içe iki surla çevrili olmasıdır. Dört köşede büyük dağları temsil eden kuleler ve müstakil inşa edilen işaret kalesi vardı. Pagoda mimarisinin özelliklerini taşıyan bu kuleler zamanla Uygur sanatının incelikleriyle değişti, inceldi, Türk minaresine dönüştü.

Turfan civarındaki Uygur Devleti 1209 yılına kadar bağımsız kalmayı başardı. Ardından Moğol İmparatorluğu'na bağlanarak 1550'lere kadar bir şekilde varlığını sürdürdü. Uygurlar Turfan koleksiyonu adı verilen, Avrupa'daki birçok müzeyi dolduran eserler meydana getirdiler. Buda ve Mani dinlerinin yanında İslâm dini ve kültürü de bölgede yayıldı. Mâverâünnehir müslümanlarının kâğıt imalini Uygur esirlerinden öğrendiği rivayet edilse de aslında kâğıttan Talas Savaşı'ndan sonra haberdar oldukları ve buradan dünyaya yaydıkları bilinmektedir. Hatta Çin usulünde tahta basma tekniğinin yanında ilk defa Türkçe hecelerden oluşan bir monotip baskı da Uygurlar tarafından icat edilmişti.

Karahanlılar döneminde Turfan'ın bu devletin himayesi altına girdiği ve medenî bakımdan onları etkilediği kabul edilmektedir. Bazı Maniheist Uygur sanatkârlarının Gazne'ye gittiği ve Dehli Türk Sultanlığı'na kadar etkilerinin yayıldığı bilinmektedir. XII. yüzyılda Karahıtaylar'a bağlanan Turfan'daki İdikutlar 1209'da Cengiz Han'a Barçuk İdikut önderliğinde itaat ettiler. Onun oğulları Kesmes ve Salındı Moğollar'ın müttefiki oldular. 1248'de Büyük Moğol Hanı Güyük Beşbalık'ta öldü. Buradaki Uygurlar, Çin'deki Moğol hânedanına bağlı olarak buğra damgasını kullanıyorlardı. 1286 yılı civarında Cengiz Han'ın torunu Duva, Koçkar Tegin adlı İdikut'u kendisine bağlamak için Beşbalık'ı kuşattı. İdikut'un kızının Duva'ya verilmesi sonucu kuşatma kaldırıldı. İdikutlar ile Cengizoğulları arasında birçok evlenme gerçekleşti. Çin'deki yüksek görevlere getirilen İdikutlar ülkelerinden uzaklaşıyor ve bir daha geri dönmüyorlardı. 1353'te İdikut olan

Sangga ve Budashri'nin ardından Hos-hang devrinde İdikut sülâlesi sona erdi.

İdikutlar'ın ardından Turfan vahasını Çağataylar kendilerine bağladılar. Burada bu dönemde ipek böceği yetiştiriliyor, ipekli kumaşlar imal ediliyordu. 1377'den sonra Yar Hoto'nun 20 km. doğusu ve Kara-Hoca'nın 45 km. kadar batısında yeni inşa edildiği anlaşılan Turfan şehri ve idarecisinden bahsedilmektedir. Kâşgar Hükümdarı Hızır Hoca (1389-1399) Kara-Hoca ve Turfan'ı işgal edip halka İslâmiyet'i benimsetmek istedi ve burayı ikinci merkez yaptı. 1408'lerden itibaren Çin ile gerçekleşen elçilik teatilerinden Turfan'da hâlâ Budizm'in çok etkili olduğu anlaşılmaktadır. Bu dönemde Turfan'ı ziyaret eden Timur'un elçileri, buranın tamamen Budizm'in etkisinde tapınaklarla dolu bulunduğunu ve Tirmizli hocaların Hami taraflarında bir Budist manastır külliyesinin yanında cami inşa ettiklerini görmüşlerdi. Bu dönemlerde Çağataylılar'dan Veys Han'ın baskıları karşısında yerel idareci İn-ghi-chan şehirden ayrılmak zorunda kaldı. 1473'te Turfan'da Ali adlı bir hükümdarın hüküm sürmesinden hareketle müslümanların bölgede tamamen hâkimiyet kurdukları sonucuna ulaşılmıştır. Bu hükümdar Hami ve Küsen'i işgal etti, o devrin yükselen gücü Oyratlar'ı bozguna uğrattı. 1478'de Ali'nin yerini alan oğlu Ahmed, Aksu ve Turfan sultanı oldu. Alaça (öldürücü) unvanını alan Sultan Ahmed, Hindistan'ı fetheden Bâbür'ün yeğeniydi. 1504'te Şah Beg Şebânî Han tarafından mağlûp edilince üzüntüsünden öldü. Ardından Ahmed'in oğlu Mansûr ve 1545'te onun oğlu Şah Han, Turfan sultanı oldular.

Kalmuklar XVII. yüzyılın ikinci yarısında Turfan, Urumçi ve İli'yi kapsayan Cungarya Devleti'ni kurdular. Bu dönem hocaların vali olarak hüküm sürmesinden dolayı Hocalar dönemi adıyla anılır. XVIII. yüzyılda Turfan hocaların egemenliği altına girdi. 1731'de Turfan müslümanları adına Emin Hoca, Çin hâkimiyetini tanımak zorunda kaldı. 1760'ta Emin Hoca tarafından inşa edilen mescid önemli bir tarihî eser sayılmaktadır. Kalmuk istilâsı sırasında bütün Türkistan gibi Turfan da zarar görmüştü. Burası 1754-1758 yılları arasında Çin tarafından ilhak edildi. 1756'da Aksu'nun batısındaki Uc şehrinin halkı isyan ettiği gerekçesiyle Çinliler tarafından öldürüldü. Yeni bir şehir kurmak üzere Turfan ahalisi buraya getirildi. Kurulan şehrin adına Uc Turfan denildi. Asıl Turfan'a ise Köhne Turfan adı verildi. 1760'ta Emin Hoca'nın oğlu Süleyman bölgeyi idare ediyordu. 1820'de Turfan Beyi Ebû Ahmed'in Çin'deki Ch'ing hânedanının imparatoruna hediyeler yolladığı kaydedilmektedir.

1865'te Hokand valisini devirerek bağımsızlığını ilân eden Yâkub Beg 1866'da Hoten'i, 1867'de Kuça'yı ele geçirdikten sonra 1868'de Turfan ve Kumul'u kendine bağladı. 1877'de Turfan'ı yeniden işgal eden Çinliler'in Mançu hânedanı Köhne Turfan'ı 1879-1898 yılları arasında tamamen yıktı. Köhne Turfan'ın yerine Çince adla anılan bir yerleşim yeri kurulduysa da şehrin batısında müslüman Türkler'in kurduğu mahalleye yine Turfan denildi. Ocak 1933'te Turfan'da Mahmud Muhiti liderliğinde ayaklanma başlatıldı. Bütün mücadelelere rağmen Çinliler'e karşı kesin bir sonuç elde edilemedi. II. Dünya Savaşı neticesinde Çin'de Kuo-min-tang taraftarları (milliyetçiler) iç savaşı kaybettiler ve Tayvan'a sığınmak zorunda kaldılar. İktidarı tam anlamıyla ele geçiren komünistler kontrolü sağladılar. Eylül 1949'da Doğu Türkistan, Çin Halk Cumhuriyeti tarafından işgal edildi.

BİBLİYOGRAFYA

Atâ Melik el-Cüveynî, The History of the World-Conqueror (trc. J. A. Boyle), Manchester 1958, I, 44-53; Chen Yüan, Western and Central Asians in China under Mongols, Los Angeles 1960, s. 17, 191, 204, 216; A. von Gabain, Das Uigurische Königreich Chotscho, Berlin 1961, s. 20; Bahaeddin Ögel, Sino-Turcica: Çingiz Han ve Çindeki Hanedanının Türk Müşavirleri, Taipei 1964, s. 14-27; a.mlf., Büyük Hun İmparatorluğu, Ankara 1981, I, 447-450; II, 11-23, 367, 368, 428-435, 473-475; a.mlf., İslâmiyetten Önce Türk Kültür Tarihi, Ankara 1984, s. 156, 168, 213, 349, 351, 357, 360-362, 366; A. Kollautz-H. Miyakawa, Die Jou-jan der Mongolei und die Awaren in Mitteleuropa, Klagenfurt 1970, s. 108, 126-128; A. Zeki Velidi Togan, Bugünkü Türkili Türkistan ve Yakın Tarihi, İstanbul 1981, s. 3, 4, 13, 56, 78; B. A. Litvinski, Vostoçniy Turkestan i Sredneyaya Aziya, Moskva 1984, s. 4-29, 30-54, 61-96, 156-164, 165-179, 180 vd.; W. Eberhard, Çin Tarihi, Ankara 1987, s. 281, 292, 306; Özkan İzgi, Uygurların Siyasi ve Kültürel Tarihi: Hukuk Vesikalarına Göre, Ankara 1987, s. 41-47; Mehmed Emin Buğra, Şarki Türkistan Tarihi, Ankara 1988, s. 541-552; O. Lattimore, Inner Asian Frontiers of China, Oxford 1988, s. 179-181; K. Baypakov-Rakip Nasırov, Po Velikomu

Şelkovomu Puti, Almatı 1991, s. 10-13, 70-72, 77; Hüseyin Salman, Türgişler, Ankara 1998, s. 7, 17, 52, 90; D. Christian, A History of Russia, Central Asia and Mongolia, London 1998, s. 72, 190, 197, 200, 210, 217, 237, 249, 254, 267, 268; Koyşıgara Salgarulı, Siungnu-Han Kitabınnan, Almatı 1998, s. 32-43; Erken İç Asya Tarihi (der. Denis Sinor), İstanbul 2000, s. 38, 58, 186, 209, 414, 415, 416, 515; S. G. Klyaştorny, "Tsentralnaya Aziya v Epohu Antiçnosti", İstoriya Kazahstana i Tsentralnoy Azii, Almatı 2001, s. 54-59, 69-70; P. B. Golden, Türk Halkları Tarihine Giriş (trc. Osman Karatay), Ankara 2002, s. 134, 139-140, 144; Ahmet Taşağıl, Göktürkler, Ankara 2003, I, 9-14, 95; II, 1, 56, 79; a.mlf., Çin Kaynaklarına Göre Eski Türk Boyları, Ankara 2004, s. 18, 23, 29, 33, 36, 43, 53, 54, 56, 65, 100; Emel Esin, "Turfan", İA, XII/2, s. 115-118; S. Soucek, "Turfan", EI^2 (İng.), X, 675-677.

Ahmet Taşağıl

TURGUT ALP

(ö. 735/1334-35’ten sonra)

Osman Bey’in en yakın silâh arkadaşlarından biri.

Hayatına dair çok az bilgi vardır. Onun tarihî bir şahsiyet olmayıp halk rivayetlerinde ortaya çıkan efsanevî bir kişi olduğu da ileri sürülür. Bununla birlikte ilk Osmanlı kronikleri yanında bazı Bizans kaynaklarında çeşitli askerî faaliyetleri dolayısıyla adı zikredilir. İsmindeki Alp kelimesi bir unvandır ve muhtemelen onun veya babasının Selçuklu Devleti’nin hizmetinde dirlik sahibi olduğuna işaret eder. İlk Osmanlı kaynaklarındaki rivayetlere göre Osman Bey’in yanında bulunmuş ve Yarhisar’ın alınmasına katılmış, ardından İnegöl’ün fethiyle görevlendirilmiştir. Kaynaklarda Turgut Alp’in şehri muhasara ederken Osman Bey’in de yardıma geldiğine değinilir. Yine İnegöl’ün fethi esnasında şehrin tekfuru Aya Nikola’nın Türkler’e karşı düşmanca hareketleri sebebiyle idam edildiği ve şehrin idaresinin Turgut Alp’e verildiği kaydedilir. Bundan sonra Turgut Alp, Köse Mihal ile birlikte Orhan Gazi’nin yanında Atranos’un (Orhaneli) fethine katıldı. Orhan Bey’in geldiğini haber alan Atranos hâkimi hisardan çıkıp kaçarken bir kayadan düşerek öldüğünden kale kolayca ele geçirildi (725/1325). Atranos’un alınması Bursa’nın fethini kolaylaştırdı. Turgut Alp’in 735 (1334-35) yılında sağ olduğu bilinmekte, fakat epeyce yaşlı olduğu anlaşılmaktadır. Onun ayrıca İnegöl çevresinde Keşiş dağı yakınında yaşayan dervişlerden Geyikli Baba ile yakınlığına dair bazı rivayetlere rastlanır. Adı ölümünden sonra İnegöl yöresine verilmiş ve burası Turgut-ili diye anılmıştır. Âşıkpaşazâde, Neşrî ve diğer tarihçiler de İnegöl yöresini Turgut-ili şeklinde anar. Bu adlandırma XVI. yüzyıldan itibaren tamamen ortadan kalkmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Âşıkpaşazâde, Târih (Atsız), s. 102, 105, 110, 122; Neşrî, Cihannümâ (Unat), I, 102, 112, 130, 168; C. Imber, “The Legend of Osman Gazi”, The Ottoman Emirate: 1300-1389 (ed. E. Zachariado), Rethymnon 1993, s. 71-72; Faruk Sümer, “Turgut Alp”, İA, XII/2, s. 119-120; G. Leiser, “Ṭorg̲h̲ud”, EI^{2} (İng.), X, 570.

Faruk Sümer

TURGUT REİS

(ö. 972/1565)

Osmanlı denizcisi, Trablusgarp beylerbeyi.

Menteşe sancağına bağlı Seravalos köyünde tahminen 1487 yılında doğdu. Babası Velî adlı bir çiftçidir. Genç yaşta denizciliğe ilgi duyarak gemiciler arasına girmiş, kısa sürede leventlere katılmış ve levent kaptanlığına yükselmiştir (Âlî Mustafa, vr. 300a). Denizciler arasında Büyük Turgut olarak bilinen Turgut Ata'ya nisbetle Osmanlı kaynaklarında Turgutça, Avrupa literatüründe Dragut şeklinde tanınmış, İslâm dünyasında "Seyfü'l-İslâm/İslâm'ın kılıcı" gibi sıfatlarla anılmıştır.

Daha çok Orta ve Batı Akdeniz'de faaliyet gösteren Turgut Reis, korsan denizciliğinin yaygın olduğu dönemde Barbaros kardeşlerle birlikte deniz gazâlarında bulundu. Preveze Deniz Savaşı'na (1538) gönüllü levent reisi sıfatıyla gemisiyle katıldı ve çeşitli yararlıklar gösterdi. 1540'ta Küçük Malta diye bilinen Gozo'ya akın düzenledi. Aynı yıl Korsika adasına düzenlediği başka bir akında beraberindeki on üç gemiyle birlikte Andrea Doria'nın yeğeni Giannettino Doria tarafından esir alındı. Üç yıl sonra Fransa için yürüttüğü yardım harekâtı sırasında Barbaros Hayreddin Paşa'nın Ceneviz'i yağmalamakla tehdit etmesi üzerine serbest bırakıldı. Barbaros, Turgut Reis'i divanında, "Nefsinde bir yarar gāzidir" diyerek övmüş ve kendi yedek gemisini verip taltif etmiştir (a.g.e., vr. 301b). Batı Akdeniz'de düzenlediği pek çok gazâ neticesinde elde ettiği gelirlerle filosunu büyüterek yirmi beş gemiye sahip oldu.

Turgutça Bey, gösterdiği yararlıklardan dolayı "Akdeniz leventleri kaptanı" sıfatıyla 12 Cemâziyelâhir 954'te (30 Temmuz 1547) hil'atle taltif edildi (BA, KK, nr. 1864, s. 14). Bu sırada Cerbe adasının Kantara Limanı'nda yedi sekiz parçadan oluşan filosundaki gemileri yağlarken 150 gemiden meydana gelen Ceneviz ve Venedik donanması tarafından kuşatıldı, ancak adanın coğrafî yapısını iyi bildiğinden tehlikeyi kolayca atlattı (a.g.e., vr. 301a-b). Tunus'un İspanya'ya tâbi Mehdiye Kalesi'ni halkın desteğiyle

zaptederek kendisine üs edindi. 7 Cemâziyelevvel 957'de (24 Mayıs 1550) Mehdiye ve civarı 500.000 akçe sâlyâne ile Turgut Bey'e sancak olarak verildi ve fethettiği diğer yerler bu sancağa ilâve edildi (BA, KK, nr. 209, s. 53). Fakat şehir aynı yıl birkaç ay süren kuşatmanın ardından İspanya donanması tarafından geri alındı. Akdeniz'deki gazâları sırasında on sekiz kadırga ele geçirdi. Selânik'ten Venedik'e giden iki barçaya Manyaburnu'nda el koydu. Muhtemelen bu sırada bir Venedik barçası ile karşılaştı; gemi kaptanının pîşkeş sunmaması yüzünden üç gemisiyle barçayı topa tutarak içindekileri kılıçtan geçirdi. Venedik balyosunun Vezîriâzam Rüstem Paşa'ya şikâyet etmesi üzerine İstanbul'a çağrıldıysa da Rüstem Paşa'nın onu kardeşi Kaptanıderyâ Sinan Paşa'nın rakibi saydığı için pek hoşlanmadığını düşündüğünden İstanbul'a gitmedi ve bir süre Kuzey Afrika taraflarında kaldı (a.g.e., vr. 300b-301a).

Trablusgarp'ın fethi kararlaştırıldığında Kanûnî Sultan Süleyman, Turgut Reis'i İstanbul'a çağırdı; Kur'ân-ı Kerîm ve bir altın kılıç göndermek suretiyle gönlünü aldı. Malta şövalyelerinin yönetimindeki Trablusgarp'ın fethedilmesi durumunda kaydıhayat şartıyla beylerbeyiliğin kendisine verileceği vaad edildi. Kaptanıderyâ Sinan Paşa'nın 120 kadırgadan oluşan donanması Turgut Reis'in filosu ile Akdeniz'de birleşerek önce Malta'ya akın düzenledi ve Gozo adasını yağmalayıp Trablusgarp'a yöneldi. Kâtib Çelebi'nin ifadesiyle "gāzî-i mezbûrun ma'rifeti ve delâleti ile" Turgut Reis'in iş birliği sonucu Trablusgarp fethedildi (12 Şâban 958/15 Ağustos 1551). Ancak fetihten sonra beylerbeyiliğine Hadım Murad Ağa'nın getirilmesine içerleyen Turgut Reis'in beraberindeki filo ile Mağrib'e hareket etmesi üzerine diğer kaptanlar da onunla beraber gitti; Sinan Paşa yalnız kaldığını görüp aracılar vasıtasıyla onun gönlünü almaya çalıştı. Turgut Bey önce Uluç Ali gibi yanındaki kaptanlara izin verdi, ardından onların ricalarını geri çevirmeyerek kendisi de İstanbul'a döndü (Tuhfetü'l-kibâr, s. 100-101). 21 Ramazan 958'de (22 Eylül 1551) 300.000 akçe gelirle ve Turgutça Bey adıyla Karlı-ili sancak beyliğine tayin edildi (Emecen-Şahin, XIX/23 [1999], s. 59). Aralık 1551'de kırk kadırgalık bir filo ile Ege denizinin muhafazası görevi kendisine verildi (Arıkan-Toledo, s. 288).

Turgut Reis bu görevde iken Osmanlı-Fransa ittifakının gereği olarak Batı Akdeniz'de faaliyetlerini sürdürdü. 1 Şubat 1553 tarihli antlaşmaya göre Fransa donanması Osmanlı donanması emrine verildi. 3 Receb 960'ta (15

Haziran 1553) Turgut Reis, kırk beş kadırgadan meydana gelen donanmasıyla Akdeniz'de Fransa'ya yardım harekâtına başladı. İki donanmanın başında önce karışıklık içindeki Tunus'a yönelmek istediyse de Fransızlar, İspanya'ya ait Elbe ve Korsika üzerine gidilmesinde ısrar etti. Elbe adasına yönelik harekât başarılı olmamakla beraber Korsika'ya çıkarma yaptı. Turgut Reis, Korsika'nın en müstahkem kalesi durumundaki Bestia (Peştiye) Limanı'na asker çıkardı. Pek çok saldırıdan sonra kale alınmakta iken 4000 atlı ve 3000 piyadeden müteşekkil bir Ceneviz ordusu şehri kurtarmak için yardıma geldi. 7 Ramazan 960'ta (17 Ağustos 1553) yapılan meydan savaşını Turgut Reis kazandı. Yardım kuvvetlerinin yenilmesi üzerine kaledekiler emanla teslim oldu. Kale halkının ileri gelenlerinden kırk elli kişi serbest bırakıldı, diğerleri esir alındı. Turgut Reis kalede bulunan 7000 müslüman esiri kurtarıp Avlonya'ya götürdü. Preveze'de gemilerinin bakımını yaptıktan sonra Bestia dahil Korsika'nın diğer sahil şehirlerinden alınan esir ve ganimetlerle birlikte İstanbul'a döndü. 18 Zilhicce 960'ta (25 Kasım 1553) donanma ganimeti olarak Hazîne-i Âmire'ye 7133 dirhem gümüş kap teslim etti (BA, D. BRZ, nr. 20617, s. 24). Korsika harekâtı sırasında kalelerde yararlık gösterenlere terakki verilmesi için Halep'teki Kanûnî Sultan Süleyman'a arzda bulundu (BA, KK, nr. 210, s. 258, 260-262, 278, 296-297). Receb 961'de (Haziran 1554) emrinde elli kadırgadan meydana gelen bir donanma ile Akdeniz'e açıldı. Bu donanmada bulunan kürekçi, alatçı, kalafatçı, gönüllü cenkçi, reis ve alemdarlar için kendisine receb-ramazan (haziran-temmuz-ağustos) ayları mevâcibi

olarak 4 milyon akçe teslim edilmişti (BA, D. BRZ, nr. 20617, s. 58). Dönüş yolunda iken Eylül 1554'te Nakşa'ya tâbi İne adasını yağmalayıp halkını esir alan Mağrib korsanlarıyla birlikte hareket eden sekiz gemiyi ele geçirdi (BA, MD, nr. 1, hk. 276).

Kanûnî Sultan Süleyman İran seferi dönüşünde Amasya'da iken Karlı-ili sancak beyi Turgut Reis, 13 Safer 962'de (7 Ocak 1555) saraya gümüş kap ve ipekli kumaşlardan çeşitli pîşkeşler sundu (BA, KK, nr. 1766, s. 108). Kazandığı başarılardan dolayı Kanûnî kendisini Cezayir beylerbeyiliğiyle (kaptanıderyâlık) taltif etmek istediyse de Rüstem Paşa'nın onun taşrada yetiştiğini ve idarî görev istemediğini ileri sürmesiyle bundan vazgeçti. Kaptanıderyâ Piyâle Bey, Fransız donanmasıyla birlikte İspanya'ya karşı

yapacağı ilk seferinde (1555) donanmaya gönüllü levend gemilerinin de katılması sebebiyle Turgut Reis'in desteğini alma ihtiyacını duydu (Lokmân b. Hüseyin, vr. 73a).

Trablusgarp Beylerbeyi Hadım Murad Paşa'nın vefat haberini İstanbul'da alan Turgut Reis, Edirne'ye giden Kanûnî'nin yolda önüne geçerek kendisine beylerbeyilik verilmesini istedi ve Cemâziyelevvel 963'te (Mart 1556) bu göreve tayin edildi (BA, MD, nr. 2, hk. 370). Trablusgarp beylerbeyiliği sırasında eyaletin imar ve tahkimine çalıştı. Deniz seferlerine çıkıp Avrupa sahillerini ve hıristiyan gemilerini vurarak elde ettiği ganimetlerle eyaletin refah seviyesini yükseltti. Ancak bir süre sonra bölgedeki bazı Arap liderlerinin menfaatleri yüzünden anlaşmazlık çıkarması ve bir Haçlı donanmasının Trablusgarp'ı zaptetme ihtimali karşısında 966 (1559) yazında Piyâle Paşa seksen sekiz kadırga ile yardım için Akdeniz'e açıldı (TSMA, nr. E. 595). Ortada hiçbir donanma görünmediğinden Osmanlı donanması İstanbul'a geri döndü; Turgut Reis'e ve Trablusgarp halkına bölgeyi korumaları emri verildi (BA, MD, nr. 3, hk. 250, 381, 518, 578-583).

İspanya yönetimindeki müttefik donanmanın Cerbe adasını işgal etmesi üzerine Piyâle Paşa 4 Nisan 1560'ta donanmayla Tersane'den hareket etti. Turgut Reis'in de kendi kadırgalarıyla 20 Şâban 967'de (16 Mayıs 1560) donanmaya katılması üzerine başlayan Cerbe Kalesi kuşatması yaklaşık iki ay sürdü ve 7 Zilkade'de (30 Temmuz) ada fethedildi. Turgut Paşa'nın beraberinde Trablus, Kayrevan ve Sefâkus kalelerinin askerleriyle atlı ve piyade tüfekçileri bulunuyordu. Cerbe'nin fethinden sonra Piyâle Paşa, askeri gemilere bindirerek 4 Ağustos'ta isyancı Araplar'ı te'dip etmek için Trablusgarp'a geçti. Ertesi yıl Turgut Reis esir aldığı Ceneviz asıllı Cigala kaptanla daha sonra kaptanpaşa ve vezîriâzam olan oğlu Cigalazâde'yi 13 Muharrem 969'da (23 Eylül 1561) kethüdâsı Ali vasıtasıyla İstanbul'a gönderdi. Bu sırada saraya serâser, çatma, benek, kemha, atlas ve çuhadan pek çok hediye sundu; karşılığında iki ay sonra in'âm olarak iki hil'at gönderildi (BA, D. BRZ, nr. 20619, s. 2, 8). Bu dönemde gönüllü reislerin Turgut Reis'e bağlı olarak görev yapmaya devam ettiği, kendisinin 4 Zilkade 971'de (14 Haziran 1564) Avlonya ve İnebahtı'dan para karşılığında peksimet aldığı görülmektedir (BA, KK, nr. 218, s. 183).

1564 yılı sonlarında gönüllü reislerle birlikte Malta seferine katılma emri alan ve tavsiyelerine başvurulan Turgut Reis (BA, MD, nr. 6, hk. 429, 562), tehdit altındaki Trablusgarp Kalesi'ne barut ve topçu gibi bazı ihtiyaçların gönderilmesi için İstanbul'a başvurdu. Cemâziyelâhir 972'de (Ocak 1565) bir karamürsel gemisiyle kendisine kereste yollandı (BA, MD, nr. 6, hk. 587, 950). Malta seferi serdarı Vezir Mustafa Paşa'ya kuşatma için Turgut Reis'i beklemesi tâlimatı verildi. Turgut Reis, Malta hazırlıkları sırasında Ramazan 972'de (Nisan 1565) Karaferye'deki Pertev Paşa haslarından 200 müd hububat satın alarak Çitros İskelesi'nden kalyonuna yükletti (BA, MD, nr. 6, hk. 1035, 1115, 1419). Bir ay sonra İstanbul'a gelen kalyatasına Akdeniz'e kıyısı bulunan yerlerden peksimet satın alma izni verildi (BA, MD, nr. 6, hk. 1184). 2 Haziran'da on üç kadırga, iki kalyata ile adaya gelen Turgut Reis'e otuz korsan gemisi eşlik ediyordu. Malta kuşatmasının Saint Elmo Kalesi'nden başlatılmasını isabetli bulmadığı halde yine de harekâta bizzat katıldı. Bu sırada filosunun hazırlıklarını yürütebilmesi için kendisine 1000 kadırga küreği ile gemi halatı yüklü iki gemi malzeme gönderilmişti (BA, MD, nr. 6, hk. 373, h. 1290). Çatışmalar sırasında Saint Michel Burcu'nu topa tutan birliğe kumanda ediyordu. 18 Haziran'da taşa çarpan bir gülle parçasıyla başından ağır yaralandı. 24 Zilkade 972'de (23 Haziran 1565) Malta'daki Santarma (Saint Elmo) Kalesi'nin fethedildiği gün bu yara sebebiyle öldü (BA, KK, nr. 7501, s. 25). Cenazesi kendisine ait beş kadırga ile Trablusgarp'a götürüldü ve kendi yaptırdığı caminin hazîresine defnedildi. Bu sırada İstanbul'da henüz öldüğü bilinmediğinden Marsilya-İskenderiye deniz yoluyla Cerbe yakınlarındaki Fransız tüccar gemilerinin güvenliğinin sağlanması hususunda emirler gönderiliyordu (BA, MD, nr. 6, hk. 1359, 1361, 1362, 1398). Turgut Reis'in ölüm haberinin muhtemelen temmuz sonlarında İstanbul'a ulaşması üzerine yanındaki gönüllü reisler bir gemiyle İstanbul'a gönderildi. Ölümünden dört ay sonra Turgut Reis'in hazinedarbaşısı Murad'ın İstanbul'a çağrılarak muhallefâtın eksiksiz şekilde ailesine teslim edilmesi istendi (BA, MD, nr. 5, hk. 537, 1300).

Turgut Reis, Trablusgarp'ta bir cami ve hamam inşa ettirmiş, mezarının olduğu hazîreye sonradan bir türbe yapılmıştır. Arşiv belgelerinde Turgut Reis Camii'nin ve diğer eserlerin zaman zaman tamir edildiği, masraflarının cami vakfından karşılandığı kaydedilmektedir. Cami, türbe, mezarlık ve hamamın 1960'lardaki durumu hakkında yapılan incelemede aslına göre değişen pek çok kısım olduğu tesbit edilmiştir (bk. TURGUT REİS

KÜLLİYESİ). Turgut Reis'in ayrıca İzmir'de bir mescid (BA, EV-d, nr. 16719), Balçık'ta bir cami yaptırdığı bilinmektedir (BA, İ.D.H., nr. 49377). Tarihçi Âlî Mustafa Efendi, Turgut Reis hakkındaki bilgileri onun akrabası Kāid Hasan'ın oğlu, III. Murad devri şairlerinden Sâmi'nin takrirlerinden aldığını belirtmektedir. Turgut Reis'in yakın çevresinde amcasının oğlu Süleyman, kız kardeşinin oğlu reis Îsâ Bey gibi denizci akrabaları bulunmaktaydı. Barbaros Hayreddin Paşa'nın oğlu Hasan Paşa ise damadı idi.

BİBLİYOGRAFYA

Celâlzâde, Tabakātü'l-memâlik, vr. 476b-479b; Lokmân b. Hüseyin, Zübdetü't-tevârîh, TİEM Ktp., nr. 1973, vr. 73a; Fr. Balbi di Corregio, The Siege of Malta 1565 (trc. H. A. Balbi), Copenhagen 1961, s. 64, 81; Âlî Mustafa Efendi, Künhü'l-ahbâr, İÜ Ktp., TY, nr. 5959, vr. 300a-301b; Zekeriyyâzâde, Ferah: Cerbe Savaşı (haz. Orhan Şaik Gökyay), İstanbul 1975, s. 94; Kâtib Çelebi, Tuhfetü'l-kibâr (haz. İdris Bostan), Ankara 2008, s. 93, 100-101, 153; S. Lane-Poole, The Barbary Corsairs, London 1896, s. 127; Fevzi Kurtoğlu, Turgut Paşa, İstanbul 1935, s. 355-454; Aziz Samih İlter, Şimali Afrika'da Türkler, İstanbul 1937, II, 196-209; Muzaffer Arıkan-P. Toledo, XIV.-XVI. Yüzyıllarda Türk-İspanyol İlişkileri ve Denizcilik Tarihimizle İlgili İspanyol Belgeleri, Ankara 1995, s. 288, 292; Ali Saim Ülgen, "Trablusgarp'ta Turgut Reis Mimarî Manzumesi", VD, sy. 5 (1962), s. 87-92; Cengiz Orhonlu, "Turgut Reis ve Korsika Baskını", BTTD, sy. 15 (1968), s. 70; Feridun M. Emecen-İlhan Şahin, "Osmanlı Taşra Teşkilâtının Kaynaklarından 957-958 (1550-1551) Tarihli Sancak Tevcîh Defteri", TTK Belgeler, XIX/23 (1999), s. 59, 97; İdris Bostan, "Malta", DİA, XXVII, 540-541; S. Soucek, "Ṭorg̱hud Re'īs", EI² (İng.), X, 570-571.

İdris Bostan

TURGUT REİS KÜLLİYESİ

Trablusgarp'ta XVI. yüzyılın ikinci yarısında inşa edilen cami ve türbe.

Ünlü Türk denizcisi Turgut Reis tarafından yaptırılmıştır. Cami, türbe ve hamamdan oluşan bu külliyeye daha sonra iki türbe ilâve edilmiştir. 12 Şâban 958 (15 Ağustos 1551) tarihinde, Malta şövalyelerinin elinde bulunan Trablusgarp'ı fetheden Turgut Reis 1556-1565 yılları arasında burada beylerbeyi sıfatıyla görev yapmıştır. Malta kuşatması sırasında 24 Zilkade 972'de (23 Haziran 1565) Saint John şövalyelerine karşı Saint Elmo Kalesi'ne gerçekleştirilen bir saldırıda şehid düşen Turgut Reis'in naaşı Trablusgarp'a getirilerek yaptırdığı külliyeye defnedilmiştir.

Turgut Reis, Trablusgarp'ın kuzeyine hâkim bir tepe üzerinde önce bir kale inşa ettirmiş, daha önce 1510 yılında tahrip edilen büyük caminin kalıntılarının üzerine de Turgut Reis Sarayı diye anılan kendi sarayını yaptırmıştır. Burada şövalyelerin inşa ettirdiği bir şapelin üstüne yapılan caminin kitâbesinden binanın 958 (1551) yılında inşa edildikten sonra 1013'te (1604) Ali Bey tarafından yeniden ihya edildiği anlaşılmaktadır. Cami planı itibariyle tabhâneli/zâviyeli Osmanlı camilerine benzerliğiyle dikkati çekmekte olup bölgenin çini mozaik ve ahşap işçiliğinin en güzel uygulamalarını bünyesinde barındırmıştır.

II. Dünya Savaşı'nda İngiliz savaş gemilerinin attığı bombalarla caminin harim kısmı ile minaresi hasar görmüş, savaştan sonra Trablusgarp Vakıflar İdaresi tarafından betonarme direkler üzerine oldukça basit şekilde yapılan eklemelerle binanın eski görünümü bozulmuştur. Bu çalışmalar sırasında binaya geniş bir orta avlu eklenmiş, dükkân, helâ, gusülhâne ve hizmet odası gibi birimler ilâve edilmiştir. Hasar gören minarenin petek ve külâh kısmı eskisine göre daha kısa biçimde tamamlanmıştır. Camide 1960'ta Türkiye Cumhuriyeti Vakıflar Umum Müdürlüğü bir tamir yaptırmış, son olarak 2009 yılında iki Türk firması tarafından Turgut Reis Türbesi'nin restorasyon çalışması gerçekleştirilmiştir. Kaleiçi semtinde Seydi Turgut caddesi kenarında Türk Çarşısı ile Bâbülbahr arasında yer alan cami ve türbeler limana hâkim bir konumdadır. Caminin yan sokağa bakan asıl giriş

kısmı tamamen yeniden yapılmıştır. Mağrib üslûbunda söve ve kemerli kapısıyla, at nalı kemer ve Roma tarzı başlıklarıyla yapı zevksiz bir hüviyete sahiptir. Seydi Turgut caddesinin köşesine rastlayan bu kapı dış duvar cephesinden biraz geriye alınmıştır.

Cami, bombardımandan sonra yapılan merkezî kısmıyla beraber iki ayrı tekniğe ve şekle sahip olmuştur. Betonarme merkezî kısım üslûpsuz ve çirkin bir yapıdır. Uzun, iri ve dairevî on iki adet betonarme sütun üzerine oturtulan kemerlerin taşıdığı yirmi kubbe nisbetsiz ve sakil görünüşlüdür. Binanın eskiden kalan kısımları daha alçak ikişer sütuna ve ayağa (Roma harabelerinden getirilmiş mimari parçalardan kompozit ve toskan üslûbundaki başlıklar ve trakit sütunlar) dayanmakta, kemer ve kubbelerle çok mütevazi bir etki oluşturmaktadır. Burada yer alan ve basit tromplarla geçişleri sağlanan kubbeler altışardan on iki adet olup elips biçimindedir. Kubbelerin derinliği, kasnak kısımları, kemer kavisleri, sütunların boyları savaşın ardından yapılan merkezî kısma nazaran daha iddiasız, fakat oldukça ölçülüdür. Caminin mihrabı ve minberi gayet acemice yapılmıştır. Müezzin mahfeli ve kürsü vazifesini gören maksûre ahşaptır ve iki ayak arasına yerleştirilmiştir. Caminin duvarları, kemerleri ve kubbeleri sıvalı olup kubbe göbekleri basit, kabartma tezyinatla süslüdür. Son döneme ait kûfî yazılı çini plakalarla cami cepheleri acemice süslenmiştir. Cami duvarından oldukça uzak mesafede caddeden avluya girilen kapının yanında yer alan minare kare kaide üzerinde silindirik gövdelidir. Altmış üç basamaklı bir merdivenle çıkılan minarenin masif şerefe üzerinde yükselen kısa peteği üstünde yeşil renkli ahşap basık külâh ve alem vardır. Caminin son cemaat yerindeki kapısı üzerinde iki kitâbe görülmektedir. 1013 (1604) tarihli dört satırlık tamir kitâbesi Türkçe olup İstanbul âbidelerindeki tarihleriyle tanınan “Hâtif” mahlaslı şaire aittir. 1366 (1946-47) tarihli on satırlık Arapça kitâbe ise mütevelli Mahmud Bey tarafından Neccâr Cemîl Kadı’nın ve mutemet Ali Efendi’nin denetimi altında tamir yaptırıldığını belirtmektedir.

Turgut Reis Türbesi. Caminin kıble duvarına bitişik olan yapı kare planlıdır ve üzeri pandantiflerle geçişi sağlanan kubbe ile örtülüdür. Türbenin kuzeyinde kuzey-güney istikametinde dikdörtgen planlı bir avlu vardır. Avluya kuzey yönünde önü iki taraftan merdivenli bir sahanlıkla ulaşılan, üstü kubbeli ve yanları tonozlu bir mekândan geçilerek ulaşılır. Bu kapı

geçidinin iki yanında ve avluda kabirler bulunmaktadır. Kuzeyde cephesi iki kemerli ve üstü tonozla örtülü revak düzeninden sonra yer alan türbe kapısı bina aksına göre olmayıp cephenin sağındadır. Türbenin revak kısmında antik harabelerden getirilmiş kompozit bir başlıkla kaba ve kısa bir sütun, üzerinde yuvarlak kemerler görülmektedir. XIX. yüzyılda tamir edilen türbe kapısı söveleri ve eşiği empire üslûbunun tesiriyle bozulmuştur. Cami ile türbe arasına açılan bir pencere dua ve hâcet penceresi vazifesini görmektedir. Kapının yanındaki pencere ön avluya, karşısındaki güneydeki dış avluya açılır. Doğuda yer

alan pencere bitişikteki Mehmed Paşa Türbesi'ne bağlanan bir kapı durumundadır. Yapının içerisinde on adet kabir vardır. Kubbeyi taşıyan kemerler yuvarlaktır. Mehmed Paşa Türbesi. Turgut Reis Türbesi'nin doğusunda yapıya bitişik olup kubbeli ve kareye yakın plandadır. Güney yönünde çarpık bir bölümle mekânı genişlemiştir. İçinde on beş adet mezar vardır. Kuzey yönünde yer alan avlu kapısı üzerinde 1057 (1647) tarihli mermer kitâbe görülür; Mehmed Paşa'nın kabri de aynı tarihi taşır. Ahmed Paşa Türbesi. Caminin kuzey duvarına bitişik inşa edilen türbe kare planlı ve tek kubbeli bir yapıdır. İçinde dört kabir ve köşelere konulmuş iki adet şâhide mevcuttur. Ahmed Paşa'nın kabir taşı kitâbesizdir. Caminin kuzeyinden bir kapı ile ulaşılan türbeden kuzey yönündeki küçük hazîreye geçilmektedir. Sakal-ı Şerif Odası. Caminin kuzeyinde camiye ve Ahmed Paşa Türbesi'ne bitişik konumda kare planlı, kubbeli bir mekândır; camiye bir kapı ile bağlanmaktadır.

Hamam. XVI. yüzyıla tarihlenen hamam Trablusgarp'ın ilk hamamıdır ve günümüzde de hizmet vermektedir. Hamam es-Sûr Vakfı'ndan olup klasik üslûpta yapılmıştır. Üstü tonozlu dikdörtgen bir mekândan sonra kubbeli ve kare planlı soyunmalığa, tonoz örtülü dikdörtgen planlı bir ılıklıktan kubbeli sıcaklık kısmına geçilir. Sıcaklıkta beş halvet hücresi vardır. Hamamın soğukluk kısmının ortasındaki fıskıyeli havuzun fıskıye kısmının kaba çiçek süslemeleri Lâle Devri üslûbunu andırmaktadır. Turgut Reis Külliyesi'nde yapılar her ne kadar birçok özellikleriyle yerel unsurlar taşısa da plan ve kitle yönünden Osmanlı mimarisinin genel özelliklerine sahiptir.

BİBLİYOGRAFYA

Jamil M. Abun-Nasr, A History of the Maghrib in the Islamic Period, Cambridge 1987, s. 191; A. Petersen, Dictionary of Islamic Architecture, London 1999, s. 286; J. Azema, Libya Handbook, Bath 2000, s. 72-74; A. Ham, Libya, London 2002, s. 33; B. L. McLaren, Architecture and Tourism in Italian Colonial Libya: An Ambivalent Modernism, Seattle 2006, s. 255; R. B. St. John, Historical Dictionary of Libya, Lanham 2006, s. 255; Saeid Ali Buhlfaia, Historical Background of Libyan Mosque Architecture: Assessment and Criticism of Mosques in Ajdabiya City (yüksek lisans tezi, 2006), Orta Doğu Teknik Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü, s. 15, 53-58; N. Jorga, Osmanlı İmparatorluğu Tarihi (trc. Nilüfer Epçeli), İstanbul 2009, III, 101; G. E. Woodberry, “Tripoli”, Scribner’s Magazine, LV/5, New York 1914, s. 565; Ali Saim Ülgen, “Trablusgarp’ta Turgut Reis Mimari Manzumesi”, VD, V (1962), s. 87-113.

İbrahim Yıldırım

TURGUTLULAR

Karamanoğulları'na bağlı bir Türkmen oymağı ve bu oymağın başında bulunan ailenin adı.

Genellikle İçel ve Karaman bölgesinde yaşayan oymağın Tatar veya Kıpçak asıllı olduğu yolundaki bilgiler doğru değildir. Karamanlı tarihçisi Şikârî, Turgutlular'ın, adını aldığı Turgut Bey'i Oğuz veya Türkmen askerinin kumandanı diye tanıtır. Aynı eserde Karamanlı hânedanının ilk mensupları Oğuz beyleri şeklinde anıldığı gibi Oğuz Han'ın torunları olarak da zikredilir. Osmanlı tarihçilerinden Neşrî de 789'da (1387) Konya önlerinde yapılan savaşı anlatırken Turgutlu ve Bayburtlular'ı Tatarlar'dan ayırır ve onlarla Varsaklar'ı Türk adı altında ifade eder. Timurlu tarihçisi Yezdî, Turgutlular'ı Türkmen (Camâat-i Türk-mânân-ı Durgut) şeklinde tanımlar. Şikârî, Turgut Bey'in adını Bayburt Bey ile birlikte Karaman hânedanının tarih sahnesine çıktığı zamandan itibaren zikreder. Hatta Karamanoğlu Mehmed Bey'in fethettiği Ankara-Konya arasındaki geniş bozkırı ikiye bölüp yarısını Turgut, yarısını da Bayburt beylere verdiği söylenir. Bununla beraber her iki bey de Alâeddin Bey zamanına (1361-1398) kadar hayatta gösterilir. Adı geçen kaynakta tarih zikredilmediği için Turgut ve Bayburt beylerin hangi zamanda yaşadıkları tam olarak tesbit edilememektedir. Didiği Sultan Menâkıbnâmesi'ne göre Turgut ve Bayburt beyler kardeş olup Ahmed Yesevî neslinden Horasanlı Didiği Sultan bu iki beyi Horasan'dan Rum'a (Anadolu) göndermiştir. Alâeddin Bey devrinden itibaren de Turgutoğlu ve Bayburtoğlu adları geçmeye başlar.

1386'da Konya önlerinde Karamanlılar ile Osmanlılar arasında yapılan ilk savaşta Turgutlular, Karaman ordusunun sol kolunda yer aldı. Şikârî'ye göre savaşta Turgutlular'ın başında Ali Bey bulunuyordu. Bu sırada Turgutlular'dan kalabalık bir topluluk Akşehir yöresinde oturmaktaydı. Reisleri Hızır ve İbrâhim beylerin idaresinde olan Turgutlular, Timur'a baş eğmeyerek bir dağa sığındılarsa da üzerlerine gönderilen kuvvetler tarafından mağlûp edildiler; malları yağmalandı, kadın ve çocuklarından birçoğu esir alındı. Timur'un Anadolu'nun orta bölgesinde yaşayan Kara Tatarlar'ın önemli bir bölümünü Türkistan'a götürmesi üzerine boş kalan

geniş sahalara yerleşen Türkmenler arasında Turgutlular da vardı. Bunlardan yeni obalar ovaya indiler ve Akşehir'in doğusundaki bozkır kesimini yurt edindiler. Karamanoğlu II. Mehmed ve II. İbrâhim beyler zamanında Turgutlular'dan Pîr Hüseyin Bey ile oğlu Ahmed Bey ve Hasan Bey'in adlarına rastlanır. Pîr Hüseyin Bey yaptırdığı eserlerle tanınmış olup İbrâhim Bey devrinde beylerbeyi ve Karaman ordusunun başkumandanıydı. Türbe kitâbesinde (ö. 1432'den sonra) babasının Emîr Şah Bey, dedesinin Turgut Bey olduğu bildirilir.

II. Murad'ın "Düzmece" denilen amcası Mustafa ile uğraştığı sırada Hamîd-ili valisi bulunan kardeşi Küçük Mustafa da lalası Şarabdâr İlyas Bey'in teşvikiyle isyan edince (826/1423) Bursa üzerine yürüyen Küçük Mustafa'nın ordusunda Turgutlular da yer aldı. 846'da (1442) Osmanlılar Macarlar'la savaş halindeyken İbrâhim Bey, damadı Turgutoğlu Hasan Bey kumandasında önemli bir Karaman ordusunu yağma için Osmanlı ülkesine gönderdi. Karaman kuvvetleri Bolvadin, Beypazarı, Seyyid Gazi yörelerinde geniş ölçüde talan ve tahriplerde bulundu. Bunu haber alan II. Murad'ın karşı harekâtı ve Karaman bölgesini tahrip etmesi üzerine İbrâhim Bey, Taş-ili'ne kaçtı ve oradan elçi göndererek barış istedi. Karaman elçisi II. Murad'a

İbrâhim Bey'in Turgutoğulları'nın teşviklerine kapıldığını söylemişti. Yapılan anlaşma gereği İbrâhim Bey, Osmanlı ordusuna yardımcı kuvvetler gönderdi. II. Kosova Savaşı sırasında yolladığı Akçayluoğlu kumandasındaki askerî birliklerin önemli bir kısmı Turgutlular'dan meydana geliyordu. Hatta bunlar kılık kıyafetlerinin düzensizliği, perişan görünüşleri dolayısıyla alay konusu olmuşlardı.

Fâtih Sultan Mehmed'in Karaman ülkesine yönelik askerî harekâtı sırasında Turgutlular'ın yurtları da tahrip edildi (872/1468); beyleri Tarsus'a kaçtı. Bu zatın Ömer Bey olması muhtemeldir. Karamanoğlu Kasım Bey'in beylerbeyi durumundaki Ömer Bey, Osmanlılar'a karşı çetin bir mukavemet gösterdi. 875'te (1471) vefatı üzerine yeri Adalıoğulları'ndan Paşa Bey'e verildi. Karaman ilinin fethedilmesiyle Akkoyunlular'a sığınan Kasım Bey, Fâtih Sultan Mehmed'in ölümünden sonra Bayezid ile Cem Sultan arasında saltanat mücadelesinin çıkmasını fırsat bilerek İç İl'e geldi; buradaki Turgut, Varsak ve diğer oymaklar tarafından sevinçle karşılandı.

Kasım Bey, II. Bayezid ile anlaşarak İç İl'de beylik yaptı. 888'de (1483) ölümünün ardından annesi Karaman hânedanından olan Turgutoğlu Mahmud Bey'in aynı mevkiye geçirilmesi II. Bayezid'den rica edildiyse de padişah bunu kabul etmedi. Mahmud Bey, Osmanlı-Memlük savaşı esnasında Memlükler'i tuttuğundan üzerine kuvvet gönderilince (1487) Turgutoğlu ailesi mensupları ile birlikte Halep'e kaçtı. 906 (1500) yılında bir tahrir görevlisi Karaman ilindeki timarları bir misli arttırınca Osmanlılar'dan yüz çeviren Karaman sipahileriyle Turgut ve Varsak oymakları İran'da bulunan Karamanoğlu Mustafa'yı çağırıp hükümdar ilân ettiler. Fakat ertesi yıl Sadrazam Mesih Paşa kalabalık bir askerle Karaman iline gelip Mustafa'yı Memlükler'e sığınmaya mecbur bıraktı.

Turgutlular, Karaman ilinin Osmanlılar'ın eline geçmesine rağmen siyasî bir kuvvet olarak varlıklarını sürdürdüler. II. Bayezid'in oğullarının babalarının tahtını ele geçirmek için giriştikleri mücadele esnasında Turgutlular, Karaman ilindeki diğer oymak beyleri gibi (Yapaoğlu, Gebelioğlu, Tatar beylerinden Ali Bey ve diğerleri) Şehzade Ahmed'in en güvendiği taraftarları arasında yer aldı. Bu tarihte Turgutlular'ın en büyük beyleri Mûsâ, Mahmud ve Mehmed beylerdi. Kanûnî Sultan Süleyman'ın oğullarından Şehzade Bayezid babasından sonra hükümdar olabilmek için 1559'da isyan hareketine giriştiğinde ordusunda Turgutlular da vardı. Muhtemelen bunların başında Turgut oğlu Pîr Hüseyin Bey bulunuyordu. Şehzade Bayezid başarı gösteremeyerek 12.000 kişilik ordusuyla İran'a kaçtı. 976'da (1568-69) Turgutlu Pîr Hüseyin Bey'in oğlunun adı Ilgın kazasında on beş bezirgânın öldürülmesi, mallarının gasbedilmesiyle ilgili bir hükümde geçer.

Safevî Devleti'nin kuruluşu ve gelişmesine dair müellifi meçhul bir kaynakta 906'da (1500-1501) Erzincan'da Safevî şeyhi İsmâil'in huzuruna gelenler arasında Karamanlı müridlerin de bulunduğu bildirilmektedir. İsmâil, şah olduktan sonra 918'de (1512) Turgutoğulları'ndan Mûsâ Bey'e gönderdiği Türkçe bir mektupta Karamanlı Ahmed Ağa'nın isteğiyle hareket olunmasını ve onunla söz birliği edilerek vuku bulan hadiselerin bildirilmesini yazmıştı. Şah İsmâil'in ölümünden beş yıl sonra (935/1528-29) Tahmasb'ın emîrleri arasında Turgutoğlu Hasan Sultan'ın adına rastlanır. Hasan Sultan, Tahmasb'ın Horasan seferine katıldı. Hasan Sultan'dan başka yine aynı aileden Kasım Ali Bey de adı geçen hükümdarın

hizmetinde bulunuyordu. Şehzade Bayezid'in emîrlerinden Pîr Hüseyin Bey şehzadeyle İran'a gitti ve orada kaldı. Safevî hizmetinde bunlardan başka Turgutlu beylerine rastlanmaz.

Turgutlular'ın İç İl'deki eski yurtları kaynaklarda Turgut ili adıyla anılır. XVI. yüzyılda Taşlık Silifke'de Turudlu adlı oymak yaşamaktaydı. Bu adın Turgutlu'nun "g" harfinin düşmesiyle aldığı şekil olduğundan şüphe yoktur. Böylece Turudlular, Turgutlular'ın İç İl'de kalmış bir kolu, onların oturdukları yer de Turgut-ili olabilir. Turgutlular'ın ova bölgesindeki yurtları da Turgut adını taşır. Bu yörenin Akşehir gölünün kuzeyinden başlayıp Lârende'nin (Karaman) batısındaki şimdi Kâzımkarabekir denilen (Kasaba/Gaferiyat/Mahmudlar) kasabaya ve yöreye kadar uzandığı görülür. Turgut'un idarî merkezi de Akşehir gölünün doğusunda aynı adı taşıyan köydür. Bayburt ise II. Bayezid ve Yavuz Sultan Selim devirlerinde Turgut'a bağlı bir nahiye idi. Kanûnî Sultan Süleyman döneminde burası bir kaza haline getirildi. Bayburt'un Ereğli'nin güneyinde ve Karaman'ın doğusundaki topraklardan meydana geldiği anlaşılmaktadır. XVI. yüzyılda Turgut'ta yaşayan Atçeken oymakları şunlardır: Çepni, Alayuntlu, Yamanlu, Erdoğdulu (Erdoğdu Bey Turgutlu'dan), Varsaklar, Pîrî Bey nökerleri, Mahmudlar, Toy Dündarlu vb. Turgut ilinde timar sistemine bağlı oymaklar da vardı. Bunların başında büyük Yapalu oymağı geliyordu. Yavuz Sultan Selim devrinde Turgut'un hâne nüfusunun 2888, vergi nüfusunun 4462 kişi olduğu tesbit edilmektedir. 1000 (1591-92) yılında Turgut kazasında oymak, köy, mahalle ve ekinliğin sayısı elli dört olup 78.000 akçe at vergisi ödenmekteydi.

Turgutoğulları Konya bölgesinde sosyal eserler meydana getirmişlerdir. Bilhassa Turgut Bey'in torunu ve Emîr Şah Bey'in oğlu Pîr Hüseyin Bey çok eser yaptırmıştır. Konya'nın Sarayönü kazasında bir cami (810/1407-1408), Ilgın'da bir cami (826/1423), Konya'da Kalenderler için zâviye (832/1429), yine aynı şehirde kendisi için bir türbe (835/1431) inşa ettirmiştir. Bunlardan başka Konya'da dârülhuffâz, mescid ve mektep yaptırdığı, Ilgın'a bağlı Mahmudhisar köyündeki Didiği Sultan Zâviyesi'ne gelir tahsis ettiği bilinmektedir. Yine Turgutoğulları'ndan Ömer Bey'in Kadınhanı'nda bir zâviyesi vardı.

BİBLİYOGRAFYA

Âşıkpaşazâde, Târih (Atsız), s. 160, 183, 186, 215, 216; Neşrî, Cihannümâ (Unat), I, 218, 222, 318; II, 568, 642, 660, 782; İbn Kemal, Tevârîh-i Âl-i Osmân, VII, 275, 303, 307; a.e., Millet Ktp., Ali Emîrî, nr. 32, VIII, vr. 23b, 24a, 40a-b, 49b; Hoca Sâdeddin, Tâcü't-tevârîh, İstanbul 1279-80, I, 315, 370, 511; II, 16, 41, 53-54, 56-57; Şikârî, Karaman Oğulları Tarihi, s. 42; Feridun Nâfiz Uzluk, Fatih Devrinde Karaman Eyâleti Vakıfları Fihristi, Ankara 1958, s. 20, 21, 23; Faruk Sümer, Safevî Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü, Ankara 1992, s. 51-52; a.mlf., "Turgut Oğulları", İA, XII/2, s. 120-122; Zeki Oral, "Turgut Oğulları, Eserleri-Vakfiyeleri", VD, III (1956), s. 32-64.

Faruk Sümer

TURHAN, Mümtaz

(1908-1969)

Son dönem Türk fikir adamı ve sosyal bilimci.

Erzurum'da doğdu. Sekiz yaşında iken ailesi Rus işgali yüzünden Kayseri'ye göç etti. İlk ve ortaokulu Kayseri'de, lise öğrenimini Bursa'da başlayıp Ankara'da tamamladıktan sonra İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'ne girdi. Maarif Vekâleti'nin açtığı imtihanı kazanarak 1928'de psikoloji öğrenimi için Almanya'ya gitti; Berlin ve Frankfurt üniversitelerini bitirdi. 1935 yılı sonunda Türkiye'ye döndü ve Edebiyat Fakültesi Deneysel Psikoloji Kürsüsü'nde doktor asistan olarak göreve başladı. Yüz ifadelerinin yorumlanmasına ilişkin deneysel araştırmasıyla

1939'da doçentliğe yükseldi. Yapısal bütünlüğün algıyı ve zihinsel kavrayışı belirlediğini ileri süren Gestalt teorisi Turhan'ın teorik yaklaşımında etkili oldu. Buna göre bir öğenin hangi bütünsel yapı içinde yer aldığı, o öğeye dikkat edilip edilmeyeceğini ya da onun algılanma biçimini etkiliyordu. Almanya'da iken Gestalt psikolojisinin kurucusu Max Wertheimer'den öğrenim gören Turhan, Gestalt teorisinden hareket edip yüz ifadelerinin yorumlanmasında belirli bir heyecan ifadesini algılamanın o ifadenin nasıl bir psikolojik ortamda gözlendiğine bağlı olarak değiştiğini ortaya koydu. Meselâ bir korku ifadesinin, eğer ortamdaki hâkim heyecan keder ise gözlemci tarafından kederden ayrı bir heyecan ifadesi şeklinde algılanması ihtimali düşüktü. 1944-1948 arasında Cambridge Üniversitesi'nde yaptığı, kültür değişmeleriyle ilgili araştırmanın hareket noktası Erzurum köylerinde 1936-1942 yıllarında yaz tatillerinde yaptığı gözlemlerdir. Kültür Değişmeleri: Sosyal Psikoloji Bakımından Bir Tetkik adlı bu kitapta Mümtaz Turhan kendi alan çalışmalarını, kültür antropolojisi literatüründeki sonuçları, Lâle Devri'nden Meşrutiyet döneminin sonuna kadar büyük şehirlerde meydana gelen değişmelere ilişkin verileri göz önünde tutarak kültür değişmelerinin psikolojik analizini yaptı ve kültür değişmelerini etkileyen faktörleri belirledi. Özellikle anlama faktörü

üzerinde durup serbest ve mecburi kültür değişmelerinin değişen toplumun istikrarı açısından farkını ortaya koydu. 1949-1951 yılları arasında Birleşmiş Milletler Sosyal Komisyonu'nda Türkiye temsilcisi olarak görev yapan Mümtaz Turhan 1950'de profesörlüğe yükseltildi. Deneysel Psikoloji Kürsüsü'nün başında bulunan Wilhelm Peters'in 1952'de ayrılmasından sonra kürsü başkanı oldu. E. P. Hollander, W. R. Miles ve H. Reed'i birbiri arkasından kürsüye getirerek buranın bilimsel niteliğini güçlendirdi. Edebiyat Fakültesi'nde 1960 yılında Sosyal Antropoloji Kürsüsü'nün kurulmasını ve Amerika Birleşik Devletleri'nden getirttiği C. W. M. Hart'ın başkanlığına tayin edilmesini sağladı. Üniversitedeki görevi yanında Türk Psikoloji Cemiyeti, Pedagoji Cemiyeti, Sosyoloji Cemiyeti, Muallimler Birliği, Türk Ocağı ve Türkiye Turist Cemiyeti'nin üyesi olan Turhan 1 Ocak 1969'da öldü ve Zincirlikuyu Mezarlığı'na defnedildi.

Mümtaz Turhan, XVIII. yüzyılın başlarından itibaren toplumsal yapısı ve kültürü Batı medeniyetine yönelip değişen Türkiye'de kültür değişmeleri problemini sosyal psikoloji açısından inceleyen ilk bilim adamıdır. Bu alandaki öncü araştırmasıyla "kültür değişmeleri" sözünü problemin kavramsal adı olarak Türk diline katmıştır. Turhan'ın Türk düşünce hayatına yaptığı etkinin özgünlüğü onun üç boyutlu düşünce oluşumundan ileri gelir. Birincisi, Berlin Üniversitesi Psikoloji Bölümü'nü bitirdikten sonra Frankfurt Üniversitesi'nde deneysel psikoloji doktorası yapması, ikincisi kültür değişmeleri problemini sosyal psikoloji açısından incelemesi ve Cambridge Üniversitesi'nden ikinci bir doktora derecesi alması, üçüncüsü de Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşundan sonra Batılılaşma süreci içinde modernleşme ve ekonomik kalkınma meseleleri üzerinde kafa yoran bir düşünür olmasıdır. Deneysel psikolojinin kazandırdığı bilimsel muhakeme, sosyal psikolojinin ve kültür antropolojisinin inceleme teknikleri ve Türkiye'nin bilime dayanan bir sosyal yapıya kavuşması meselesine duyduğu ilgi onun zihin yönelişini biçimlendirmiştir. Mümtaz Turhan Cumhuriyet'in kurulduğu 1923 yılında on beş yaşındaydı. İstiklâl Savaşı'na katılamayacak kadar küçüktü, fakat Anadolu'nun bağrında düşman çizmesi görmenin ne olduğunu bilecek yaştaydı. Bu sebeple kişiliği vatan sevgisine ve bağımsızlığa inançla şekillenmiştir. Avrupa'daki öğrenim yıllarında bilimin sosyal işlevini kavramış, bilim zihniyetinin Avrupa toplumlarının sosyal yapısını rasyonel, verimli ve etkin işleyişine kavuşturduğu kanısına varmıştır. Yüzeysel bakanların Avrupa'da görüp

hayranlık duyduğu her şey onun gözünde bilimin toplum yaşayışını etkilemesinin sonucudur. Turhan, millet oluşumunu güçlendirici kurumları kurma ve ekonomik kalkınmayı sağlama çabalarının başarıya ulaşabilmesi için bilime dayanmanın gerekliliğini vurgulamıştır.

1960'tan sonra sağ-sol çatışmalarının şiddetlendiği yıllarda ülkenin geleceğine ilişkin kaygıları onu belki de hiç yapmak istemeyeceği bir işe, gündelik siyasete ışık tutmaya yöneltmiştir. Bilimsel yaklaşımı ön plana çıkaran bir etki odağı oluşturma gayretiyle Tarık Buğra ile birlikte çıkardığı Yol dergisinde yazılar yazdığı gibi "Yol'un Görüşü" başlığı altında başmakalelerden birçoğunu kaleme almıştır. Bununla birlikte öğretim faaliyetlerinde ve bölüm elemanlarıyla ilişkilerinde bilimin dışına çıkmamıştır. Karakteri bilim zihniyetiyle yoğurulduğu için bilim ahlâkının vazgeçilmezliğine inanıyordu. Çünkü bilim zihniyeti onda sadece akademik çalışma sırasında başvurulan bir metot değil hadiselere ve meselelere bakışını belirleyen bir kafa yapısı idi. Bilime ve sistemli araştırmalara dayanmayan genel sözlerle ve muhakemeden yoksun duygusallıkla ileri sürülen düşüncelere tahammülü yoktu. Bir doktrine bağlanmanın entelektüelliğin şartıymış gibi görüldüğü bir dönemde fikirlerine karşı çıkanlarla konuşma zemini bulamamış, onun objektif ve soğuk kanlı rasyonel düşünce biçimi kendisini ideolojik yaklaşımla desteklemek isteyenlere yabancı kalmıştır. Toplumsal yapıyı, bilime dayanarak rasyonel işleyişe ve bütün milletin kalkınmasına imkân verecek etkinliğe kavuşturmayı hedefliyordu. Turhan'a göre bilim ve yurt severlik arasında bir karşıtlık ya da uzaklık yoktur. Hatta bilimsiz vatan severliğin bir anlamı kalmamıştır. Millet dergisinin Ocak 1943 sayısında çıkan "Niçin Milliyetçiyiz?" başlıklı yazısına şu yalın cümleyle başlar: "Bizim milliyetçiliğimiz mensup olduğumuz millete bağlılığı, sevgiyi ifade eder." Turhan, vatana bağlılık etrafında birleştirici bir duygu ve iradeden ibaret olan milliyetçiliğin hedefi olarak Türk milletinin en ileri medeniyete sahip tam bir millet haline gelmesini göstermiştir.

Mümtaz Turhan bütünselci yaklaşımını kültür değişmeleri probleminin çözümlenmesinde de kullanmış, başka bir kültürden alınan kültür öğesinin çoğu zaman alıcı kültürde aynı işlevi görmediğini vurgulamıştır. Alınan kültür öğesi alıcı kültürün diğer öğeleriyle ilişki içinde verici kültürdeki biçimini değiştiriyor ya da başka bir işlev kazanıyordu. Her kültürde

değişmeye direnen sert noktalar bulunduğuna, çok defa sert noktaların kültürde en önemli öğeler olmaktan ziyade sembolik anlam taşıyan hassas noktalar olduğuna işaret etmiş, kültürün bütünsel yapısı değişmeden yeni kültür öğelerini parça parça eski kültüre eklemenin hayal kırıklığı yarattığını göstermiştir. Eski yapı yeni kültür

öğelerini kendine uyduruyor, bu sebeple bireylerin zihniyeti ve toplumun işleyişi aynı kalıyordu. Turhan'ın analizine göre bu hayal kırıklığının doğurduğu aşağılık duygusu kültürün kendini savunma ve seçici olma gücünü kaybetmesine, değişmelerin rastgele yapılmasına, kültür öğeleri arasında ortaya çıkan tutarsızlıkların toplumsal işleyişi bozmasına yol açıyordu.

Avrupa'ya yönelişte ve Türkiye'nin değişmesinde bilimi kavramadan ve bilime toplumsal işlevini kazandırmadan bir yere varılamayacağını vurgulayan Mümtaz Turhan, bu görüşüyle Avrupa kavramını kendinden önce Avrupa'yı görüp etkilenen bütün siyaset ve fikir adamlarından farklı bir ağırlık noktasına oturtmuştur. Modernleşmede bilimin yanında hukuk ve demokratik hürriyeti önemli görmüş, Türk düşünce hayatının ve ülke yönetiminin dikkatini bu noktaya ısrarla çekmeye çalışmış, bu çabasının mantık temelini açıklamıştır. Hem bilimsel araştırmacıların hem de bilim zihniyetli uzman meslek adamlarının ve uygulamacıların yetişmesine imkân sağlamak için eğitimde köklü bir değişimi gerekli görmüş, bu işin uzun vadeli olduğunu belirtmiştir. Değişimin önce üniversite düzeyinde öğretim ve araştırmanın niteliğini yükseltme noktasından başlanması gerektiğini ileri sürmüştür. Öğretmenler de üniversitelerde yetişeceğine göre ilk ve orta öğretimin kalitesi üniversitenin kalitesine bağlıdır. Ayrıca kaliteli üniversitelerde yetişecek uzman meslek adamları ve uygulamacılar, araştırmacı bilim adamlarının verileri ışığında toplum hayatının etkinliğini ve ekonomik verimliliğini yükseltecek, sonuçta artan malî güç ilk ve orta öğretime daha büyük yatırımlar yapmayı kolaylaştıracaktır. Bu sebeple ilk şart olarak yurt dışına sistemli biçimde her öğrenim dalında yoğun sayıda öğrenci gönderilmesini ve onların dönüşlerinde etkinlikle çalışacakları araştırma enstitülerinin yabancı uzmanlar yönetiminde kurulmasını önermiştir. Osmanlı Devleti'nin Avrupa'da modern çağı başlatan yeni bilim zihniyetini kavrayamadığını ve zamanında bu gelişme yoluna giremediği için geri kaldığını, dolayısıyla güçsüzleştiği ve sonuçta ortadan kalktığını

söylemiştir. Türk milletinin kendini yeniden inşa etmek zorunda kaldığını belirtmiş ve birleştirici bir millet sevgisiyle bilime dayanmanın tek çare olduğunu ifade etmiştir. Mümtaz Turhan iki bakımdan Ziya Gökalp çizgisinin devamıdır. Birincisi, bilime dayanarak toplum kurumlarının değişen ihtiyaçlara cevap verecek şekilde yenileştirilmesi, ikincisi aydın ve halk bütünlüğünün sağlanması, modern millet yapısının bir gereği olarak bütün milleti birleştirecek bir millî kültürün oluşturulmasıdır. Ölümünün otuzuncu yılında Ziya Gökalp hakkında Türk Yurdu dergisinde çıkan yazısında (Kasım 1954) Turhan, Ziya Gökalp'in bıraktığı yerden devam etmenin idraki içinde, "Millî oluşun tarihî seyrini çizen hadiseleri birbirine bağlamak zaruretini duyan bir ilim adamı için Ziya Gökalp'siz bugünkü Türkiye'yi düşünmek çok güçleşir" demiştir.

Mümtaz Turhan'ın şahsiyetinde bir mimari eserin hayranlık uyandıran sağlam yapısı ve estetik âhengi vardı. Hassas bir gözlemci olduğu halde kısa süreli izlenimlerine göre hareket etmezdi. Davranışların ortaya çıktığı şartları ve zaman boyutundaki gelişmesini dikkate alır, böylece kanaatlerini kontrol ederdi. Sıradan insanları şiddetli tepkilere sevkedebilecek durumlarda tepkisini hissî bir üslûpla değil karşısındakinin aklını kullanarak anlayabileceği ve kabul edebileceği biçimde dile getirirdi. Başkalarının hata ve kusurlarını bazan zarafetle birleşen tatlı bir babacanlıkla, bazan da üzüntü çizgisi taşıyan sabır ve anlayış dolu bir sessizlikle karşılardı. Mütevazi ve kibardı. Tevazuu gerçekten büyük bir insanın tabiiliğinden ve sadeliğinden ibaretti. Kibarlığı yapmacıktan uzak, hassas, iyi kalpli ve mert bir insanın düşünceliliği olarak kendini belli ediyordu. Bencillikten arınmış, olgun bir ağır başlılıklı kendi iç dünyasını kolayca açmayan, fakat başkalarınınkine de karışmamaya özen gösteren bir şahsiyete sahipti. Fikirlerini söylerken ses tonundan düşünmeye devam ettiği anlaşılır ve insan farkına varmadan onunla birlikte düşünmeye başlardı. Yanındakilere, yetiştirmekte olduğu gençlere ne vatan millet sevgisinden ne ahlâktan ne de bilim zihniyetinden söz etmiş, tutum ve davranışlarıyla, düşünce biçimiyle, eserleriyle örnek olmaya çalışmıştır.

Eserleri: Yüz İfadelerinin Tefsiri Hakkında Tecrübî Bir Tetkik (İstanbul 1941), Kültür Değişmeleri (İstanbul 1951), Maarifimizin Ana Davaları ve Bazı Hal Çareleri (İstanbul 1954), Garplılaşmanın Neresindeyiz? (İstanbul 1958, 1980), Toprak Reformu ve Köy Kalkınması (İstanbul 1964), Atatürk

İlkeleri ve Kalkınma (İstanbul 1965), Üniversite Problemi (İstanbul 1967). Ayrıca E. Kretchmer'den Beden Yapısı ve Karakter (İstanbul 1942), W. Peters'ten Ergenlik ve Delikanlılık Çağı (İstanbul 1944), D. Krech ve R. S. Crutchfield'den Cemiyet İçinde Fert (I-II, İstanbul 1970) adıyla çeviriler yapmıştır. Psychologische Forschung, Psychologische Beitraege, Tecrübî Psikoloji Çalışmaları, Sosyoloji Dergisi gibi yayınlarda deneysel psikoloji, sosyal psikoloji ve kültür değişmelerine ilişkin makaleler yayımlamış, Millet, Kültür Haftası, Bilgi, İstanbul, Sebîlürreşâd ve Türk Yurdu dergilerinde eğitim, sosyal hayat, fikir ve sanat meseleleriyle, kültür ve medeniyetle ilgili yazılar yazmıştır (makalelerinin listesi için bk. Korkmaz, I, 737-738; Küçük, s. 137-147). Bilim zihniyetini tanıtmak, entelektüel ve sosyal meselelerin incelenmesine bilimin objektif yaklaşımını getirmek amacıyla kendisinin 1957'de çıkarmaya başladığı Ölçü dergisi ancak dört sayı yayımlanabilmiş, dergilerdeki yazılarından bir kısmı kitaplarının bazı bölümlerini oluşturmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Hilmi Ziya Ülken, Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi, Konya 1966, II, 761-765; Hasan Küçük, Türk Milliyetçiliğinin Büyük Önderlerinden Prof. Dr. Mümtaz Turhan, İstanbul 1977; Yılmaz Özakpınar, Kültür ve Medeniyet Üzerine Denemeler, İstanbul 1998, s. 12-38; a.mlf., Kültür Değişmeleri ve Batılılaşma Meselesi, Ankara 1999, tür.yer.; a.mlf., Mümtaz Turhan, Ankara 2002; Murat Yılmaz, "Mümtaz Turhan", Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce V: Muhafazakârlık (haz. Ahmet Çiğdem), İstanbul 2003, s. 192-203; Abdullah Korkmaz, "Mümtaz Turhan", Türkiye'de Sosyoloji: İsimler-Eserler (haz. M. Çağatay Özdemir), Ankara 2008, I, 703-738; Ülker Akkutay, "Mümtaz Turhan'ın Maarif Konusundaki Görüşleri", DTCFD, Atatürk'ün 100. Doğum Yılına Armağan sayısı (1982), s. 17-52; Süleyman Büyükkarcı, "Prof. Dr. Mümtaz Turhan'ın 'Garplılaşmanın Neresindeyiz' Adlı Eseri Üzerine Bir İnceleme", SÜ Eğitim Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi, 25. Yıl özel sayısı (Konya 2000), s. 15-29; Ayşe Azman, "Niyazi Berkes-Mümtaz Turhan: Türk Modernleşmesine İki Bakış", Sosyoloji Araştırmaları Dergisi, IV/1, Ankara 2001, s. 29-46.

Yılmaz Özakpınar

TURHAN SULTAN

(ö. 1094/1683)

IV. Mehmed'in annesi vâlide sultan.

Rus asıllı olup 1627'de doğduğu ve on iki yaşında Kırım Tatarları'na esir düşerek Kör Süleyman Paşa tarafından Kösem Sultan'a hediye edildiği söylenir. Hatice Turhan ismini kendisine Kösem Sultan'ın verdiği ileri sürülmüşse de Osmanlı tarihçisi Uşşâkīzâde İbrâhim duyumlarına dayanarak Turhan (Tarhan) ismini önce, Hatice ismini sonra aldığını yazmıştır (Zeyl-i Şekāik, s. 612). Kaynaklarda adı Turhan Hatice, yeni araştırmalarda Hatice Turhan şeklinde

geçer. Haremde yetişen ve Sultan İbrâhim'e sunulan ilk câriye olan Turhan Sultan, on beş yaşlarında 2 Ocak 1642'de IV. Mehmed'i dünyaya getirince haseki sultan unvanını aldı. Şehzadenin doğumu Osmanlı sülâlesinin kesilme tehlikesini ortadan kaldırdığı için büyük coşkuyla kutlandı. Sarayda eğitimiyle özel olarak I. Ahmed'in kızı Âtike Sultan görevlendirildi. Haseki sultanlık dönemi parlak geçmedi; oğlu IV. Mehmed'in tahta çıkışıyla (18 Receb 1058/8 Ağustos 1648) vâlide sultan oldu ve bu unvanı ölümüne kadar otuz beş yıl taşıdı.

Turhan Sultan'ın Osmanlı Devleti'nin oldukça sıkıntılı bir döneminde başlayan vâlide sultanlığının ilk sekiz yılı içeride ve dışarıda büyük çalkantılarla geçti. Bu dönemin ilk üç yılında, IV. Murad ve Sultan İbrâhim'in anneleri sıfatıyla yirmi beş yıldan beri vâlide sultan olan Kösem Sultan'ın nüfuzu karşısında geri planda kaldı. Aslında IV. Mehmed'in cülûsuyla birlikte Eski Saray'a gitmesi gerekirken kendisini destekleyen devlet adamlarının uygun görmesiyle babaanne olarak çocuk padişaha nâibelik yapmak üzere sarayda kaldığı için Kösem Sultan "büyük/kebîr/koca vâlide", Turhan Sultan "küçük vâlide/vâlide-i sagīr" diye anıldı. Bu yıllarda Harem Dairesi âmirliği de Kösem Sultan'ın elindeydi. Kösem Sultan'ın maaşı yevmiye 3000, Turhan Sultan'ın 2000 akçe idi.

Kösem Sultan'ın Yeniçeri Ocağı ağaları ile iş birliği içerisinde bulunduğu büyük vâlidelik döneminde söz konusu ağalar yönetime hâkim oldu. Zamanla küçük vâlidenin etrafında da eski başlala Süleyman Ağa, padişah hocası Reyhan Ağa ve musâhib İsmâil Ağa gibi önde gelenlerden oluşan bir taraftar grubu ortaya çıktı. Böylece taraflar arasında nüfuz mücadelesi başladı. IV. Mehmed döneminin dördüncü vezîriâzamı Siyavuş Paşa devrinde vezîriâzamın ocak ağalarının tahakkümüne karşı direnmesiyle baş gösteren sıkıntı, Turhan Sultan'ın etrafında toplanmış saray ağaları ile Kösem Sultan'ın iş birliği içerisinde bulunduğu ocak ağalarını karşı karşıya getirdi. Ocak ağaları, Kösem Sultan'ın tahrikiyle Turhan Sultan taraftarı bazı ağaları bertaraf etmek üzere harekete geçti. Bu durum, sarayın Harem ve Enderun mensuplarında Kösem Sultan'a karşı büyük bir infiale yol açtı. IV. Mehmed'in büyük vâlide tarafından zehirletilerek Şehzade Süleyman'ın (II.) tahta geçirilmek istendiği haberi, Kösem Sultan'ın câriyelerinden olup iki vâlide ile temasta bulunan Melekî Kalfa tarafından Turhan Sultan'a bildirilince ortalık iyice karıştı. Turhan Sultan yanlısı on dört ağanın onayı ile Kösem Sultan'ın katli kararlaştırıldı. Lala Süleyman Ağa'nın (Lala Süleyman Ağa, bazı araştırmalarda 1704'te Dârüssaâde ağalığına getirilen Uzun Süleyman Ağa ile karıştırılmıştır; Ahmed Resmî, s. 55-56, 62-63) girişimleriyle Kösem Sultan'ın hayatına son verildi (16-17 Ramazan 1061/2-3 Eylül 1651), taraftarı olan ağalar da katledildi. Böylece Turhan Sultan sarayda bütün yetkileri kendi eline aldı. Fakat ilk beş yılında önemli olayların patlak vermesi (Çınar Vak'ası), Venedikliler karşısındaki yenilgiler (Bozcaada ve Limni'nin düşüşü) onu zor durumda bıraktı.

Mimar Kasım Ağa'nın vezîriâzamlığa uygun gördüğü hemşehrisi Köprülü Mehmed Paşa'nın adı gizlice Turhan Sultan'a bildirildi. Onun mevcut sorunların üstesinden gelmeye gücü yeteceği, vezîriâzamlığa lâyık olduğu yolundaki tavsiyeler üzerine Turhan Sultan bu tayini uygun gördü. Saraya getirilen Mehmed Paşa ile görüştü ve onun ileri sürdüğü dört şartı (1. Telhisleriyle bildirdiği meselelere karşı çıkılmayarak icraya konulmasının temini; 2. En faydalı olan ricâli istihdam edebilmek için tevcihat hususunda asla ricada bulunulmaması; 3. Vüzerâ veya vükelâdan birine teveccüh gösterilerek kendi salâhiyet alanına dahil ettirilmemesi, 4. Kendisi hakkında konuşmak isteyecek garazkâr kimselere fırsat verilmemesi) "Vallāhü'l-azîm bu ricalarına müsaade olunur" diyerek kabul etti (Naîmâ, IV, 1701).

1657 sonbaharından itibaren IV. Mehmed'in seferler dolayısıyla Edirne'de uzun süreli ikametleri sırasında Turhan Sultan da onun yanında bulundu. Padişahın kısa süreli Edirne'den ayrılışlarında gözetimi için çoğunlukla vezirlerden biri görevlendirildi. Oğlunun uzun süreli seferde bulunduğu esnada zaman zaman İstanbul'a gitti. Edirne'ye gidiş dönüşlerin başlamasından birkaç yıl sonra 1072'de (1661-62) saray içinde oğlu adına bir daire (Avcı Sultan Mehmed Han Dairesi/Dolmabahçe Kasrı) yaptırdığı bilinmektedir. Turhan Sultan, Lehistan seferi için 8 Safer 1083'te (5 Haziran 1672) törenle Edirne'den çıkıp Kamaniçe yönünde hareket eden oğluyla birlikte Babadağı'na kadar gitti. Ordu seferden dönünceye kadar burada kalmaya karar verdi ve kubbe vezirlerinden İbrâhim Paşa muhafazasıyla görevlendirildi. Bu sırada sekiz yaşında bulunan torunu Şehzade Mustafa da onun yanındaydı. Ancak Babadağı'ndaki ikameti ordunun dönüşüne kadar sürmedi. Ordu sefer dönüşü Edirne'ye vardığında Turhan Sultan İstanbul'da idi. Padişah bir hafta geçmeden musâhib ikinci vezir Mustafa Paşa'yı annesini getirmek üzere İstanbul'a gönderdi.

Turhan Sultan, Köprülü Mehmed Paşa'nın vezîriâzamlığından sonra giderek devlet işlerinden uzaklaştı. 1656'dan itibaren vefatına kadar yirmi yedi yıl nisbeten sakin geçti. Turhan Sultan'dan Köprülü Mehmed Paşa'yı vezîriâzamlığa getirmesindeki rolü dolayısıyla övgüyle söz edilmiştir. Köprülü'nün damadı Merzifonlu Kara Mustafa Paşa'nın Yanıkkale seferinin yönünü Viyana'ya çevirmesiyle başlayan sıkıntılı dönemi ise görmedi. Ordunun Viyana'ya yaklaştığı ve oğlunun Belgrad'da bulunduğu sırada 10 Receb 1094 (5 Temmuz 1683) tarihinde Edirne'de vefat etti (vefat tarihi bazı kaynaklarda 10-11 Şâban diye verilmiştir; bu muhtemelen Silâhdar

Tarihi'ndeki "mâh-ı mezbûr" ifadesinden kaynaklanmıştır). Cenazesi ertesi günü kethüdâsı Hüseyin Ağa kontrolünde İstanbul'a gönderildi, perşembe günü ikindi vakti Yalı Köşkü'ne getirildi. Kaymakam ve ulemâ tarafından karşılanarak aynı gün (12 Receb 1094/7 Temmuz 1683) Eminönü'nde kendi yaptırdığı Yenicami yanındaki türbeye defnedildi.

Kaynaklarda, genellikle devlet işlerinde mutedil bir tavır ve doğru olanı yapma gayreti içerisinde olduğu, kendisine mâkul görünmeyen teklifleri güvendiği devlet adamlarının fikirlerini alarak sonuçlandırdığı üzerinde durulur. Bu arada katil olaylarını kısmen engellediği de belirtilir. Gülnûş

Emetullah Sultan’ın etkisiyle oğulları Mustafa (II.) ve Ahmed’in (III.) doğumundan sonra kardeşleri Süleyman (II.) ile Ahmed’i (II.) boğdurmak isteyen IV. Mehmed’e engel olduğu, aynı şekilde Vezîriâzam Siyavuş Paşa’nın görevden alınmasının ardından katledilmesini, Sabatay Sevi’nin ölümle cezalandırılmasını önlediği bildirilir. Fakat Anadolu kazaskerliği sırasında doğru sözlülüğüyle takdirini kazanmış olan Şeyhülislâm Hocazâde Mesud Efendi’nin o günkü entrika ve rekabet ortamı içerisinde uğradığı suçlamalar (IV. Mehmed’in yerine Şehzade Süleyman’ı geçirme gayreti içerisinde olması) sonucu katli (Osmanlı Devleti’nde görevinden alındıktan sonra katledilen ikinci şeyhülislâmdır) Turhan Sultan’ın bilgisi dahilinde gerçekleşmiştir. Oğlu üzerinde büyük bir nüfuzu vardı. IV. Mehmed’in de annesine çok bağlı olduğu açıktır. Onu karşılayıp uğurlaması, vedalaşması sırasında hüzünlenip ağladığı kaynaklarda belirtilir. Devlet idaresindeki rolü ölümünün ardından söylenen, “Devletin rükn-i a‘zamı gitti” (Silâhdar, II, 116); “Devletin bir rükn-i rekîni ... idiler” (Defterdar Sarı Mehmed Paşa, s. 156) gibi ifadelerde belirtilmiştir. Dine bağlılığı, cömertliği, hayır severliği ve hırslı olmayışı gibi özelliklerinden övgüyle bahsedilmiştir. Turhan Sultan’ın bir de kızının olduğu zikredilir. Yûsuf Ağa adlı bir kardeşinin İstanbul’da yaşadığı bilinmektedir.

Turhan Sultan’ın bilinen ilk hayır eseri 1063’te (1653) Beşiktaş’ta yaptırdığı çeşmesi olup günümüze ulaşmamıştır. Venedikliler’le olan savaş sırasında (1645-1669) duyulan ihtiyaç sonucu Çanakkale Boğazı’nın her iki yakasında Fâtih Sultan Mehmed’in İstanbul’un fethinden sonra inşa ettirdiği iki kalenin (Rumeli tarafında Kilîdü’l-bahir, Anadolu tarafında Kal‘a-yı Sultâniyye) güneyinde birer kale (Rumeli tarafında Seddülbahir, Anadolu tarafında Sultâniye/Kumkale) yaptırmıştır. Her birinde birer cami, sıbyan mektebi, hamam ile ev, dükkân ve çarşılar bulunuyordu. Kaleler padişah tarafından 1659 sonbaharında inşaat devam ederken, 1661 yazında inşaat tamamlanmak üzere iken ve 1665 sonbaharında ziyaret edilmiştir. İkincisinde Turhan Sultan da bulunmuştu. İnşasını III. Murad’ın zevcesi ve III. Mehmed’in annesi Safiye Sultan’ın başlattığı Eminönü’ndeki Yenicami, Turhan Sultan tarafından tamamlatılmıştır. 1598’de başlayıp (Selânikî, II, 733, 761) denize yakınlığı dolayısıyla zor ve masraflı ilerleyen inşaat, III. Mehmed’in 1603’te ölümü ve Safiye Sultan’ın 1605’te Eski Saray’a naklinin ardından yarım kalmıştı. Pencere altına kadar yükselmiş durumdaki bina, elli altı yıllık bir aradan sonra bir cami yaptırmak isteyen

Turhan Sultan tarafından mimarbaşı Mustafa Ağa'nın yönlendirmesiyle bitirilmiş (1074/1663-64), 20 Rebîülâhir 1076'da (30 Ekim 1665) Cuma günü açılışı merasimle yapılmış, inşasına toplam 3080 kese akçe sarfedilmiştir (Abdurrahman Abdi Paşa, s. 214) Yenicami (Vâlide Sultan Camii/Yeni Vâlide Camii) Külliyesi cami, hünkâr kasrı, dârülkurrâ, sıbyan mektebi, sebil, çeşme ve türbe ile Mısır Çarşısı'ndan oluşmaktadır (bk. YENİCAMİ KÜLLİYESİ). Turhan Sultan camiye kitap vakfetme geleneğine uyarak hem Çanakkale Boğazı kıyısında yaptırdığı kaleler içindeki camilere hem de Yenicami'ye kitaplar vakfetmiştir (bk. TURHAN VÂLİDE SULTAN KÜTÜPHANESİ). Ayrıca Kandiye Kalesi'nin alınmasının (1669) ardından kale içerisindeki binaların tamiri Turhan Sultan adına yapılmış, Saint Salvador Manastırı onun adına camiye çevrilmiştir. Kardeşi Yûsuf Ağa adına Rumelikavağı'nda bir cami (Yûsuf Ağa Camii; Ayvansarâyî, II, 144), İstefe'de bir han, Resmo'da bir cami ve mektep inşa ettirmiştir. Diğer bazı vakıflarıyla ilgili vakfiyesi de mevcuttur (27 Receb 1073 [7 Mart 1663] Tarihli Vakfiyesi: Süleymaniye Ktp., Turhan Vâlide Sultan, nr. 150 m.).

BİBLİYOGRAFYA

Turhan Sultan Kütüphanesi Katalogu, Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 2740, vr. 1a-b, 12a; Selânikî, Târih (İpşirli), II, 733, 761; Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi, Ravzatü'l-ebrâr Zeyli (haz. Nevzat Kaya), Ankara 2003, s. 271-272; Mehmed Halîfe, Târîh-i Gılmânî, İstanbul 1340, s. 23, 38, 42-44; Abdurrahman Abdi Paşa, Vekāyi'nâme (haz. Fahri Ç. Derin), İstanbul 2008, tür.yer.; Naîmâ, Târih (haz. Mehmet İpşirli), Ankara 2007, III, 953, 1165, 1324-1352, 1411; IV, 1648-1655, 1697-1701, 1716-1717; Defterdar Sarı Mehmed Paşa, Zübde-i Vekayiât (haz. Abdülkadir Özcan), Ankara 1995, s. 23, 34-35, 72, 82, 156; Silâhdar, Târih, II, 116-117; Uşşâkīzâde İbrâhim, Zeyl-i Şekāik (nşr. H. J. Kissling), Wiesbaden 1965, s. 608, 611-612; Râşid, Târih, I, 415; Îsâzâde Târihi (haz. Ziya Yılmazer), İstanbul 1996, s. 179; Ahmed Resmî, Hamîletü'l-küberâ (haz. Ahmet Nezihi Turan), İstanbul 2000, s. 55-56, 62-63; Devhatü'l-meşâyih, s. 64-66; Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi', I, 20-22; II, 144; Mehmed Zihni, Meşâhîrü'n-nisâ,

İstanbul 1294, I, 137; Ahmet Refik [Altınay], Turhan Valide, İstanbul 1931; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, III/1, s. 252-259, 290-306, 422; III/2, s. 588-589; A. D. Alderson, The Structure of the Ottoman Dynasty, Oxford 1956, s. 53, 81, 83, 105, tablo XXXVII/n. 6; Çağatay Uluçay, Padişahların Kadınları ve Kızları, Ankara 1992, s. 56-59; L. P. Peirce, Harem-i Hümayun: Osmanlı İmparatorluğu'nda Hükümranlık ve Kadınlar (trc. Ayşe Berktay), İstanbul 2002, s. 144, 260, 280, 339-341, 342-343; Lucienne Thys-Şenocak, Osmanlı İmparatorluğu'nda Kadın Baniler: Hadice Turhan Sultan (trc. Ayla Ortaç), İstanbul 2009; Şehabeddin Tekindağ, "XVII. Yüzyıl Türk Sanat Eserlerinden Bir Âbide: Yenicâmi Külliyesi", TD, sy. 28-29 (1975), s. 167-191; C. Woodhead, "Ṭurk̲h̲ān Sulṭān", EI² (İng.), X, 679.

Filiz Karaca

TURHAN VÂLİDE SULTAN KÜTÜPHANESİ

Hatice Turhan Sultan'ın Yenicami'de kurduğu kütüphane.

IV. Mehmed'in annesi Hatice Turhan Vâlide Sultan, 1074 (1663) yılında tamamlattığı Yenicami Külliyesi'nde bulunan cami içine koydurduğu dolaplarda bir kütüphane teşkil etmiş, bu külliyeyle ilgili olarak düzenlettiği iki vakfiyede (VGMA, nr. 744, s. 23-43, 112-135) kütüphanenin çalışma düzenini belirlemiştir. 1062 (1652) tarihli bir belgeden anlaşıldığına göre kütüphaneye konulacak kitaplar külliyenin tamamlanışından on yıl kadar önce saraydan gönderilmiştir ("Fermân-ı hümâyun ile devletlü vâlide sultan hazretlerinin câmi-i şeriflerine verilen kitaplardır ki zikrolunur" [TSMA, nr. D 4155, s. 10b-13a]). Kütüphanede günlük 15 akçe ile bir hâfız-ı kütübün dışında bir kâtib-i kütüb, bir de mücellit görevlendirilmişti. Vakfiyede hâfız-ı kütübün ancak rehin karşılığı ödünç kitap vermesi, kütüphanede düzenli şekilde bulunması ve kitapları koruması istenmiştir. 1073 (1663) tarihli vakfiyeye göre ise kâtib-i kütüb, değerinin iki katı miktarında bir rehin aldıktan sonra ödünç verdiği kitaplarla ilgili makbuzları saklayacak ve kitap adlarını deftere kaydedecektir. 1076 (1666) tarihli vakfiyede Turhan Vâlide Sultan kâtib-i kütübün görevlerine yenilerini eklemiştir: Ödünç verilen kitabın hangi ilimden olduğunu tesbit ederek adını yazacak, sayfa ve formalarını sayacaktır. Ayrıca hâfız-ı kütüble istişare edip ödünç kitap isteyen kişinin durumu hakkında araştırma yaparak bilgi edinecektir.

Kütüphanenin belirli zamanlarda evkaf müfettişi tarafından yapılacak sayımlarında mütevelli, hâfız-ı kütüb ve kâtib-i kütüb hazır bulunacak, ödünç verilen kitapların karşılığında alınan rehinler kontrol edilerek kütüphanede mevcut kitapların yeni bir katalogu hazırlanacaktır. Bu sayımlar sonunda hazırlanan kataloglardan bazıları günümüze ulaşmıştır. Bunlardan biri hâfız-ı kütüb Mustafa Efendi, Medine kadılığına tayin edilince 1123 Rebîülâhirinde (Mayıs 1711) düzenlenmiş ve kaybolan kitapların nasıl kaybolduğu belirtilmiştir (TİEM, nr. 2218). Kütüphane XX. yüzyılın başlarına kadar cami içinde hizmet vermeye devam etmiş, Evkaf

ve Maarif nezaretlerinin çeşitli yerlerdeki küçük koleksiyonları bir yerde toplama yönünde yaptığı çalışmalar sırasında 1914'te Sultanselim'de tesis edilen kütüphaneye, 1918'de de Süleymaniye Kütüphanesi'ne nakledilmiştir. Bugün koleksiyonda 338 yazma ve bir basma eser bulunmaktadır (Dener, s. 51). Kütüphanenin II. Abdülhamid döneminde bastırılmış bir katalogu mevcuttur (İstanbul 1300).

BİBLİYOGRAFYA

Turhan Vâlide Sultan'ın 1073 Tarihli Yeni Cami Vakfiyesi, Süleymaniye Ktp., Yenicami, nr. 150/1; VGMA, nr. 744, s. 23-43, 112-135; Turhan Vâlide Sultan'ın Yenicami Külliyesi'nde Kurduğu Kütüphanenin 1076 Tarihli Vakfiyesi, VGMA, nr. 744, s. 23-42; Turhan Vâlide Sultan'ın Yenicami'de Kurduğu Kütüphanenin Katalogu, Türk-İslâm Eserleri Müzesi, nr. 2218; Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 2742; El Defteri, Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 2740; Yenicami Külliyesi'nin Vazife Defteri, VGMA, nr. 67; Halit Dener, Süleymaniye Umumî Kütüphanesi, İstanbul 1957, s. 51; İsmail E. Erünsal, Osmanlı Vakıf Kütüphaneleri: Tarihî Gelişimi ve Organizasyonu, Ankara 2008, s. 165, 201, 372, 393, 409, 414, 447, 451, 478, 514.

İsmail E. Erünsal

TÛRÎ, Sa‘d b. Ömer

(سعد بن عمر توري)

Sa‘d b. Ömer b. Saîd Celiyâ Tûrî el-Fûtî et-Ticânî (1909-1997)

Mali Cumhuriyeti’nde Arapça eğitim veren ilk çağdaş medresenin kurucusu, Mâlikî âlimi.

Senegal’in kuzeyinde Futa Toro’daki Vâtî kabilesine mensuptur. Batı Afrika’da Tekrûr İslâm Devleti’nin kurucusu el-Hâc Ömer Tâl’in teyzesinin oğlu olan dedesi Şeyh Saîd Celiyâ Tûrî, el-Hâc Ömer’in Senegal’den Gana’ya ve Mali’den Nijer’e kadar bütün cihad hareketlerine katıldı. Onun oğlu Ahmed’le birlikte Nijerya’ya hicreti sırasında başşehir Niamey yakınlarında vefat etti. Bunun üzerine babası Ömer Mali’ye döndü ve Segu (Segou) şehrine 45 km. mesafedeki Doukounikoro köyüne yerleşti; Sa‘d Ömer Tûrî (Saada Oumar Touré) burada doğdu. Şeyh Ömer daha sonra ailesiyle birlikte Segu’ya göç etti. Sa‘d ilk Arapça eğitimini âlim ve şair olan babasından aldı; on iki yaşında iken Şeyh Muhammed Emîn Tiyâm’ın derslerine devam ederek Arapça ve dinî ilimler okudu. Bu arada sömürge yönetiminin mekteplerinde dört yıl Fransızca öğrendi ve buradaki eğitim metodundan etkilendi. Öğrenimini tamamladıktan sonra terzilik ve hayvan yetiştiriciliğiyle meşgul oldu. Bir süre Nijer’in başşehri Niamey’de yaşadı. 1945’te Segu’ya döndü, ertesi yıl arkadaşı Ebûbekir Tiyâm (Bakary Thiam) ile birlikte Fransız okullarını örnek alarak Arapça eğitim veren Medresetü sebîli’l-felâhi’l-İslâmiyye adlı mektebi açtı. Arkadaşı bir süre sonra ondan ayrılıp 1954’te Medresetü’n-necâh ve’l-felâh adıyla kendi okulunu kurdu. Tûrî’nin açtığı medrese öğrencileri vasıtasıyla Mali’de ve civar ülkelerde açılan şubeleriyle kısa zamanda yayıldı. Tûrî, bir taraftan Fransız sömürge yönetiminin çıkardığı güçlüklerle uğraşırken diğer taraftan sömürgecilerin eğitim metodunu uygulayan medreseyi bid‘at olarak niteleyen gelenekçi medrese ulemâsı ile mücadele etmek zorunda kaldı. Atalarının el-Hâc Ömer’in ordusunda yaptıkları silâhlı cihad yerine Tûrî, medresesini tebliğe yönelik cihadın bir aracı haline getirdi. Arapça, dinî ve içtimaî ilimler yanında coğrafya ve fen bilimlerini de kapsayan bir eğitim metodunu

uygulamaya koydu. 1959 yılında Fransızca dersi okutulmaya başlandı. Tûrî'nin özellikle Arapça gramerine dair hazırladığı ders kitapları komşu ülkelerde de okutuldu. Mekteplerinden mezun olanlar Mali'de üst düzey makamlara geldiler. Tûrî'nin öğrencilerinden Hasan Cebâtî, Fildişi Sahili'nin başşehri Abican'da Sebîlü'l-felâh adıyla bir okul açtı. Ticâniyye tarikatına mensup olan Tûrî, iyi bir eğitimci olmasının yanı sıra kendi camisinde imamlık ve hatiplik yaptı. Faaliyetleri çerçevesinde komşu birçok ülkeye, ayrıca Mısır, Cezayir, Fas, Suudi Arabistan gibi ülkelere seyahatlerde bulundu. 1 Temmuz 1997 tarihinde vefat etti. Üç hanımından on üç oğlu ve on iki kızı dünyaya gelmiştir. Tûrî gerek eğitim gerek telif faaliyetleriyle Mali ve çevresinde etkili olmuş, Batı Afrika'da İslâm kültürünün yayılmasında önemli hizmetler görmüştür.

Eserleri. 1. Aḥkâmü ṣavmi şehri ramażân (Tunus 1958, 1381/1961 [Fransızca tercümesiyle birlikte]). 2. et-Tavżîḥâtü'l-basîṭa ʿale'l-Manẓûmeti'l-Beyḳūniyye (Tunus 1964, 2001; Dârülbeyzâ 1410/1989). Ömer (Tâhâ) b. Muhammed el-Beykūnî'nin hadis terimlerine dair eserinin şerhidir. 3. el-Leʾâlî ve'd-dürer fi'l-âdâb

ve'l-meḥâsin ve'l-ġurer (Tunus, ts., Fransızca tercümesiyle birlikte; Tunus 2004, 5. bs.). Müellif bu eserini şerhetmiştir (Şerḥu'l-Leʾâlî ve'd-dürer, Tunus 1383/1964; Dârülbeyzâ 1410/1989, Fransızca tercümesiyle birlikte). 4. Aḥkâmü'ṣ-ṣalât ve'ṭ-ṭahâre (Tunus 1393/1973, Fransızca tercümesiyle birlikte). 5. el-Mebâdiʾü'ṣ-ṣarfiyye li'l-medârisi'l-ibtidâʾiyye (I-II, Tunus 1393/1973, 1978, 6. bs.). En meşhur eseri olup Batı Afrika ülkelerinin çoğunda ders kitabı olarak okutulmuştur. 6. el-Eḍvâʾü'ṣ-ṣâfiye ʿale'l-evrâdi't-Ticâniyye (Tunus 1995, 1397/1977). 7. ed-Dürûsü'n-naḥviyye (I-III, Tunus 1397-1399/1977-1979, 2001, 5. bs.). 8. L'église actuelle est-elle chretienne au paulienne (Paris 1981, 2. bs.). 9. et-Tuḥfe fîmâ yecûzü ve yaḥrumu mine't-tedâvî ve't-teʿâvîẕ ve'r-ruḳye (Tunus 1408/1987). 10. Ḥaḳīḳatü'l-muḥdeṣât ve'l-bidaʿ vemâ leyse minhâ fi'ş-şerʿ (Tunus 1988). 11. Ḥimâyetü ṭalebeti'l-medârisi'l-İslâmiyye min taḍlîli ricâli'l-kenâʾisi'l-Mesîḥiyye (Tunus 1411/1991). 12. Mevḳıfü'l-faṣl fî edilleti'l-ḳabż ve's-sedl (Tunus 1993). Namazda elleri bağlamanın veya salıvermenin delilleriyle ilgilidir. 13. Şerḥu Muḫtaṣari'l-Aḫḍarî (Tunus 1993). Mâlikî âlimi Abdurrahman b. Muhammed el-Ahdarî'nin el-Muḫtaṣar (Muḫtaṣarü'l-Aḫḍarî) olarak tanınan ibadetlere dair eserinin şerhidir. 14. eṣ-Ṣavâʿiḳu'l-

ilâhiyye fi’r-red ʿalâ türrehâti’l-kenâʾisi’l-Mesîḥiyye (Tunus 1993). 15. Sauvagarde des élèves des médersahs des étudiants et toute notre jeunesse musulmane contre les tentatives de dévoiement des hommes des églises chretiennes (Casablanca 1993). Ḥimâyetü ṭalebeti’l-medârisi’l-İslâmiyye adlı Arapça eserinin Fransızca’sıdır. 16. Muʿînü’l-bâḥiṡîn fî ḳısmeti fürûżi’l-vâriṡîn (Tunus 2001). 17. Ẕikru’llāhi teʿâlâ (Tunus, ts., Fransızca tercümesiyle birlikte). 18. Mahomet: sa mission (Bamako, ts.). Tûrî’nin henüz yazma halindeki şu eserleri, Segu’daki Medresetü Sebîli’l-felâh’ın müdürü olan oğlu Ahmed elMedenî Tûrî’nin özel kütüphanesindedir: Mülaḫḫaṣü’s-sîreti’n-nebeviyye, el-Menhecü’t-taʿlîmî li-Medreseti Sebîli’l-felâḥ, el-İslâm ve münkirûhu, Ḥayâtü’r-Resûli’t-teblîġıyye, Ḥayâtü’l-mücâhid el-Ḥâc ʿÖmer el-Fûtî.

BİBLİYOGRAFYA

Saʻd b. Ömer Tûrî, eṣ-Ṣavâʿiḳu’l-ilâhiyye fi’r-red ʿalâ türrehâti’l-kenâʾisi’l-Mesîḥiyye (nşr. Ahmed elMedenî Tûrî), Tunus 1993, neşredenin girişi, s. 6-8; Seydou Cisse, “Les medersas de Segou”, Culture et civilisation islamiques: le Mali, Rabat 1408/1988, s. 149-150; L. Brenner, West African Sufi, London 1984, s. 39, 59; Ahmet Kavas, L’enseignement islamique en Afrique francophone les médersas de la république du Mali, Istanbul 2003, s. 141-143, 324; J. O. Hunwick, Arabic Literature of Africa: The Writings of Western Sudanic Africa, Leiden 2003, IV, 244-247; M. Âkıb es-Sûsî, Ḥadîḳatü’l-üns fî şerḥi’l-ḳavâʿidi’l-ḫams, Tunus, ts. (Matbaatü’l-menâr), s. 93; Mudibu Dayun, “Tûrî, Saʿd ʿÖmer”, Mv.AU, IV, 691-693.

Kebâ İmrân (Kaba Imourana)

TURKOLOGISCHER ANZEIGER

Avusturya'da yayımlanan uluslar arası Türkoloji bibliyografyası.

II. Dünya Savaşı'ndan sonra Avrupa'da şarkiyat çalışmalarının yanı sıra artan Türkoloji çalışmalarını bir araya getiren ilk eser James D. Pearson'un İslâm dünyasını kapsayan (1906-1955) makalelerin bibliyografyası Index Islamicus'tur (London 1958). Öğretim dili Almanca olan üniversite ve yüksek okullarda yapılan İslâm dünyasına ait tezlerin bibliyografyası bunun ikinci adımıdır: Klaus Schwarz, Verzeichnis Deutschsprachiger Hochschulschriften zum Islamischen Orient (1885-1970) (Schwarz 1971). Bazı kaynaklarda TA, bazılarında TAnz. kısaltmasıyla gösterilen Turkologischer Anzeiger, bu çalışmaların devamı niteliğindeki Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes'nin (WZKM) altmış yedinci sayısının eki olarak 1975'te yayımlanmaya başlanmış ve ilk defa György Hazai ile (Berlin) Andreas Tietze'nin öncülüğünde ortaya çıkmıştır. Turkologischer Anzeiger'de 1973'ten itibaren neşredilen, Osmanistik ve Türkoloji alanlarında kaleme alınan monografiler, kitap eleştirileri, süreli yayınlar ve derleme eserlerdeki makaleler yer almaktadır. Çalışmanın asıl hedefi Osmanlı öncesi Küçük Asya'yı da içine alan dil, edebiyat tarihi ve tarih üzerine yapılmış bilimsel yayınlara toplu bir bakış sağlamaktır.

Turkologischer Anzeiger, başından itibaren çeşitli Avrupa ülkeleriyle Amerika Birleşik Devletleri'nden Zygmund Abrahamowicz (Krakovi), Dusanka Bojanic (Belgrad), Vanco Boskow (Saraybosna), Lars Johanson (Uppsala ve Stockholm), Barbara Kellner-Heinkele (Hamburg), Klaus Kreiser (Münih), Günay Kut (Chicago), Tadeusz Majda ve Edward Majda ve Edward Tryjarski (Varşova), Zdenka Vesela-Prenosilova (Prag) gibi Türkologlar'ın yanı sıra ikinci sayıdan itibaren Türkiye ve İsrail, üçüncü sayıdan sonra Sovyet Sosyalist Cumhuriyetleri Birliği'nden ve değişik Arap ülkelerinden doğubilimcilerle katılımcılarını genişletmiştir.

Turkologischer Anzeiger hazırlanırken Türkiye, Balkanlar, Polonya, Sovyetler Birliği ve Avrupa'nın bazı ülkeleriyle Amerika'da yayımlanan 280 eser ve dergi taranarak künye derlenmiştir. Bibliyografya malzemesi

önceleri "genel-dil-edebiyat-tarih-diğer" başlıkları altındaydı. Ardından bunlar kendi içlerinde konularına göre alt gruplara ayrılmış, ilerleyen sayılarda ihtiyaca göre bazı değişiklikler ve eklemeler yapılmıştır. Her sayıda bibliyografyada adı geçen yazarların, yayıma hazırlayanların, kitap tanıtanların ve çevirmenlerin toplu dökümü niteliğinde kişi adları dizini bulunmaktadır. İlk sayıdaki toplam kitap ve makale künyesinin sayısı 1418 iken ikinci sayıda bu rakam 1739'a çıkmıştır.

Uluslararası çevrelerin olumlu yaklaşımı sonucu bibliyografyanın kapasitesi giderek büyümüş, üçüncü sayısı, Amerika Birleşik Devletleri'nde hazırlanan yayımlanmamış doktora tezlerinin listelerine yer verilmesiyle bir öncekine göre yüzde otuzluk bir hacim artışıyla çıkmıştır. Dördüncü sayıdan itibaren ana dergi olan Wiener Zeitschrift für die kunde des Morgenlandes'nin sayfa sayısını dönem dönem geride bırakmasına rağmen iki dergi beş yıl birlikte yayımlanmıştır. Ayrıca üçüncü sayı (1977) Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes'nin altmış dokuzuncu sayısının eki olmaya devam ederken bir yandan da "Turcology Annual" başlığı eklenerek müstakil bir yayın halini almış ve bu durum dokuzuncu sayıya kadar devam etmiştir. Altıncı sayı ile birlikte Turgologischer Anzeiger'ya yeni başlık eklenip Osmanistik dışındaki Türkoloji'nin dil ve edebiyat alanları kapsama alınmış ve 1979'dan itibaren bu yayınlara da yer verilmiş, ancak yer darlığı sebebiyle Sovyet Sosyalist Cumhuriyetleri Birliği'ndeki yayınlar dışarıda bırakılmıştır. On birinci sayıya kadar (1985) derleme ve yazı işleri görevlerini Markus Köhbach yürütmüş, bu görevi daha sonra Budapeşte'deki Fodor Pál üstlenmiştir. Ardından Miklós Fóti ile Andrea Zsiga-Kiss, Budapeşte ekibine katılmıştır. Bu ekiple yayımına devam eden Turgologischer Anzeiger'nın imtiyaz sahibi ve yayımcısı Viyana Üniversitesi Şarkiyat Enstitüsü'dür. Yirminci sayısına kadar (1994) yıllık olarak çıkan Turgologischer Anzeiger, daha sonra düzensiz biçimde devam etmiş, 2006'da yirmi altı numaralı son sayısı çıkmıştır. Bu sayı Tietze'nin emeği olmadan

yayımlanan tek sayıdır. Heidelberg Üniversitesi'nde 2009 yılında başlatılan Exzellenzcluster Projesi ile Turgologischer Anzeiger'nın bütün sayıları (1-26) veri tabanı halinde kullanıma açılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Nejat Göyünç, "Turkologischer Anzeiger [Türkoloji ile ilgili yayımlar dergisi], yayınlayan: Andres Tietze, Viyana, Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes (WZKM), 67. cilt (1975), 339-448. Sahifeler Arasında", TKA, XV/1-2 (1976), s. 343, 344, 345-346; a.mlf., "Turkologischer Anzeiger (TA2) [Türkoloji ile ilgili yayımlar dergisi], yayınlayan: Andres Tietze, Viyana, Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes (WZKM), 68. cilt (1976), 297-485. Sahifeler Arasında", GDAAD, sy. 6-7 (1978), s. 310-311.

Gısela Prochazka Eısl

TURNACIBAŞI

Yeniçeri Ocağı'nın yüksek rütbeli zâbitlerinden.

Turnacıların varlığı "haseki" adı altında Yıldırım Bayezid dönemine kadar giderse de bu adla anılmaları Fâtih Sultan Mehmed devrinden itibaren başlamıştır. Rivayete göre Fâtih Sultan Mehmed av esnasında bir tepenin arkasından havalanan turnaları görmüş, bunları avlamak için şahin ve doğan aranırken 68. ortaya ait tazının koşup bir turnayı yakalaması çok hoşuna gitmiş, bu ortanın hasekisinin yevmiyesine 1 akçe zam yaparak turnacıbaşı unvanıyla odasını diğer hasekilerin üzerine çıkarmıştır.

Devşirme kanunu gereğince kapıkulu askerleri gibi Osmanlı tebaası hıristiyan ailelerin çocukları olan turnacıların mevcudu 1623'te 280, 1665'te 468 idi. Timara çıkan turnacılara XVI. yüzyılın ikinci yarısında yıllık geliri 10.000 akçeyi bulan dirlik tevcih edilirdi. Âmirleri olan turnacıbaşı (serturnaî) ocak içinde rütbe bakımından hasekibaşının üstünde, saksoncubaşının altındaydı. XVIII. yüzyıla kadar terfiler ocak kaidesine göre yapılırken zaman içinde buna uyulmadığı da olmuştur. Yevmiyesi XVI. yüzyılda 23, XVII. yüzyılda 27 akçe idi. Ayrıca kendisinin günlük dokuz çift fodula ile bir koyun, ortasının ise on beş çift fodula tahsisatı vardı. Ayda 2 akçe "mukarrer"i mevcuttu. Kethüdâsına üç, iki bölükbaşısına dört çift fodula çıkardı. Diğer yüksek rütbeli yeniçeri subayları gibi İstanbul'da turnacıbaşıya bağlı kulluk (karakol) yoktu. Terfi edince ocak içinde saksoncubaşı olur, dış hizmete ise XVI. yüzyılda 30.000 akçe zeâmetle çıkardı. Genellikle Anadolu eyaletinin Ankara, Kütahya, Karesi ve Muğla sancaklarına tayin edilirdi, fakat XVIII. yüzyılda beylerbeyi olarak da tayin edilmiştir (Subhî Tarihi, s. 231). Protokolde samur ve vaşak kaplı kadife üst elbisesiyle sarı çizme giyer; atına zincir, enselik, gümüş üzengi ve topuz koyardı. Bir rivayete göre ocak divanının üyesi sayılan turnacıbaşı yeni tayin edilen yeniçeri ağasına teamül gereği bir üzengi hediye ederdi. Diğer ocak ağaları gibi bunun da yazlık ve kışlık üst elbisesi, çuha kumaş tahsisatı vardı.

Yeniçeri Ocağı'nın ocak ağaları denilen altı büyük ağasının en küçük

rütbelisi olan turnacıbaşının (D’Ohsson, VII, 315) sembolik görevi padişahla birlikte sürek avlarına katılmak, avı takip eden köpeklerle balıkçıl ve diğer kuşları yakalayan tazılara bakmaktı. Turnacılar hükümdarın seyretmesi için besledikleri turnalarla keklik ve balıkçılları da beraberlerinde götürürlerdi. Turnacıbaşının asıl görevi kumandanı olduğu ortanın düzenini sağlamak, devşirme işlerinin Yeniçeri Ocağı’na bırakılmasından sonra devşirme memuru sıfatıyla Rumeli’de ve Anadolu’da asker adayı toplamaktı. Ortasının yönetiminde turnacıbaşıya turnacılar kethüdâsı ile iki bölük başı yardımcı olurdu. Yaya kapıkulu askerleriyle çıktığı seferlerde savaş dışındaki başlıca görevi maiyetine verilen yeniçerilerle birlikte kale muhafızlığı ve nöbetçiliği yapmaktı. Bazan donanmada da görevlendirilir, bu sırada maiyetine yeniçerilerden başka cebeci, topçu, arabacı gibi askerî zümrelerden neferler verilirdi. Sefer zamanında gönüllü yeniçeriler turnacılarla beraber giderdi. Turnacıbaşı padişahın katıldığı seferlerde hep yanında bulunur ve Dîvân-ı Hümâyun’a iştirak ederdi. Bazan sefere gitmeyip merkezde kalan turnacıbaşının merkezdeki diğer bir görevi İstanbul ağası ile birlikte yangın söndürme faaliyetlerini denetlemek ve şehirde dolaşmaktı. Şehir muhafızlığı da yapan turnacılardan biri bu işle görevlendirilebilirdi. Nitekim XIX. yüzyılda turnacılardan biri İzmir’in, bir diğeri Üsküdar’ın muhafazası için tayin edilmişti (Taylesanizâde Hâfız Abdullah Efendi Tarihi, s. 194; Şânîzâde Mehmed Ataullah Efendi, II, 1193). Taşraya gerekli durumlarda teftiş için mübaşir sıfatıyla gönderilebilirdi (BA, MD, nr. 7, s. 247). XVII. yüzyılın başlarından itibaren göstermelik de olsa tazı besleme görevleri devam eden turnacıların turna besleme ve padişahla birlikte ava gitme geleneğine son verilmiş, turnacıbaşılık Yeniçeri Ocağı’nda yüksek rütbeli mansıb olarak varlığını sürdürmüştür. 1826’da Eşkinci Ocağı’nın kurulmasıyla turnacıbaşıya 3750 akçe maaş bağlanması kararlaştırılmış ve maiyetine yedi orta verilmişse de bu çok kısa sürmüş, aynı yılın haziranında turnacıbaşılık ve turnacı ortası Yeniçeri Ocağı ile birlikte kaldırılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

3 Numaralı Mühimme Defteri (haz. Nezihi Aykut v.dğr.), Ankara 1993, s. 224, hk. 497; nr. 7, s. 24, hk. 76; s. 26, hk. 79; Selânikî, Târih (İpşirli), s. 376, 412, 717; Topçular Kâtibi Abdülkadir (Kadrî) Efendi Târihi (haz. Ziya Yılmazer), Ankara 2003, tür.yer.; Eyyubî Efendi Kanunnâmesi (haz. Abdülkadir Özcan), İstanbul 1994, s. 42, 44; Anonim Osmanlı Tarihi: 1099-1116/1688-1704 (haz. Abdülkadir Özcan), Ankara 2000, s. 42, 86, 208, 265; Naîmâ, Târih (haz. Mehmet İpşirli), Ankara 2007, tür.yer.; Defterdar Sarı Mehmed Paşa, Zübde-i Vekayiât (nşr. Abdülkadir Özcan), Ankara 1995, s. 290, 499, 603, 769, 806; Subhî Târihi: Sami ve Şakir Tarihleriyle Birlikte (haz. Mesut Aydıner), İstanbul 2007, s. 231, 495, 524, 538; Taylesanizâde Hâfız Abdullah Efendi Tarihi: İstanbul'un Uzun Dört Yılı (haz. Feridun M. Emecen), İstanbul 2003, s. 191, 194, 224, 268; Şem'dânîzâde, Müri't-tevârîh (Aktepe), II-A, s. 68, 226; II-B, s. 64, 111; III, 30; Şânîzâde Mehmed Atâullah Efendi, Târih (haz. Ziya Yılmazer), İstanbul 2008, I, 269, 318, 331, 452, 467; II, 946, 1193; Sahaflar Şeyhizâde Esad Efendi, Târih (haz. Ziya Yılmazer), İstanbul 2000, s. 288, 338, 580, 584; D'Ohsson, Tableau général, VII, 315; Uzunçarşılı, Kapukulu Ocakları, tür.yer.; Mebde-i Kānûn-ı Yeniçeri, tür.yer.; Ahmet Akgündüz, Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri, İstanbul 1991-94, III, 136, 139, 140, 141; VII, 247; VIII, 139.

Abdülkadir Özcan

TURSUN BEY

(bk. DURSUN BEY).

TURTÛŞE

(طرطوشة)

Endülüs'ün kuzeydoğusunda tarihî şehir.

Endülüs'ün kuzeydoğusunda Ebro nehrinin oluşturduğu deltanın başlangıcında bir dağ eteğinde kurulmuştur. Himyerî'ye göre şehrin etrafını çeviren surlar Endülüs Emevîleri zamanında inşa edilmiş olup şehrin dört kapısı vardır. 95 (714) yılında müslümanlar tarafından fethedilen Turtûşe (Tartûşe/Tortosa) Lâride (Lesida), İfrâga, Tutîle (Tudela), Veşka (Huesca), Miknâse şehirlerini içine alan ve es-Sağrüla'lâ diye bilinen kuzey sınır bölgesinde yer almakta, muhtemelen Mürsiye (Murcia), Belensiye (Valencia) ve Sarakusta'yı da (Saragossa) kapsayan Arbûne (Narbonne) bölge valiliğinin yönetimi altında bulunmaktaydı. Endülüs Emevî Emîri I. Abdurrahman, Arbûne'yi yönetmek için Abdurrahman b. Ukbe'yi görevlendirdi. Şehir en parlak dönemini Endülüs Emevî Devleti'nin idaresi altında yaşadı ve bu devirde hükümdarların desteğiyle gelişti. 161'de (778) Sarakusta'da ayaklanan Hüseyin b. Yahyâ el-Ensârî'nin oğlu Saîd güçlükle Turtûşe'ye sığındı.

I. Hakem döneminde Turtûşe, bölgedeki âsilerin ve Benî Kasî gibi mahallî hânedanların siyasî emelleri yüzünden zor günler geçirdi; şehir bunlarla merkezî otorite arasında kaldı. 181 (797) yılında Sarakusta ve Turtûşe bölgesinden başlayarak etki alanını gittikçe genişleten Behlûl b. Merzûk'un isyanı görülürken 193'te (809) Franklar, Hakem'in başka sorunlarla uğraşmasını fırsat bilerek Turtûşe'yi muhasara etti. Ancak Hakem oğlu Abdurrahman'ı gönderip onları yenmeyi başardı. 844 yılında Normanlar'ın Endülüs'e yönelik saldırısından sonra II. Abdurrahman bir taraftan tersanelerin ve gemilerin yapılmasını emrederken diğer taraftan denizcilik eğitimi verilmesini sağladı. Hemen hemen aynı dönemlerde Turtûşe ve Belensiye'den hareket eden gemiler 224-236 (839-850) yılları arasında Franklar'a ait Marsilya kıyılarına hücumlar düzenledi; ayrıca Saint Tropez Limanı'nı üs olarak kullanan pek çok Turtûşeli denizci, rivayete göre bir asır boyunca Fransa ile İtalya arasındaki ticarî faaliyetleri kontrol altında

tuttu. III. Abdurrahman zamanında şehirde merkezî otorite tam anlamıyla sağlandı. Halife 317-328 (929-940) yıllarında buraya yedi vali tayin edip güvenliğin devamı için çaba gösterdi. Halkı tersane ve liman yapımı konusunda teşvik etti, bu teşvikler sonucunda 333’te (945) şehirde bir tersane yapıldı. Halife, Medinetüzzehrâ’yı inşa ederken harcamalarından dolayı kendisini çok eleştirecek olan Münzir b. Saîd el-Bellûtî’yi şehrin kadılığına getirdi.

Endülüs Emevî Devleti’nin 1008 yılından itibaren zayıflamaya başlaması ve ardından yıkılması sürecinde Turtûşe 1009-1060 yılları arasında sakālibeye mensup kumandanlardan Lebîb, Mukātil, Ya‘lâ ve Nebîl tarafından idare edildi. Nebîl’in yönetimi esnasında Turtûşe halkı 452’de (1060) isyan edince Nebîl şehri Sarakusta Emîri Muktedir-Billâh Ahmed’e teslim etti. Böylece Turtûşe, Sarakusta ve civarında hüküm süren Hûdîler’in eline geçti. Muktedir’den sonra oğlu Münzir’in payına düştü (1082-1091). Ancak sınıra yakın olduğundan hıristiyanların dikkatini çekmekteydi. Nitekim Murâbıt Hükümdarı Yûsuf b. Tâşfîn’in Kastilya Kralı VI. Alfonso’ya karşı 1086 yılında kazandığı Zellâka savaşı öncesinde Alfonso’nun yardıma çağırdığı kişiler arasında o esnada Turtûşe’yi kuşatmakta olan Aragon-Navarra Kralı I. Sancho Ramirez de bulunmaktaydı. Ardından Yûsuf b. Tâşfîn’in Endülüs’e hâkim olması ve izlediği genişleme siyaseti kısa sürede kendini gösterdi. Bunun neticesi Turtûşe’de de görüldü ve Ali b. Tâşfîn 1110’da Hûdî hâkimiyetine son verip şehri kendi idaresi altına aldı. Turtûşe, 512 (1118) yılında hıristiyan saldırısına uğradıysa da kurtulmayı başardı. Daha sonra hıristiyanların hedefi olmaya devam etti. Aragon Kralı I. Alfonso 1129’da Akdeniz’e ulaşabilmek için Turtûşe’nin zaptedilmesi gerektiğini anladı ve harekete geçti. Sarakusta’dan yola çıkarak İfrâga ve Lâride üzerinden Belensiye’ye geldi ve Murâbıtlar’la savaşa girişti. Çok şiddetli geçtiği kaydedilen savaşta Murâbıtlar yenildi. Ancak savaşın ardından Murâbıt yönetimi bölgenin hıristiyan işgalinden kurtarılması için çalışmalar başlattı. Kral Alfonso, Murâbıtlar’dan korktuğu için kazandığı zaferden istifade edemeden geri çekilmek zorunda kaldı.

Turtûşe, Murâbıtlar’ın 1147’de yıkılmasından sonra meydana gelen otorite boşluğunun ardından hıristiyanların ele geçirmeyi en çok istedikleri şehirlerden biri oldu. Aslında bu dönemde Turtûşe burada doğmuş,

Belensiye, Mürsiye ve Turtûşe'nin de aralarında bulunduğu pek çok yere hâkim olan aslen İspanyol asıllı bir aileye mensup Muhammed b. Sa'd b. Merdenîş'e görünürde bağlılık arzetmişti. İbn Merdenîş hıristiyanlarla iyi geçinerek durumunu devam ettirmekteydi. Turtûşe aynı devirde hıristiyan sahillerini baskı altında tutan müslüman denizcilerin sığınağı haline geldi; bu durum hıristiyanları endişeye sevkediyordu. Aragon, Katalonya, Cenova, Piza ve Templier şövalyelerinden oluşan hıristiyan Haçlı ordusu Barselona Kontu IV. Raymond Berenger'in kumandasında 1148'de Turtûşe'yi hem karadan hem denizden kuşatma altına aldı. Turtûşe halkı yaklaşık kırk gün hıristiyanlara karşı direnmeye çalıştı. Bu direnmede şehrin surlarının sağlamlığı da etkili olmuştu. Ancak sonuçta hiçbir yerden yardım alamadıklarından şehri düşmana teslim etmek zorunda kaldılar (17 Şâban 543/31 Aralık 1148). Turtûşe'nin ardından es-Sağrüla'lâ içinde yer alan diğer sınır şehirleri Lâride, İfrâga ve Miknâse de hıristiyanların eline geçti; böylece Kuzey Endülüs'te sınır bölgelerindeki müslüman hâkimiyeti sona ermiş oldu. İbn Merdenîş, hıristiyanların şehri zaptetmesine onlarla arasını bozmamak için hiç tepki göstermedi.

Hıristiyanlar 478'de (1085) Tuleytula'yı ele geçirdiklerinde müslümanlara tanıdıkları can, mal, din ve ibadet özgürlüğünü buradaki müslümanlara da tanıdılar. Fakat zamanla bütün İspanya'da müslümanları zorla hıristiyanlaştırmaya yöneldiler. Turtûşe'nin de aralarında bulunduğu Belensiye ve Barselona bölgesinde zengin İspanyollar'ın toprakları müslümanlar tarafından işletilmekteydi. Müslümanların hıristiyanlaşması, İspanyollar'ı müslümanlardan aldıkları vergiden ve maddî pek çok şeyden mahrum bırakacaktı. Bu sebeple 1429 ve 1495 yıllarında Turtûşe'deki asiller meclisi, Kastilya Kralı IV. Enrique ve Aragon Kralı Ferdinand'dan müslümanların kendi istekleriyle hıristiyan olabilecekleri, din değiştirmeye kimsenin zorlanmayacağı hususunda garanti aldı.

Turtûşe, Endülüs Emevîleri döneminde başşehir Kurtuba'dan uzaklaştırılan kişiler için sürgün yeri olarak da kullanıldı. Abdülmelik b. İdrîs el-Cezîrî, İbn Ebû Âmir el-Mansûr tarafından Turtûşe'de tutulmuş, o da uzun bir kaside yazarak şehri övmüştü. Emevîler döneminde Turtûşe geleneksel yapıda evlere, çarşı ve pazarlara sahip bir ticaret şehriydi. Şehirde

III. Abdurrahman'ın 345 (956-57) yılında inşa ettirdiği bir ulucami bulunmaktaydı. Turtûşe zamanla kalabalıklaştı ve surların dışına yeni mahalleler kuruldu. Şehirde çok zengin çam ormanları bulunmakta ve bu ağaçlar kolay kolay çürümemekteydi. Kurtuba Ulucamii'nin tavanı bu ağaçlardan yapılmıştı. Turtûşe Limanı ihracatın yapıldığı bölgelerin başında gelmekteydi. Buradan pamuk, şeker, deri, bakır, ipek, baharat, çivit ve kızılağaç gemilerle İslâm ülkelerine gönderilmekteydi. Ayrıca yahudi köle tüccarları tarafından Orta Avrupa'dan sevkedilen Slavlar Turtûşe'ye getirilmekte, buradan ülkenin diğer taraflarına yollanmaktaydı. Geçmişteki önemini günümüzde kaybetmiş bir nehir limanı olan Turtûşe'nin nüfusu 30.000 civarında duraklamış bulunmaktadır (1930'da 28.000, 1950'de 38.300, 2000 yılı tahminlerine göre 30.000). Turtûşe'nin en önemli âlimleri arasında hadis âlimi Ahmed b. Saîd b. Meysere el-Gıfârî ile İbn Ebû Rendeka diye tanınan Ebû Bekir et-Turtûşî zikredilebilir.

BİBLİYOGRAFYA

Şerîf el-İdrîsî, Nüzhetü'l-müştâḳ, Beyrut 1409/1989, II, 555; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân (Cündî), IV, 34-35; İbn İzârî, el-Beyânü'l-muġrib, I, 219, 224, 302; Himyerî, er-Ravżü'l-miʿṭâr, s. 391; J. F. O'Callaghan, A History of Medieval Spain, New York 1975, s. 280, 300, 605-606; M. Abdullah İnân, Devletü'l-İslâm fi'l-Endelüs: el-Ḫilâfetü'l-Ümeviyye ve'd-devletü'l-ʿÂmiriyye, Kahire 1408/1988, s. 225-226, 231, 240-241; The Legacy of Müslim Spain (ed. Salma Khadra Jayyusi), Leiden 1992, s. 59, 310; B. F. Reilly, The Medieval Spains, New York 1993, s. 65, 116, 131; a.mlf., The Kingdom of Leon-Castilla under King Alfonso VII, 1126-1157, Philadelphia 1998, s. 102-103; Mehmet Özdemir, Endülüs Müslümanları: Siyasi Tarih, Ankara 1994, s. 145, 165, 170; a.mlf., Endülüs Müslümanları: İlim ve Kültür Tarihi, Ankara 1997, s. 29, 33; a.mlf., Endülüs Müslümanları: Medeniyet Tarihi, Ankara 1997, s. 158-159; a.mlf., "İspanya Krallığı'nın XVI. Yüzyılda Endülüs Müslümanlarını Hristiyanlaştırma Politikası (I)", AÜİFD, XXXV (1936), s. 275 vd.; É. Lévi-Provençal, Histoire de l'Espagne musulmane, Paris-Leiden 1999, I, 119 vd., 178 vd.; a.mlf.-[N. Göyünç], "Tortosa", İA, XII/1, s. 444-445; Anwar G. Chejne,

Historia de España musulmana, Madrid 1999, s. 63, 81, 189; R. Dozy, Spanish Islam: A History of the Muslims in Spain (trc. F. Griffin Stokes), Whitefish 2003, s. 74, 740; Lütfi Şeyban, Reconquista: Endülüs'te Müslüman-Hristiyan İlişkileri, İstanbul 2003, s. 149, 179-181, 220-223; Th. F. Glick, Islamic and Christian Spain in the Early Middle Ages, Netherlands 2005, s. 38, 117, 140; Abdülhalik Bakır, "Ortaçağ İslam Dünyasında Deri, Tahta ve Kağıt Sanayi", TTK Belleten, LXV/242 (2001), s. 108, 141; Maria J. Viguera, "Ṭurṭūs̱ẖa", EI^{2} (İng.), X, 738-739; Hakkı Dursun Yıldız, "Abdurrahman I", DİA, I, 148; Câsim el-Ubûdî, "Sarakusta", a.e., XXXVI, 113-114.

Birsel Küçüksipahioğlu

TURTÛŞÎ

(الطرطوشي)

Ebû Bekr Muhammed b. Velîd b. Muhammed b. Halef el-Fihrî et-Turtûşî (ö. 520/1126)

Endülüslü Mâlikî fıkıh âlimi ve muhaddis.

26 Cemâziyelevvel 451'de (10 Temmuz 1059) Kuzeydoğu Endülüs'te Turtûşe (Tortosa) şehrinde doğdu. Bir yıl sonra Sarakusta Emirliği'nin (Hûdîler) hâkimiyetine geçen bu şehirde ilk eğitimini aldı. İbn Ebû Rendeka diye tanındı. İbn Hallikân "rendeka"nın Frenkçe olduğunu ve "buraya gel" anlamı taşıdığını belirtir; bazı Batılı araştırmacılar da bu anlamda Fransızca ve İspanyolca iki kelimeden (rend-aca) oluştuğunu söyler (Sirâcü'l-mülûk, neşredenin girişi, s. 12). Turtûşî gittiği Sarakusta'da çeşitli hocalardan ders gördü ve icâzet aldı. Ebü'l-Velîd el-Bâcî'den Arapça, fıkıh, hadis, ferâiz ve hilâf okudu. Makkarî ve İbn Hallikân onun İşbîliye'de İbn Hazm'dan Arap edebiyatı tahsil ettiğini söyler. Ancak İbn Hazm'ın vefatı sırasında (456/1064) henüz beş yaşında olduğuna göre ya bu bilgi yanlıştır veya küçükken onun derslerine götürülmüştür.

476'da (1084) hac görevini yerine getirdikten sonra bir süre Irak, Suriye ve Mısır'ın çeşitli şehirlerinde ikamet ederek âlimlerin ders halkasına katıldı. Bağdat'ta Nizâmiye Medresesi'nde Şâfiî fakihleri Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed eş-Şâşî, Ebû Sa'd Abdurrahman b. Me'mûn el-Mütevellî ve Ebû Ahmed el-Cürcânî'den fıkıh dersleri aldı. Hanefî kādılkudâtı Muhammed b. Ali ed-Dâmegānî, Hanbelî âlimi Ebû Muhammed Rızkullah et-Temîmî, Muhammed b. Fütûh el-Humeydî ve başkalarından hadis dinledi; Basra'da Ebû Ali Muhammed b. Ahmed et-Tüsterî'den Sünen-i Ebû Dâvûd'u okudu. Bu sırada tasavvufa yöneldi. Kudüs'te Gazzâlî ile görüştüğüne veya oraya vardığında Gazzâlî gitmiş olduğundan kendisiyle görüşemediğine dair farklı rivayetler nakledilir. Dımaşk, Kudüs, Cebelilübnan ve Reşîd'de bir süre kaldı. Hac yolculuğuna çıkan Endülüs ulemâsının uğrak yeri İskenderiye'ye geçip oraya yerleşti. Talebesi Ebü't-Tâhir İbn Avf'ın teyzesiyle evlendi. O

sırada babasının ölümü üzerine (487/1094) Fâtımî veziri olan Efdal b. Bedr el-Cemâlî, birkaç ay sonra vefat eden Halife Müstansır-Billâh'ın yerine büyük oğlu Nizâr'ı değil daha kolay etkisi altına alabileceği küçük oğlu Ahmed'i (Müsta'lî-Billâh) halife ilân edince Nizâr İskenderiye'ye kaçmış, Efdal de onu takip ederek ortadan kaldırmıştı (488/1095). Bu esnada birçok âlim öldürülmüş veya başka yerlere göç etmiş, şehir ilim ve eğitim faaliyetleri bakımından fakir hale gelmişti. Turtûşî, bu ortamda eşinin kendisine ayırdığı evin alt katını medreseye dönüştürüp ders vermeye başladı. Bir kısmı medresede barınan talebelerinin sayısı kısa sürede 100'leri buldu ve şöhreti Mısır'ın dışına yayıldı. Kendisinden ilim tahsil edenler arasında Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, Bâcî'nin halkasında ders arkadaşı olan Ebû Ali es-Sadefî, Muvahhidler Devleti'nin kurucusu İbn Tûmert, İbn Zafer es-Sıkıllî, Sadrülislâm Ebü't-Tâhir İbn Avf, Ebû Hâmid el-Gırnâtî, İbrâhim b. Ahmed el-Gırnâtî, Muhammed b. İbrâhim el-Gassânî, Kādî Sened b. İnân el-Ezdî, İbn Bürtıle (Abdullah b. Mûsâ) ve Ebû Bekir Muhammed b. Hüseyin el-Mayurkī gibi isimler anılmaktadır. Kādî İyâz da kitâbet yoluyla bütün rivayetleri ve eserleri konusunda kendisinden icâzet aldı. İbn Haldûn, Mâlikî mezhebinde Kurtuba, Kayrevan ve Irak mektepleriyle bu sonuncusuna tâbi olan Mısır mektebinden söz ederken Kahire ve İskenderiye ulemâsının Turtûşî vasıtasıyla Endülüs mektebinin esaslarını alarak kendi Mısır ekolleriyle birleştirdiklerine dikkat çeker (The Muqaddimah, III, 16-17).

Turtûşî, İskenderiye'de bir taraftan öğretim faaliyetini yürütürken diğer taraftan toplumun ahlâk bakımından ıslahı için çalıştı, İslâmî esaslara aykırı sosyal ve idarî uygulamaları, şehrin kadısının tasarruflarını eleştirdi, yöneticileri uyardı. Bu tavrı yanında çevresinde geniş bir talebe halkasının oluşması ve Bizans'tan getirilen peynirlerin haram olduğuna dair fetvaları sebebiyle kadı Mekînüddevle İbn Hadîd tarafından Vezir Efdal'e şikâyet edilince Kahire'ye çağrıldı. Turtûşî daha önce de Kahire'ye gidip vezire öğütlerde bulunmuştu. Efdal kendisini iyi karşılamakla birlikte Fustat'ta mecburi ikamete tâbi tutup halktan tecrit etti. Efdal'in 515'te (1121) öldürülmesinin ardından vezir tayin edilen Me'mûn el-Batâihî göreve gelince muhtemelen bir yıldan az süren sürgün hayatı sona erdi ve İskenderiye'ye dönerek öğretim faaliyetini sürdürdü. Ertesi yıl Kahire'ye gidip ünlü eseri Sirâcü'l-mülûk'ü Batâihî'ye sundu. Turtûşî, çevresindeki yöneticilere öğüt verdiği gibi muhtemelen 495 (1001) yılında Endülüs'e

dönen talebesi Ebû Bekir İbnü'l-Arabî vasıtasıyla Murâbıt Hükümdarı Yûsuf b. Tâşfîn'e de bir mektup yazarak

tavsiyelerde bulunmuştur. 26 Cemâziyelevvel 520'de (19 Haziran 1126) İskenderiye'de vefat eden Turtûşî'nin ölüm yılını Dabbî ve Süyûtî 525 olarak kaydeder. Kabri şehrin önemli ziyaret mekânlarındandır. İskenderiye'nin eski kesiminde Turtûşî'nin 516'da (1122) yaptırdığı, içinde kabri bulunan ve kendi adını taşıyan mescid günümüzde de varlığını sürdürmektedir.

Eserleri. 1. Sirâcü'l-mülûk. 4 Receb 516'da (8 Eylül 1122) tamamlanan ve siyâsetnâme (nasihatnâme) türünün ilk örneklerinden olan eserde müellif siyaset felsefesi, siyaset ahlâkı, devlet yapısı ve kamu hukukunun temel ilkelerine dair görüşlerini altmış dört bölüm halinde kaydetmiştir. İbn Haldûn, Turtûşî'nin bu konuları kendisinden önce ve hemen hemen kendi kitabının muhtevasını kapsayacak biçimde işlediğini söyler, eserde meselelerin tam olarak ortaya konulup değerlendirilemediğini, daha çok nakil ve öğütlerden meydana gelen bir derleme niteliği taşıdığını öne sürerek bazı eleştiriler yöneltir (Muḳaddime, I, 334; II, 524, 728). Ancak Turtûşî'nin amacı, İbn Haldûn gibi konuyu ilmî açıdan incelemek olmayıp yöneticilere ahlâkî erdemleri hatırlatmak, başarı ve başarısızlıkta siyaset-ahlâk ilişkisini ortaya koyarak onlara yol göstermektir. Dolayısıyla Gazzâlî'nin aynı dönemde kaleme aldığı Naṣîḥatü'l-mülûk adlı eseri gibi nasihat gayesi güttüğünden başarılı olduğu açıktır (Şeyyâl, II, 797-799). 992 (1584) yılında Kazasker Vüsûlî Mehmed Çelebi Sirâcü'l-mülûk'ün otuz iki bölümünü Şem-i Hidâyet adıyla, ağdalı bir üslûpla, ekleme ve çıkarmalarla Türkçe'ye çevirmiş (Süleymaniye Ktp., Reîsülküttâb Mustafa Efendi, nr. 772), eseri ayrıca Sait Aykut tercüme etmiştir (Sirâcü'l-mülûk Siyaset Ahlâkı ve İlkelerine Dair, İstanbul 1995). Eseri Takıyyüddin Muhammed Sadreddin 1036 (1626) yılında Abdürrahim Han'a sunulmak üzere Farsça'ya (Brockelmann, GAL, I, 601; Suppl., I, 829-830), Maximiliano Alarcon İspanyolca'ya (Lampara de los principes, I-II, Madrid 1930-1931) çevirmiştir. Birçok baskısı yapılan eser (Bulak 1289; İskenderiye 1289, 1299; Kahire 1306, 1317, 1319 [kenarında Gazzâlî'nin eseriyle birlikte]; Kahire 1311 [İbn Haldûn'un Muḳaddime'sinin kenarında; Kahire 1354]) Ca'fer el-Beyâtî (London 1977, 1990), Muhammed Fethî Ebû Bekir (I-II, Kahire 1414/1994) ve Nu'mân Sâlih (Riyad 1426/2005)

tarafından tahkik edilerek yayımlanmıştır. 2. Kitâbü'l-Ḥavâdiṯ ve'l-bidaʿ. İbn Vaddâh el-Kurtubî'nin (ö. 287/900) kitabından sonra bid'at konusunda günümüze ulaştığı bilinen ilk çalışmalardan olup muhtelif neşirleri yapılmıştır (nşr. Muhammed et-Tâlibî, Tunus 1959; nşr. Abdülmecîd et-Türkî, Beyrut 1410/1990; nşr. Beşîr Muhammed Uyûn, Dımaşk-Tâif 1412/1991; nşr. Maribel Fierro, bir inceleme ve İspanyolca'ya tercümesiyle birlikte, Kitâb al-Havâdith wa-l-bida'. El libro de las novedades y las inovaciones, Madrid 1993; nşr. Ali b. Hasan b. Ali b. Abdülhamîd, Demmâm 1417/1996). 3. Birrü'l-vâlideyn (nşr. Muhammed Abdülhakîm el-Kādî, Beyrut 1986; nşr. Ahmed Ferîd el-Mezîdî, Beyrut 1422). 4. ed-Duʿâʾü'l-meʾs̱ûr ve âdâbüh (nşr. Muhammed b. Rıdvân ed-Dâye, Beyrut 1988; nşr. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer, Beyrut 1423). 5. Kitâbü'l-Esrâr. Turtûşî Sirâcü'l-mülûk'te (I, 272; II, 719) bu kitaba atıfta bulunarak aklın hakikati, kısımları, mahalli, ahkâmı ve tevfikle ilgili konuları orada ele aldığını ifade eder. Ca'fer el-Beyâtî eserin Gazzâlî'nin İḥyâʾü ʿulûmi'd-dîn'ine bir eleştiri niteliği taşıdığını ileri sürer (Sirâcü'l-mülûk, s. 19; Sirâcü'l-mülûk, tercüme edenin girişi, s. 15). 6. Kitâbü Taḥrîmi'l-ġınâ ve'l-lehv ʿale'ṣ-ṣûfiyye fî raḳsihim ve semâʿihim. Abdülmecîd Türkî tarafından Risâle fî taḥrîmi'l-cübni'r-Rûmî ile birlikte yayımlanmıştır (Beyrut 1997). 7. Risâle ilâ Yûsuf b. Tâşfîn (Rabat 1976; İspanyolca trc. Maria Jesus Viguera, "Las cartas de al-Ghazâlî y al-Turtûchî al Soberano almpravid Yûsuf b. Tâchufîn", al-Andalus, XLII/2, 1977, s. 341-374). 8. Muḫtaṣaru tefsîri's̱-S̱aʿlebî (Brockelmann, GAL, I, 429; Suppl., I, 592). 9. Muḫtaṣaru (İḫtiṣâru) Aḫlâḳi'n-Nebî. Ebü'ş-Şeyh el-İsfahânî'ye ait eserin muhtasarıdır (Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 1308/2, vr. 36a-68a). 10. Kitâbü Taḥrîmi'l-istimnâ (Brockelmann, GAL, I, 601). 11. Risâletü'l-ʿUdde ʿinde'l-kürûb ve'ş-şidde (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 4795/3). Turtûşî'nin bunların yanı sıra kaynaklarda başka eserleri de kaydedilir: Şerḥu Risâleti İbn Ebî Zeyd el-Ḳayrevânî, Kitâbü'l-Fiten, Taʿlîḳa fî mesâʾili'l-ḫilâf (Taʿlîḳa fi'l-ḫilâfiyyât, el-Kitâbü'l-Kebîr fî mesâʾili'l-ḫilâf, eṭ-Ṭarîḳa fi'l-ḫilâf ve'l-cedel), Zâdü'l-müsâfir, Nüzhetü'l-iḫvâni'l-müteḥallîne fillâh, Muḫtaṣar fî fürûʿi'l-Mâlikiyye, Kitâbü'z-Zühd ve't-taṣavvuf, Kitâbü'r-Red ʿale'l-İḥyâʾ li'l-Ġazzâlî, es-Suʿûd fi'r-red ʿale'l-yehûd, el-Kelâm fi'l-ġınâ ve'l-faḳr, el-ʿUmde fî uṣûli'l-fıḳh.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Ebû Rendeka et-Turtûşî, Sirâcü'l-mülûk (nşr. M. Fethî Ebû Bekir), Kahire 1414/1994, neşredenin girişi, I, 11-46; a.e. (nşr. Ca'fer el-Beyâtî), London 1990, s. 19; a.mlf., Sirâcü'l-mülûk: Siyaset Ahlâkı ve İlkelerine Dair (trc. Said Aykut), İstanbul 1995, tercüme edenin girişi, s. 9-26; a.mlf., el-Ḥavâdis̱ ve'l-bidaʿ (nşr. Abdülmecîd et-Türkî), Beyrut 1410/1990, neşredenin girişi, s. 11-38; Kādî İyâz, el-Ġunye (nşr. Mâhir Züheyr Cerrâr), Beyrut 1402/1982, s. 62-64; İbn Beşküvâl, eṣ-Ṣıla (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), Kahire 1410/1989, III, 838-839; Dabbî, Buġyetü'l-mültemis (Ebyârî), I, 175-179; İbn Hallikân, Vefeyât, IV, 262-265; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XIX, 490-496; İbn Ferhûn, ed-Dîbâcü'l-müẕheb, II, 244-248; İbn Haldûn, Muḳaddime, I, 334; II, 524, 728; a.e.: The Muqaddimah (trc. Fr. Rosenthal), London 1958, I, 83, 316-317; II, 87; III, 16-17; Makrîzî, el-Muḳaffa'l-kebîr (nşr. Muhammed el-Ya'lâvî), Beyrut 1411/1991, VII, 409-416; Makkarî, Nefḥu'ṭ-ṭîb, II, 85-90; a.mlf., Ezhârü'r-riyâż (nşr. Mustafa es-Sekkā v.dğr.), Rabat 1400/1980, III, 162-165; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 984, 1113, 1414; Serkîs, Muʿcem, II, 1239; Brockelmann, GAL, I, 429, 600-601; Suppl., I, 592, 829-830; M. Abdullah İnân, Terâcim İslâmiyye, Kahire 1390/1970, s. 289-297; Cemâleddin eş-Şeyyâl, "Sirâcü'l-mülûk li'ṭ-Ṭurṭûşî", Tİ, II, 792-803; A. Shiloah, The Theory of Music in Arabic Writings, München 1979, s. 257-258; Ca'fer el-Beyâtî, Mefhûmü'd-devle ʿinde'ṭ-Ṭurṭûşî ve İbn Ḫaldûn, Sûse, ts. (Dârü'l-maârif); Muʿcemü'l-maḫṭûṭâti'l-mevcûde fî mektebâti İstânbûl ve Ânâṭûlî (haz. Ali Rıza Karabulut), [baskı yeri ve tarihi yok], III, 1410-1411; V. Lagardere, "Al-Turtûşî, unificateur du malikisme aux XIe et XIIe siècles", REI, XLVII/2 (1979), s. 173-190; a.mlf., "L'unificateur du malikisme oriental et occidental à Alexandrie: Abû Bakr at-Turtûşî", Revue de l'occident musulman et de la Méditerranée, XXXI, Aix-en-Provence 1981, s. 47-61; Y. Lev, "Piety and Political Activism in Twelfth Century Egypt", Jerusalem Studies in Arabic and Islam, XXXI, Jerusalem 2006, s. 289-324; A. Ben Abdesselem, "al-Ṭurṭūs̲h̲ī", EI² (İng.), X, 739-740.

Muharrem Kılıç

TÛS

(طوس)

İran’da tarihî bir şehir.

Kuruluşu Büyük İskender dönemine kadar uzanır; Yunanca’da Susia olarak bilinir. Tûs’un kuruluşunun Pîşdâdîler hânedanından Cemşîd’e dayandırılması (Müstevfî, s. 183) şehrin Sâsânîler’den önce varlığını ortaya koymaktadır. Bugün şehrin harabeleri Horasan eyaletinde Meşhed’in yaklaşık 25 km. kuzeybatısında yer almaktadır. İbn Hurdâzbih, Tûs’u Nîşâbur-Serahs yolu üzerinde gösterir. Ya‘kūbî, Tûs şehrinde yaşayan halkın büyük çoğunluğunun İranlı olduğunu söyler. İstahrî şehrin Nîşâbur’un kuzeydoğusunda bulunduğunu ve Tûs, Râdkân, Tâberân, Bezdgûr, Nûkān kasabalarından meydana geldiğini belirtir. İbn Havkal de aynı bilgileri tekrarlar. Ḥudûdü’l-ʿâlem’de Tûs’un dağlar arasında bir şehir olduğu ve dağlarında fîrûze, bakır, rastık taşı gibi madenlerin bulunduğu

kaydedilir. VII. (XIII.) yüzyıl müellifi Yâkūt el-Hamevî, Tûs’un Nîşâbur’a 10 fersah (yaklaşık 60 km.) mesafede yer aldığını, Tâberân, Nûkān adlı iki kasaba ve 1000’den fazla köyünün olduğunu yazar. Zekeriyyâ el-Kazvînî, Tûs şehrini Tâberân ve Nûkān adlı iki mahalleden ibaret gösterir. Tûs’a Câm yoluyla ulaşan İbn Battûta’ya göre şehir Horasan’ın en büyük yerleşim yerlerinden biriydi. Hâfız-ı Ebrû da Tûs’tan mâmur bir şehir diye söz eder.

Tûs merzübânının Kûfe ve Basra valilerine bir mektup göndererek Horasan’ın yönetiminin kendisine verilmesi şartıyla şehri müslümanlara bırakacağını bildirmesi üzerine Tûs, Hz. Osman’ın Basra valisi Abdullah b. Âmir tarafından fethedildi (29/650). Tûs merzübânı, Abdullah’a 600.000 dirhem vergi ödemeyi kabul ederek onunla bir antlaşma imzaladı. Şehir bundan sonraki tarihlerde bölgede meydana gelen birçok savaş ve ayaklanmadan etkilendi. Tûs Kalesi, Emevîler’den Abdülmelik b. Mervân zamanında Benî Temîmli bir grup tarafından işgal edildi. 188 (804) yılında Nesâ’da ayaklanan Ebü’l-Hasîb Vüheyb b. Abdullah kısa sürede Tûs’u ve bölgenin diğer şehirlerini kontrol altına aldı. 193’te (809) yine bir isyanı

bastırmak üzere yola çıkan Abbâsî Halifesi Hârûnürreşîd, Tûs'un Senâbâz köyünde vefat edip oraya defnedildi. 203 (818) yılında Şiî imamlarından Ali er-Rızâ, Tûs'un Nûkān kasabasında vefat etti. Sâmânîler döneminde devletin eski emîrlerinden olan Ahmed b. Abdullah-ı Hucistânî, Nîşâbur'da ayaklanıp Tûs'u tahrip etti. 336'da (947) bölgenin valisi Ebû Mansûr Muhammed b. Abdürrezzâk isyan çıkardı; ancak kendisine karşı gönderilen kuvvetlerin ulaşmasından önce Tûs'u terkedip daha sonra özür dileyerek geri döndü ve Tûs'ta büyük bir cami yaptırdı. IV. (X.) yüzyılda Horasan'ın birçok şehri gibi Tûs şehri de dokuma ve ipek sanayiinde meşhurdu (DİA, XVIII, 237). İbnü'l-Esîr, Gazneli Sultan Mahmud'un gördüğü bir rüya üzerine babası Sebük Tegin'in Tûs'ta tahrip ettirdiği türbeyi onardığını ve Tûs halkının Şiî hacıları rahatsız etmelerini önlediğini kaydeder. Ardından Tûs bölgede Nîşâbur'a yapılan bütün askerî seferlerin sonuçlarından etkilendi. Gazneliler ve Selçuklular zamanında birçok savaş ve ayaklanma esnasında halk ve şehir büyük zarar gördü. Bunların en büyüğü 425 (1034) yılında Kirman emîrinin Tûs halkından 20.000'e yakın kişiyi katlettirmesidir. 465'te (1072) Selçuklu Sultanı Melikşah, Nizâmülmülk'e aralarında doğum yeri olan Tûs'un da bulunduğu bazı yerleri iktâ etti (Özaydın, s. 143). Nizâmülmülk Tûs'ta bir cami yaptırdı. 510 yılı Muharrem'inin 10. günü (25 Mayıs 1116) Tûs'ta Sünnî ve Şiî âlimleri arasında cereyan eden tartışmalar şehirde büyük karışıklığa yol açtı. Rebîülâhir 617 (Haziran 1220) tarihinde Cengiz Han'ın kumandanlarından Cebe ve Sebütey, Hârizmşah Muhammed b. Tekiş'in arkasından Nîşâbur'a geldi. Bazı merkezler Moğol hâkimiyetine boyun eğdiyse de Tûs ve Tâberân halkı Moğollar'a karşı direndi. Bunun üzerine harekete geçen Sebütey şehir ve çevresinde büyük bir katliam yaptırdı. Bu arada Cengiz Han'ın en küçük oğlu Tuluy Han ordusunun öncü kuvvetleri Horasan'a girdi ve Tûs'un son istihkâmlarını işgal etti. Nûkān şiddetle karşı koyduysa da 28 Rebîülâhir 617 (2 Temmuz 1220) tarihinde ele geçirildi. 618 (1221) yılı ilkbaharında Tuluy Han, Merv'den hareket edip Tûs'un bütün köylerini ele geçirdi ve halkını öldürdü.

Timur, Serbedârîler'den Emîr Hâce Ali'yi Tûs'a vali tayin etti. Bir süre sonra Timur'un adını hutbeden çıkaran Hâce Ali'nin bağımsız davranmaya başlaması Timur'u harekete geçirdi. Hâce Ali kaçtıysa da yakalanıp öldürüldü (788/1386). 791 Recebinde (Temmuz 1389) şehir tamamen yıkılıp yağmalandı, 10.000'e yakın kişi öldürüldü, Tûs'tan hiçbir iz

kalmadı. Bu olayın ardından Tûs bir daha eski durumuna gelemedi. Şâhruh 1405'te tahta çıkınca şehri yeniden kurmak üzere Emîr Seyyid Hoca'yı Tûs'a gönderdiyse de halk İmam Ali er-Rızâ türbesinin bulunduğu Nûkān'a yerleştiğinden kimse Tûs'a rağbet etmedi. Türbenin çevresinde kurulan Meşhed şehri zamanla bir köy haline gelen Tûs'un yerini aldı. Ortaçağ'da Tûsî nisbesiyle anılan simalar arasında Şâhnâme müellifi Firdevsî, Ebû Ca'fer et-Tûsî, Esedî-i Tûsî, Nizâmülmülk, Gazzâlî, Şerefeddin et-Tûsî, Nasîrüddîn-i Tûsî ve Alâeddin et-Tûsî sayılabilir.

BİBLİYOGRAFYA

Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 480, 587, 588, 603, 604; İbnü'l-Fakīh, Muḫtaṣaru Kitâbi'l-Büldân (ed. M. J. de Goeje), Leiden 1967, s. 320, 321; Ya'kūbî, Kitâbü'l-Büldân (Âyetî), s. 53-54; İstahrî, Mesâlik (de Goeje), s. 257; Makdisî, Aḥsenü't-teḳāsîm, s. 331; Sem'ânî, el-Ensâb (Bârûdî), IV, 80-82; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, IV, 55-57; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, bk. İndeks; Zekeriyyâ b. Muhammed el-Kazvînî, Âs̱ârü'l-bilâd, Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), s. 275; Müstevfî, Nüzhetü'l-ḳulûb (Siyâkī), s. 183, 185, 186; M. Hasan Han, Maṭlaʿu'ş-şems, Tahran 1363 hş., II, 184-219; G. le Strange, The Lands of the Eastern Caliphate, London 1966, s. 388-391; Ebü'l-Kāsım Tâhirî, Coġrâfyâ-yi Târîḫî-yi Ḫorâsân ez Naẓar-i Cihângerdân, Tahran 1348 hş., s. 43-49; M. Takī Han Hakîm, Genc-i Dâniş (nşr. M. Ali Savtî-Cemşîd-i Kiyânfer), Tahran 1366 hş., s. 640-651; İsmail Aka, Mirza Şahruh ve Zamanı (1405-1447), Ankara 1994, bk. İndeks; Abdülkerim Özaydın, Sultan Berkyaruk Devri Selçuklu Tarihi (485-498/1092-1104), İstanbul 2001, s. 143; V. Minorsky, "Tūs", EI² (İng.), X, 740-745; Osman Çetin, "Horasan", DİA, XVIII, 237.

Rıza Kurtuluş

TÛSÎ, Alâeddin

(علاء الدين الطوسي)

Alâüddîn Alî b. Muhammed el-Betârekânî et-Tûsî (ö. 887/1482)

Hanefî fakihi, usulcü ve felsefeci.

Süyûtî'nin, yetmiş yıl yaşayıp 877 (1473) yılında öldüğü yolundaki ifadesine göre (Naẓmü'l-ʿiḳyân, s. 132) 807'de (1404) dünyaya gelmiştir. Ancak ölüm tarihi çoğunluğun kabul ettiği şekilde 887 ise (1482) doğum tarihi 817 (1414) olur. Mevlâ Arrân diye de anılır. Tûslu olduğu bilinmesine rağmen nisbesinin Betârekânî (İbn İyâs, III, 88), Beyâdkânî (Süyûtî, s. 132) ve Bârekânî (Tehâfütü'l-felâsife [trc. Recep Duran], s. XIX) diye zikredilmesi sebebiyle doğduğu kasaba veya köy tesbit edilememektedir. Öte yandan Tûsî'nin öğrenimi, hocaları ve seyahatlerine dair yeterli bilgi de bulunmamaktadır. Onun Semerkant'ta tanındıktan sonra Osmanlı ülkesine gelişi, Mevlâ Hızır Şah'ın Mısır'da on beş yıl süren tahsilini tamamlayıp dönmesine rastladığı belirtilirse de bunun da tarihi belli değildir; büyük ihtimalle II. Murad döneminin (1421-1451) sonlarına tekabül etmektedir. Ulemâya yakın ilgi gösteren II. Murad, Alâeddin et-Tûsî'yi Bursa'da babası Çelebi Sultan Mehmed'in kurduğu medreseye 50 akçe yevmiye ile müderris tayin etti. Ardından hükümdar olan oğlu II. Mehmed İstanbul'u fethedince Tûsî'yi kiliseden tahvil ederek kurduğu sekiz medreseden birini teşkil eden Zeyrek Camii yanındaki medresede görevlendirdi ve yevmiyesini 100 akçeye çıkardı. Ayrıca İstanbul'a çok yakın Müderris (Medres) köyünü kendisine tahsis etti. Taşköprizâde kendi zamanında bu köyün meşhur bir yer olduğunu söyler (eş-Şeḳāʾiḳ, s. 97). Veziri Mahmud Paşa ile medreseyi ziyarete gelen Fâtih Sultan Mehmed Tûsî'nin sağ tarafına, vezir de sol tarafına oturup dersini dinlediler. Birçok ilmî meselenin söz konusu edildiği dersin muhtevasından ve hocanın ders verme tarzından memnun kalan padişah kendisini 10.000 dirhem ve bir hilʻatle ödüllendirdi, talebelerin her birine de 500 dirhem verilmesini emretti.

Padişahın bu davranışının Tûsî'yi son derece memnun ettiği belirtilir. Daha sonra yakındaki bir medresede Molla Abdülkerim Efendi'nin dersini dinlemek isteyen sultan veziri ve Tûsî ile birlikte onun medresesine gitti, fakat derse hazırlanmayan Abdülkerim'in affını dilemesi sultanın hoşuna gitmedi. Bu durum Tûsî'nin Fâtih nezdindeki itibarının daha da artmasına vesile oldu. Ardından padişah Tûsî'yi babasının Edirne'de kurduğu medreseye 100 akçe yevmiye ile tayin etti.

Aklî ilimlere ve felsefeye ilgi duyan Fâtih Sultan Mehmed, Alâeddin et-Tûsî ile dönemin tanınmış âlimlerinden Hocazâde Muslihuddin Efendi'den Gazzâlî'nin Tehâfütü'l-felâsife'si tarzında bir eser kaleme almalarını, Gazzâlî ile filozofların görüşleri arasında karşılaştırma yaparak her iki tarafın düşüncesini değerlendirmelerini istedi (Tehâfütü'l-felâsife [trc. Recep Duran], tercüme edenin girişi, s. XV-XVII). Hocazâde dört ay gibi kısa bir süre içinde eserini tamamlamasına rağmen, Tûsî çalışmasını altı ayda tamamlayıp sultana takdim etti. Hükümdar iki eseri de inceletti. Gelen beyanlar neticesinde iki müellifi 10.000'er akçe ile taltif etmesine rağmen eseri daha çok beğenilen Hocazâde'ye hil'at veya binek vererek ayrıca mükâfatlandırdı. Hocazâde'nin kendisinden üstün görülmesinden rahatsız olduğu anlaşılan Alâeddin et-Tûsî bir süre sonra Osmanlı ülkesinden ayrılıp memleketine doğru yola çıktı. Tebriz'e ulaştığında eski öğrencilerinden Abdullah-ı İlâhî ile karşılaştığı, yanında kaldığı ve onun tarafından teselli edildiği nakledilir. Tûsî, daha sonra Semerkant'a giderek burada Hâce Ubeydullah Ahrâr'ın halkasına dahil oldu. Telif faaliyetleri yanında birçok talebe yetiştirdi. Eşrefoğlu Rûmî ile Dimetokalı Şeyh Niyâzî Şücâüddin İlyas önde gelen talebelerindendir. Ayrıca Mevlâ İbnü'l-Eşref, Vezîriâzam Karamânî Mehmed Paşa, Hayâlî, Hatibzâde Muhyiddin Efendi, Sinân-ı Acemî, Ispartalı Mevlâ Abdülkadir, Molla Abdülkerim Efendi, Ali el-Fenârî, Simavlı Abdullah-ı İlâhî, Akşemseddin'in büyük oğlu Şeyh Abdullah kaynaklarda ismi belirtilen öğrencilerindendir. Tûsî'nin ölümü için Şemseddin Sâmi'nin verdiği 860 (1456) (Kāmûsü'l-a'lâm, IV, 3170) ve Serkîs'in kaydettiği 885 (1480) tarihleri kaynaklarda geçmemektedir. Bazı eserlerde onun 877 (1472-73) yılında vefat ettiği belirtilmektedir (Süyûtî, s. 132; İbn İyâs, III, 88). Ancak kendi çağdaşı olan müelliflerle günümüzde Tûsî üzerinde çalışma yapanların çoğu onun 887 (1482) yılında öldüğünü kaydetmektedir (meselâ bk. Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 513; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 737; Tehâfütü'l-felâsife [trc. Recep Duran], tercüme edenin girişi, s. XIX).

Eserleri. 1. Tehâfütü'l-felâsife. Kaynaklarda adı Kitâbü'z̠-Z̠üḫr (ez̠-Z̠eḫîre) olarak da geçen bu çalışma müellife şöhret kazandıran eseridir. Tûsî mukaddimede eserini ez̠-Z̠üḫr diye adlandırmıştır. Kitapta Gazzâlî'ye ait Tehâfüt'ün içerdiği yirmi mesele aynı adlarla sıralanmıştır. Çeşitli yazmaları bulunan eserin (Tehâfütü'l-felâsife [trc. Recep Duran], tercüme edenin girişi, s. XVI) bilinen ilk baskısı ez̠-Z̠eḫîre fi'l-muḥâkeme beyne kitâbey Tehâfüti'l-felâsife li'l-Ġazzâlî ve'l-ḥükemâʾi li'bni Rüşd adıyla yapılmış (Haydarâbâd 1317), ayrıca Tehâfütü'l-felâsife ismiyle yayımlanmıştır (nşr. Rızâ Saâde, Beyrut 1403/1983, 1990). Recep Duran kitap üzerine doktora tezi hazırlamış ve eseri tercüme etmiştir (bk. bibl.). 2. Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi'l-Mevâḳıf. Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin Şerḥu'l-Mevâḳıf adlı eserinin ilim bahisleri üzerine yazılmıştır (Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 1438, nr. 2119). 3. Ḥâşiye ʿale't-Telvîḥ. Sadrüşşerîa Ubeydullah b. Mes'ûd'un Tenḳīḥu'l-uṣûl'üne Sa'deddin et-Teftâzânî'nin yazdığı et-Telvîḥ ilâ keşfi ḥaḳāʾiḳı't-Tenḳīh adlı şerhin (İstanbul 1865; nşr. Muhammed Adnân Dervîş, Beyrut 1419/1998) bazı konuları için yapılmış bir hâşiyedir (Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 1438; Dârülmesnevî, nr. 93; Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 928; Tire İlçe Halk Ktp., Necip Paşa, nr. 199). 4. Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi Muḫtaṣari'l-Müntehâ. İbnü'l-Hâcib'in Muḫtaṣarü'l-Müntehe's-sûl ve'l-emel'ine Adudüddin el-Îcî tarafından yazılan Şerḥu Muḫtaṣari'l-Müntehâ adlı şerhin (İstanbul 1307-1310, 1317; Bulak 1316-1317; Beyrut 2000) kısmî hâşiyesidir (Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 2087). 5. Ḥâşiye ʿalâ Ḥâşiyeti's-Seyyid Şerîf ʿalâ Şerḥi Muḫtaṣari'l-Müntehâ. Yine Adudüddin el-Îcî'nin şerhine Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin kaleme aldığı Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi Muḫtaṣari'l-Müntehâ adlı hâşiyenin (Bulak 1316) kısmî hâşiyesidir (Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 2087). Kaynaklarda Alâeddin et-Tûsî'nin, Adudüddin el-Îcî'nin el-ʿAḳāʾidü'l-ʿAḍudiyye'sine Devvânî'nin yazdığı şerhe, Zemahşerî'nin el-Keşşâf'ının baş tarafına (Fâtiha ile Bakara'nın ilk yirmi beş âyetine), Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin Ḥâşiye ʿale'l-Keşşâf'ına (Beyrut, ts.), Sirâceddin el-Urmevî'nin Meṭâliʿu'l-envâr fi'l-manṭıḳ'ına Kutbüddin er-Râzî tarafından Levâmiʿu'l-esrâr şerḥu Meṭâliʿi'l-envâr adıyla yazılan şerhe (Hindistan 1271; İstanbul 1303, 1310; Tahran 1314) hâşiyeler kaleme aldığı; ayrıca Sirâceddin el-Urmevî'nin Meṭâliʿu'l-envâr fi'l-manṭıḳ adlı eserine Farsça bir şerh yazdığı zikredilmektedir (Taşköprizâde, s. 100; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1144, 1479,

1892; Hediyyetü’l-ʿârifîn, I, 737).

BİBLİYOGRAFYA

Alâeddin et-Tûsî, Tehâfütü’l-felâsife (nşr. Rızâ Saâde), Beyrut 1403/1983, neşredenin girişi, s. 13-19; a.e.: Tehâfütü’l-felâsife: Kitâbu’z-Zuhr (trc. Recep Duran), Ankara 1990, tür.yer., ayrıca bk. tercüme edenin girişi, s. XV-XVII, XIX; Alâ’addin Ali al-Tûsî: Kitâb al-Zuhr (haz. Recep Duran, doktora tezi, 1989), AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Süyûtî, Naẓmü’l-ʿiḳyân (nşr. Philip K. Hitti), New York 1927, s. 132; İbn İyâs, Bedâʾiʿu’z-zühûr, III, 88; Taşköprizâde, eş-Şeḳāʾiḳ, s. 97-100; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 497, 513, 825; II, 1144, 1479, 1856-1857, 1892; Serkîs, Muʿcem, II, 1248-1249; Hediyyetü’l-ʿârifîn, I, 737; Mubahat Türker, Üç Tehafüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti, Ankara 1956, tür.yer.; Nüveyhiz, Muʿcemü’l-müfessirîn, I, 383; Sâlihiyye, el-Muʿcemü’ş-şâmil, III, 515; Deniz Gürbüz, Hocazâde ve Ali Tûsî’nin Tehafütlerinin Mukayesesi (doktora tezi, 1999), AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, tür.yer.; Recep Duran, “Ali Tûsî’nin Tehafütü Kitabu’z-Zuhr’un Nüshaları”, Bilim ve Felsefe Metinleri, sy. 3, Ankara 2004, s. 1-14; Kāmûsü’l-a‘lâm, IV, 3170.

Mustafa Öz

TÛSÎ, Ebû Ca‘fer

(أبو جعفر الطوسي)

Ebû Ca‘fer Muhammed b. el-Hasen b. Alî et-Tûsî (ö. 460/1067)

İmâmiyye Şîası'na mensup çok yönlü âlim.

385 Ramazanında (Ekim 995) Horasan'ın Tûs şehrinde doğdu. Horasan'da yirmi üç yaşına kadar geçen yılları ile ailesi ve eğitimi hakkında fazla bilgi yoktur; kendisi de otobiyografisinde (el-Fihrist, s. 192-194) bu konuda yeterli bilgi vermemiştir. İlk bilgileri Tûs'ta İmâmiyye'ye mensup hocalardan aldı. Çevrede Sünnîliğin hâkim olması dolayısıyla bazı Sünnî hocaların derslerine devam etti. Öğrenimini büyük ihtimalle Tûs yakınlarında yeni kurulan Meşhed'de sürdürdü. 408 (1017) yılında halkının çoğunluğu Şâfiî mezhebine mensup bulunan Horasan'dan ayrılarak ömrünün büyük kısmını geçireceği, Şiî Büveyhîler'in hüküm sürdüğü Bağdat'a gitti. Hüseyin b. Ubeydullah el-Gadâirî, Ebü'l-Hasan b. Ebû Cûd, Ahmed b. Muhammed b. Mûsâ el-Ahvâzî ve Ebû Abdullah İbn Abdûn gibi dönemin ileri gelen âlimlerinden ders aldı (hocaları için

ayrıca bk. Akhtar, s. 207-211). Burada İmâmiyye fıkhının yanı sıra Şâfiî fıkhını da öğrendi, özellikle Mu‘tezile düşüncesine yakın olan Şeyh Müfîd'den ders gördü. Kısa sürede hocasının önde gelen talebeleri arasına girmeyi başardı. Müfîd'in 413 (1022) yılında ölümü üzerine onun talebelerinden Şerîf el-Murtazâ'nın derslerine devam etti. Kendisini takdir eden hocası yetişmesi için gerekli ilgiyi gösterdi ve ihtiyaçlarını karşılamasında yardımcı oldu. Tûsî, zaman içinde Şerîf el-Murtazâ'nın düşünce ve metoduna vâkıf olup bir anlamda onu geleceğe taşıyacak halefi seviyesine ulaştı. Yirmi üç yıl boyunca çalışmalarını beraber sürdürdüğü hocası henüz hayatta iken önemli eserlerini yazmaya ve çeşitli beldelerden gelen mektupları cevaplandırmaya yöneldi. Şerîf el-Murtazâ'nın 436 (1044) yılında ölümünün ardından, Şeyh Müfîd'in eski öğrencilerinden Ahmed b. Ali en-Necâşî ve Muhammed el-Kerâcekî gibi önemli âlimler henüz hayatta iken Şeyh Müfîd ile Şerîf el-Murtazâ'nın ilmî silsilesi ve temelini attıkları

Usûlî düşüncesi Tûsî ile temsil edilmeye ve kendisi "Şeyhü't-tâife" unvanıyla anılmaya başlandı. Bu unvan daha sonra Nasîrüddîn-i Tûsî ile karıştırılmaması için Şîa tarafından özellikle kullanılacaktır. Tûsî'nin Bağdat'ın Kerh semtindeki evi ilim öğrenmek, istişarelerde bulunmak ve dinî meselelerini çözmek amacıyla gelen kişi ve heyetlerle dolup taşıyordu. Kendisinden faydalanan öğrenci sayısının 300'e ulaştığı belirtilmektedir. Bağdat'ta öğrencilik ve hocalık devresinde Şiî Büveyhîler'in güvenini kazandı. Ayrıca Abbâsî Halifesi Kāim-Biemrillâh kendisini takdir ederek ona kelâm ve irşad dersleri için bir kürsü hediye etti. Takdir gördüğü bu çevrede faaliyetlerine devam eden ve eser telifine ağırlık veren Tûsî, Bağdat'ta mevcut kütüphanelerle birlikte Büveyhî Hükümdarı Bahâüddevle'nin veziri Ebû Nasr Sâbûr b. Erdeşîr tarafından kurulan, 100.000 kadar kitabın bulunduğu belirtilen Dârülilim'den, ayrıca hocası Şerîf el-Murtazâ'nın 80.000 kitap ihtiva ettiği rivayet edilen kütüphanesinden büyük ölçüde faydalanarak on yılı aşan süre içinde eserlerinin büyük bölümünü telif etmeye muvaffak oldu.

Tûsî kırk yıl süreyle kaldığı Bağdat'ta ortaya çıkan isyanlar, kıtlık ve hastalıklar yüzünden pek çok kişinin ölmesi, bilhassa mezhep kavgalarında Kerh ve Bâbüttâk semtlerinin yağmalanması, nihayet Tuğrul Bey'in Büveyhîler'i bertaraf edip Bağdat'a hâkim olması dönemlerinde kendisini gizlemeyi tercih etti. Daha sonra devam eden karışıklıklar ve fitneler neticesinde evi, kütüphanesi ve halifenin verdiği ders kürsüsü yağmalanıp yakıldı; kendisi de Necef'e sığınmak zorunda kaldı (448/1056). Ondan ilim öğrenmek isteyen pek çok kişi de Necef'e gelip yerleşti. Böylece Necef önemli bir ilim merkezi haline geldi. Hayatının sonuna kadar kaldığı Necef'te kendisinden sonra ilmî halefi sayılan oğlu Ebû Ali Hasan başta olmak üzere Süleyman eş-Şehreştî, Şeyh Sadûk'un yeğeni Hasan b. Hüseyin b. Bâbeveyh ve torunu İshak b. Muhammed el-Kummî, İbn Şehrâşûb'un dedesi Şehrâşûb el-Mâzenderânî ve İbn Fettâl en-Nîsâbûrî gibi sınırlı sayıdaki öğrenci grubuna ders verdi, bu arada eser yazmayı sürdürdü. 22 Muharrem 460 (2 Aralık 1067) tarihinde vefat etti ve Necef'te defnedildi.

Eserleri. Ebû Ca'fer et-Tûsî'nin sayısı elliyi aşan teliflerinden kırk üçünün ismi onun el-Fihrist adlı eserinde kendisi tarafından kaydedilmiştir (s. 192-194), En çok bilinen ve yayımlanan eserleri şunlardır. A) Tefsir. et-Tibyân fî

tefsîri'l-Ḳurʾân. Klasik dönem İmâmiyye Şîası'nın en önemli tefsirlerinden biri kabul edilir. Eserde bazı durumlarda rivayetlere yer verilmekle birlikte dirâyet yöntemi kullanılarak istidlâllerde bulunulmuş, kıraat, meânî ve i'rab meselelerine temas edilmiş, müteşâbih âyetler üzerinde durulmuş, Cebriyye, Müşebbihe ve Mücessime gibi grupların görüşleri eleştirilmiş, dinî hükümlerin usul ve fürûu hakkında açıklamalar yapılmıştır. et-Tibyân, Ali b. Şîrâzî'nin tashihiyle iki cilt olarak (Tahran 1364/1945), Âgā Büzürg-i Tahrânî'nin takdimi ve Ahmed Habîb Kasîr el-Âmilî'nin tahkikiyle on cilt halinde (Necef 1957-1965; Beyrut, ts., [Dârü ihyâi't-türâsi'l-Arabî]) yayımlanmış, müellifin çağdaşlarından İbn İdrîs Muhammed b. Ahmed el-İclî ve Ebû Abdullah Hârûn tarafından Muḫtaṣarü't-Tibyân adıyla ihtisar edilmiştir. Şiî müfessiri Tabersî Mecmaʿu'l-beyân'ını kaleme alırken Tibyân'ın kendisi için örnek teşkil ettiğini belirtmekle beraber eserin dilini ve tertibini eleştirmiştir (bk. MECMAU'l-BEYÂN).

B) Hadis. 1. Tehẕîbü'l-aḥkâm (fî şerḥi'l-Muḳniʿa). İmâmiyye'nin "kütüb-i erbaa" diye adlandırılan dört temel hadis kitabının üçüncüsüdür. Müellifin hocası Şeyh Müfîd'in er-Risâletü'l-muḳniʿa adlı fıkıh kitabı esas alınarak ilgili konulara ait 13.590 hadisin derlenip şerhedilmesiyle meydana gelen eser Tahran (I-II, 1316-1318), Necef (I-IX, 1377-1382) ve Beyrut'ta (I-X, 1401/1981) basılmış, üzerine çok sayıda şerh ve hâşiye yazılmıştır (bk. KÜTÜB-i ERBAA). 2. el-İstibṣâr (fî me'ḫtülife mine'l-aḫbâr). Bir önceki eserin muhtasarı olup yaklaşık 5500 hadis ihtiva eden eser kütüb-i erbaanın dördüncüsünü teşkil etmektedir (Leknev 1307/1889; Tahran 1317, 1363; I-IV, Necef 1375-1376; Beyrut 1390; nşr. Hasan el-Harsân, Tahran 1390, 1395). 3. Emâli'ş-Şeyḫ eṭ-Ṭûsî. Daha çok müellifin sünnetle ilgili imlâlarını ihtiva eden iki ciltlik bir eserdir ve Muhammed Sâdık Bahrülulûm'un bir mukaddimesiyle yayımlanmıştır (Necef 1964; Beyrut 1401; Meşhed 1410/1990; Kum 1414/1994).

C) Kelâm. 1. Temhîdü'l-uṣûl fî ʿilmi'l-kelâm. Hocası Şerîf el-Murtazâ'nın Cümelü'l-ʿilm ve'l-ʿamel adlı Şîa akaidine dair esaslarla birlikte bazı fıkhî konuların da ele alındığı eserinin hacimli şerhidir (nşr. Abdülmuhsin Dînî, Tahran 1358 hş./1980, 1983). 2. el-İḳtiṣâd* fîmâ yeteʿallaḳu bi'l-iʿtiḳād. Müellifin Temhîdü'l-uṣûl'ünün muhtasarıdır. Eserde ilim, amel, tevhid, adl, va'd, vaîd, nübüvvet, imâmet ve şer'î ibadetler gibi konular ele alınmaktadır. İmâmet bahsi hariç Mu'tezilî anlayışın Şîa akaidine

yansıdığını ortaya koyan eser el-İḳtiṣâd fîmâ yeteʿallaḳu bi'l-iʿtiḳād adıyla yayımlanmıştır (Necef 1399/1979; Beyrut 1406). 3. Telḫîṣü'ş-Şâfî. Şerîf el-Murtazâ'nın, hocası Kādî Abdülcebbâr'ın el-Muġnî adlı eserinin imâmetle ilgili kısımlarına reddiye mahiyetinde yazdığı eş-Şâfî fi'l-imâme'sinin muhtasarıdır (Tahran 1302/1884; I-IV, nşr. Bahrülulûm Hüseyin b. Muhammed Takī, Necef 1963-1965). 4. Kitâbü'l-Ġaybe. On ikinci imamın 260 (874) yılından itibaren başlayan küçük ve büyük gaybet dönemlerini, ilk dönemde görevlendirilen sefirleri ve imamdan onlara gelen tevkīʻleri ele alan bir eserdir (nşr. Muhammed b. Hasan et-Tebrîzî, Tebriz 1324/1906; nşr. Âgā Büzürg-i Tahrânî, Necef 1385/1966; nşr. Ali Ahmed en-Nâsıh, Kum 1990; nşr. İbâdullah et-Tahrânî-Ali Ahmed en-Nâsıh, Kum 1411; Beyrut 2008).

D) Fıkıh. 1. el-ʿUdde fî uṣûli'l-fıḳh (ʿUddetü'l-uṣûl). Kitapta yazıldığı döneme kadar tartışılan hemen bütün usul meseleleri ele alınmış ve farklı mezhep görüşlerine yer verilmiştir (Bombay 1312/1894; Tahran 1314/1896; nşr. Necef Mehdî, Necef 1403/1983 [Müessesetü Âli'l-beyt]; el-ʿUdde fî uṣûli'l-fıḳh, nşr. Muhammed Rızâ el-Ensârî el-Kummî, Kum 1417). 2. el-Mebsûṭ fi'l-fıḳh. İmâmiyye fıkhının fer'î hükümleriyle ilgili olan kitap Tûsî'nin son eserlerindendir. Müellifin en-Nihâye'sinde özet şeklinde verilen pek çok mesele burada genişçe işlenir. Eser tahkik edilerek

sekiz cilt halinde yayımlanmıştır (Tahran 1270/1853; nşr. Muhammed Takī el-Keşfî, Tahran 1387/1967; nşr. Muhammed Bâkır el-Behbûdî, Tahran, ts. [el-Mektebetü'l-Mustafaviyye]; el-Mebsûṭ fî fıḳhi'l-İmâmiyye, Kum 2007), 3. en-Nihâye fî mücerredi'l-fıḳh ve'l-fetâvâ. Müellifin İmâmiyye fıkhına dair diğer önemli bir eseri olup Şiî medreselerinde ders kitabı olarak okutulmuş (Tahran 1276, 1333 hş.; Beyrut 1390/1970), daha sonra Muhakkık el-Hillî'nin Şerâʾiʿu'l-İslâm adlı eseri bunun yerini almıştır. Muhakkık el-Hillî tarafından Nüketü'n-Nihâye (en-Nihâye ve nüketühâ) adıyla şerhedilen eser (Tahran 1276; I-III, Kum 1412) Farsça'ya (trc. Muhammed Bâkır Sebzevârî, Tahran 1360/1981) ve İngilizce'ye (A Concise Description of Islamic Law and Legal Opinions, trc. A. Ezzati, London 2008) çevrilmiştir. 4. el-Îcâz fi'l-ferâʾiż ve'l-mevârîs̱. en-Nihâye'nin ilgili kısımlarının özetidir (nşr. Muhammed Hâdî el-Emînî, Necef 1963). 5. Kitâbü'l-Ḫilâf (el-Ḫilâf fi'l-aḥkâm, Mesâʾilü'l-ḫilâf). Fıkıh mezhepleri arasındaki ihtilâfları konu edinmektedir (nşr. Hâcî Âgā Hüseyin

Tabâtabâî el-Burûcirdî, Tahran 1370/1950, 1376, 1377; Necef 1376; Kum 1950, 1963, 1993). 6. Resâ᾿ilü'ş-Şeyẖ eṭ-Ṭûsî (er-Resâ᾿ilü'l-ʿaşr). Müellifin daha çok fıkıh konularında yazdığı çeşitli risâlelerinden oluşmuştur (Kum, ts. [Müessesetü'n-neşri'l-İslâmî]). 7. Miṣbâḥu'l-müctehid. İbadet ve dua hakkında olan eseri (Meşhed 1338/1919; Beyrut 1991), İbnü'l-Mutahhar el-Hillî ihtisar etmiştir. 8. el-Cümel ve'l-ʿuḳūd (fi'l-ʿibâdât). İbadetleri ve bazı şer'î akidleri sade bir dille ve özet halinde anlatmak amacıyla yazılmıştır (nşr. M. Vâizzâde Horasânî, Kum, ts. [Müessesetü'n-neşri'l-İslâmî]; Meşhed 1348 hş./1969). Muhakkık el-Hillî bu eseri el-Maḳṣûd mine'l-Cümel ve'l-ʿuḳūd adıyla ihtisar etmiştir.

E) Tabakat/Ricâl. 1. el-Fihrist (Fihristü'ṭ-Ṭûsî). Şîa ricâl ve ulemâsının alfabetik sıraya göre ele alınıp eserlerinin incelendiği bir kitaptır (nşr. A. Sprenger-Mevlâ Abdülhak, Kalküta 1271/1855; nşr. Muhammed Sâdık Âl-i Bahrülulûm, Necef 1937, 1961; Beyrut 1403/1983; nşr. Cevâd el-Kayyûmî, [baskı yeri yok], 1417 [Müessesetü neşri'l-fukahâ]). 2. İẖtiyârü maʿrifeti'r-ricâl. Keşşî'nin er-Ricâl'inden oluşturulan, çok sayıda Şiî âlimi ve ileri gelenlerini içeren bir eserdir (nşr. Hasan el-Mustafavî, Meşhed 1348 hş./1969; nşr. Mehdî er-Recâî, Kum 1404/1984; Tahran 1424/2004). 3. Ricâlü'ṭ-Ṭûsî (er-Ricâl). Hz. Peygamber'den ve Ehl-i beyt'ten rivayette bulunan râvilerin on ikinci imam dönemine kadar alfabetik sıraya göre kaydedildiği güvenilir Şîa hadis ricâli kitaplarındandır (nşr. Muhammed Sâdık Âl-i Bahrülulûm, Necef 1381/1961; nşr. Cevâd el-Kayyûmî el-İsfahânî, Kum 1415; kaynaklarda müellife nisbet edilen diğer eserlerin bir listesi ve değerlendirilmeleri için bk. Kays Âl-i Kays, III, 247-271; Akhtar, s. 217-244).

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Ca'fer et-Tûsî, et-Tibyân fî tefsîri'l-Ḳur᾿ân (nşr. Ahmed Habîb Kasîr el-Âmilî), Beyrut, ts. (Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî), Âgā Büzürg-i Tahrânî'nin takdimi, I, s. e-ebk; a.mlf., el-Fihrist, Beyrut 1403/1983, s. 192-194; Ahmed b. Ali en-Necâşî, er-Ricâl (nşr. M. Cevâd en-Nâînî), Beyrut 1408/1988, II, 332; İbn Şehrâşûb, Meʿâlimü'l-ʿulemâ᾿ (nşr. M. Sâdık Âl-i

Bahrülulûm), Beyrut, ts. (Dârü'l-edvâ), s. 114-115; İbnü'l-Cevzî, el-Muntaẓam (Atâ), XVI, 110; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, X, 58; Hasan b. Ali b. Dâvûd el-Hillî, er-Ricâl (nşr. M. Sâdık Âl-i Bahrülulûm), Necef 1392/1972, s. 169-170; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XVIII, 334-335; a.mlf., Târîḫu'l-İslâm: sene 441-460, s. 490-491; Safedî, el-Vâfî, II, 349; Sübkî, Ṭabaḳāt (Tanâhî), IV, 126-127; İbn Hacer, Lisânü'l-Mîzân, V, 35; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, Kahire 1353/1935, V, 82; Dâvûdî, Ṭabaḳātü'l-müfessirîn, II, 126-127; Muhammed b. Ali el-Hâirî el-Erdebîlî, Câmiʿu'r-ruvât, Beyrut 1403/1983, II, 95; Bahrülulûm-i Tabâtabâî, Ricâlü's-seyyid Baḥri'l-ʿulûm: el-Fevâʾidü'r-ricâliyye (nşr. M. Sâdık Bahrülulûm-Hüseyin Bahrülulûm), Tahran 1363 hş., III, 227-239; M. İkbâl el-Ensârî, "Şeyḫu't-Ṭaʾife Ebû Caʿfer ḥayâtühû ve müʾellefâtüh", eẕ-Ẕikra'l-elfiyye li'ş-Şeyḫ eṭ-Ṭûsî, Meşhed 1972, s. 491-572; Seyyid Rızâ Sadr, "Negâhî be Âs̱âr-i Fıḳhî Şeyḫ Ṭûsî", Yâdnâme-i Şeyḫ Ṭûsî (nşr. M. Vâizzâde Horasânî), Meşhed 1976, s. 264-317; Hasan es-Sadr, Teʾsîsü'ş-Şîʿa li-ʿulûmi'l-İslâm, Beyrut 1401/1981, s. 266-267; Aʿyânü'ş-Şîʿa, IX, 159-167; Abbas el-Kummî, el-Künâ ve'l-elḳāb, Beyrut 1403/1983, II, 394; Âgā Büzürg-i Tahrânî, eẕ-Ẕerîʿa ilâ teṣânîfi'ş-Şîʿa, Beyrut 1403/1983, I, 365; II, 14, 36, 269, 486; III, 328; IV, 423; V, 9, 145; XX, 363; XXII, 91; a.mlf., Zindegînâme ve Âs̱âr-ı Şeyḫ Ṭûsî, Tahran 1376, s. 1-137; Kays Âl-i Kays, el-Îrâniyyûn, III, 226-271; S. Waheed Akhtar, Early Shīʻite Imāmiyyah Thinkers, New Delhi 1988, s. 205-244; Muʿcemü ṭabaḳāti'l-mütekellimîn, Kum 1424/1382, II, 233-236; M. Vâizzâde Horasânî, Şerḥ-i Ḥâl ve Âs̱âr-ı Şeyḫ Ṭûsî, Meşhed, ts. (Dânişgede-i İlâhiyyât ve Maârif-i İslâmî), s. 2-33; Seyyid Sâmir Hâşim el-Amîdî, "Devrü'ş-şeyḫ eṭ-Ṭûsî fî ʿulûmi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye", Türâs̱ünâ, XIII/52, Kum 1418, s. 36-65; Mohammad Ali Amir-Moezzi, "al-Ṭūsī", EI² (İng.), X, 745-746.

Mustafa Öz

FIKIH.

Tûsî, İsnâaşeriyye geleneğinde dönüm noktası olan Usûlî ekolü kurup geliştiren üç âlimden biri kabul edilir. Dinî ilimlerin hemen her alanında eser telif etmiş, Usûlî ekolün gelişiminde etkili olmuş ve daha çok "Şeyhü't-tâife" unvanıyla ün kazanmıştır. Mezhep literatüründe Şeyh Murtazâ el-Ensârî'ye (ö. 1281/1865) kadar olan dönemde "eş-Şeyh" unvanı

mutlak şekilde kullanıldığında bununla Tûsî kastedilir. Mezhebin en muteber dört hadis kitabından ikisini telif eden Tûsî, en-Nihâye ve el-Mebsûṭ gibi sistematik fürû eserleriyle İsnâaşerî fıkhının gelişimine damgasını vurmuş, mezhepte yeni bir dönemin başlatıcısı olarak görülmüştür (bk. CA‘FERİYYE). Fikirleri ve eserleri uzun süre fıkıh eğitimine yön vermiş, Hille ekolünün ortaya çıkışından sonraki dönemlerde de eserleri temel kaynaklar arasındaki yerini korumuştur. Fıkhı sistematik hale getirmesi ve teorik yapısını kurması bakımından onun İsnâaşerî fıkhında oynadığı rolün Sünnîlik'te Şâfiî'nin rolüne benzediği ileri sürülmüştür (Adams, X/3 [1972], s. 176). Usûlî ekol içerisinde kelâm görüşleri bakımından dinin esaslarını anlamada akla daha çok önem veren Şerîf el-Murtazâ'dan ziyade nakle fazla yer veren Şeyh Müfîd'e yakın durmuştur.

IV. (X.) yüzyılın sonlarına kadar Şiî-İsnâaşerî fıkhına hâkim olan Ahbârîler'in otoritesini zayıflatan ve mezhep içinde yeni bir sistem kuran kelâmcı-Usûlî ekol, Ahbârîler'i ve Nevbahtîler'i tenkit ederek mezhepte sistematik bir fıkıh oluşumunun yolunu açmıştır. Bu ekolü kuranların fıkıh bakımından dikkate değer özellikleri, Kur'an'ın eksiksiz ve sağlam bir şekilde nakledildiğini kabul etmeleri, ictihadı reddetmekle birlikte fıkıhta aklî istidlâle önem vermeleri ve Sünnî mezheplere benzer şekilde usul ve fürû eserleri telif edip İsnâaşerî fıkhını, fiilen mâsum imamın varlığından bağımsız şekilde sistematik biçimde işlenip yürütülecek bir yapıya kavuşturmalarıdır. Ahbârîler'den farklı olarak Usûlîler'e göre hadis kitaplarının ihtiva ettiği rivayetlerin tamamı sahih görülemez. Hocaları Şeyh Müfîd ile Şerîf el-Murtazâ'nın başlattığı Usûlî anlayışı geliştirip devam ettiren ve onların çalışmalarını tamamlayan Tûsî kelâm görüşleri bakımından hocaları gibi Mu‘tezile'den etkilenmiş ve temel meselelerde hüsün ve kubhun aklîliğini kabul etmiştir (el-‘Udde, I, 10; II, 759-762). Bu çerçevede en önemli hususlardan biri, Şerîf el-Murtazâ tarafından kesin bilgi vermemeleri sebebiyle reddedilen âhâd haberlerin fıkıhta delil olarak kullanılabileceğini kabul etmesidir. Böylece âyetlerde ve mütevâtir haberlerde yer almayan meseleleri hüsün ve kubhun aklîliği ilkesine dayanarak çözüme kavuşturmaya çalışan Şerîf el-Murtazâ'nın aksine belli şartlarla (a.g.e., I, 100; el-İstibṣâr, I, 2-3) âhâd haberleri kabul etmiş, Usûlî ekolün fıkıh anlayışında nakil-akıl dengesini

kurmuş, Ahbârîler karşısında hocalarına göre daha sentezci bir yaklaşım ortaya koymuştur. Fıkıh usulüne dair kitabında iki hocasının da eserlerinin eksik olduğunu, mezhepteki ilk tam eseri kendisinin yazdığını söyler (el-ʿUdde, I, 3-4). Ancak eserine hocası Şerîf el-Murtazâ hayatta iken başlamakla birlikte büyük bir kısmını onun vefatından sonra tamamladığı anlaşılmaktadır ve hocasının usul eseri ez-Zerîʿa'nın yazılışı el-ʿUdde'den öncedir (Ebü'l-Kāsım Gürcî, III, 370-373). Uzun süre Şiî eğitim merkezlerinde ders kitabı olarak okutulan (Hossein Modarressi Tabātabā'ī, s. 7) bu eserde Tûsî, dönemindeki birçok usulcü gibi Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin el-Muʿtemed'indeki tertibi ve meseleleri örnek almış görünmektedir; fakat başta ahbâr konusu olmak üzere tertip ve içerik yönünden değişiklikler yapmıştır. Ayrıca el-ʿUdde'nin çeşitli bölümlerinde görülen ifadeler Şerîf el-Murtazâ'nın ez-Zerîʿa'sı ile büyük benzerlik gösterir. Ancak Şerîf el-Murtazâ'da olduğu gibi akla büyük bir rol tanımaz, İbn İdrîs ve sonrasında yerleştiği şekliyle deliller arasında da akla yer vermez.

Delil olarak Kur'an, sünnet ve icmâı ele alır, bunların içinde daha ziyade âhâd haberler üzerinde durur. Genişçe işlediği âhâd haberlerin meşruiyetini, geliştirdiği "a'mâlü't-tâife" (icmâu'l-fırka) tabiriyle temellendirme yoluna gider. Ona göre gerekli şartları taşıyan âhâd haberler hem bilgi kaynağı hem fürû-i fıkıhta delildir. Tûsî'nin icmâ anlayışı imamın da içinde yer aldığı icmâın kabul edileceği yolundadır. Bu husus, imamın gaybet döneminde bile toplum arasında yaşadığı farzedilerek Şiî ulemânın herhangi bir şekilde yanlış icmâda bulunmasına izin vermeyeceği düşüncesine dayanmaktadır. Re'y, kıyas ve bunlara benzer bir anlam yüklediği ictihadı reddeden Tûsî, kıyasın aklen câiz görülmekle birlikte meşruiyetine dair sem'î delilin bulunmadığını ileri sürer; doğrunun tek olması sebebiyle şer'î konularda ictihadın meydana gelmediğini savunur (el-ʿUdde, I, 8; II, 647-735). Kıyas ve ictihadın delil sayılmadığını açıkça ifade eden Tûsî bunun yerine Kitap ve Sünnet'in zâhirine ve icmâa, burada yer almayan hususlarda delîl-i hitâb gibi lafzî, istishâb-ı hâl gibi aklî istidlâl yöntemlerine başvurur. Onun fıkıh sisteminde daha çok Ahbârîler tarafından kullanılan ihtiyat ve tahyîr prensiplerinin önemli bir yeri vardır. Tûsî, Basra Mu'tezilesi'ne yakın duran Şiî ulemânın benimsediği "ibâha-i asliyye" prensibi yerine Şeyh Müfîd gibi daha çok "berâetü'z-zimme"yi benimsemiş ve bunun ihtiyata daha elverişli olduğunu ileri sürmüştür (a.g.e., I, 70, 73, 77, 85, 102; II, 156; Uyar, Şiî

Ulemâ, s. 46-47).

Tûsî’nin büyük ölçüde Sünnî fıkhı ve usulünden faydalanıp ortaya koyduğu anlayış sayesinde İsnâaşerî fıkhı yeni bir merhaleye girmiştir. el-Ḫilâf adlı önemli ve kapsamlı eseriyle İsnâaşeriyye’nin fıkhî görüşlerini Sünnî fıkıh mezhepleriyle mukayese ederek ele alan ilk Şiî müellifi Tûsî’dir. O, el-Mebsûṭ ve el-Ḫilâf adlı eserlerini Sünnî fıkhından yararlanıp Sünnî modeline göre tasnif etmiştir (Hossein Modarressi Tabātabā’ī, s. 44). Tûsî’nin bu tutumunda yaşadığı ve Sünnî geleneğin hâkim olduğu Horasan ve Bağdat ortamının büyük rolü olmalıdır. el-Mebsûṭ’un girişindeki ifadelere göre fürûda önce en-Nihâye’yi, sonra el-Cümel ve’l-ʿuḳūd fi’l-ʿibâdât adlı kitabını, ardından el-Mebsûṭ’u yazmıştır. el-Ḫilâf’ı da en-Nihâye’den sonra kaleme aldığı anlaşılmaktadır. en-Nihâye’nin “mesâil-i usûl” denilen temel fürû meselelerini, el-Mebsûṭ’un ise bunların yanında istinbat edilen zâit meseleleri içerdiği belirtilir (Seyyid Rıza Sadr, s. 453-458). Tûsî, hayatının sonlarına doğru telif ettiği el-Mebsûṭ’un girişinde Sünnîler’in İmâmiyye fıkhını yetersizlikle suçladıklarını, bu eseriyle onlara cevap vermek istediğini, eserin mezhepte bütün fıkıh konularını içeren ilk kitap olduğunu ifade eder. Onun fıkıh sistemi kendisinden önceki fakihlere göre hayli zengin, geniş ve sistemli ise de kendisinden sonrakilere, meselâ Muhakkık el-Hillî’ye göre dağınıktır ve Sünnî fıkhından alınan unsurlar tam olarak hazmedilmemiş vaziyettedir (DİA, XVIII, 39). Tûsî’nin ölümünün ardından yaklaşık bir asırlık süre içerisinde fetva ve görüşlerine aşırı bağlılık gösterilmiş, fetvasının bulunduğu bir konuda farklı bir fetvanın verilmesi hoş görülmemiştir. VI. (XII.) yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkan Mahmûd b. Ali Hammâsî er-Râzî, Hamza b. Ali b. Zühre el-Halebî ve İbn İdrîs Hillî gibi âlimlerin Tûsî’nin görüşlerini eleştirmelerine ve Şerîf el-Murtazâ’nın âhâd haberleri reddeden fıkıh anlayışını canlandırmalarına kadar bu durum devam etmiştir. Özellikle İbn İdrîs, Tûsî’yi taklit geleneğini yıkmak için onun görüşlerini şiddetle tenkit etmiştir. Ancak bu husus Tûsî’nin kitaplarının, görüş ve fetvalarının önemini yitirdiği anlamına gelmez. Aksine onun görüşleri ve sistemi daha da geliştirilip sistemleştirilerek Hille ekolü içerisinde varlığını sürdürmüştür (Hossein Modarressi Tabātabā’ī, s. 45-49).

Tûsî’nin İsnâaşeriyye’nin fıkıh düşüncesine üç önemli yenilik getirdiği söylenebilir. 1. İsnâaşeriyye fıkhını ictihadın daha sistemli biçimde

kullanıldığı geniş bir alana taşıyıcı çabalar göstermiş ve bu yönde ilmî esaslar ortaya koymuştur. 2. Bir taraftan Şerîf el-Murtazâ'nın akıl konusundaki tutumunu aşırı bulurken diğer taraftan sentezci yaklaşımıyla katı bir lafızcılık ve nakilciliğin hâkim olduğu ilk dönem Ahbârîliğinin yetersizliğini göstermiştir. 3. İcmâın tam olarak ortaya çıkmasını ve deliller kategorisindeki yerini almasını sağlamıştır. Ayrıca fer'î meselelerde önemli görüşler ileri sürmüş, Şeyh Müfîd'in ulemânın otoritesine dair ileri sürdüğü görüşleri geliştirmiş, Şerîf el-Murtazâ'nın aksine fakihin fıkhî müdahalesini müstehap kabul etmiş, ulemânın imamı temsil yetkisinin adaletin icrası, emir bi'l-ma'rûf ve nehiy ani'l-münker görevinin yerine getirilmesi, humus ve diğer dinî vergilerin toplanıp hak edenlere dağıtılması ve cuma imamlığı gibi meseleleri kapsadığını ifade etmiştir. Şiî bir kadının imam tarafından tayin edildiği farzedilerek otoritesinin kabul edilmesi gerektiğini söylemiş, dolayısıyla imam tarafından ulemâya hadleri ve diğer kazâî hükümleri uygulama yetkisinin verildiğini kabul etmiştir. Tûsî, zekât ve humusun toplanıp dağıtılmasında imamın temsilcileri sıfatıyla fakihlerin yetki sahibi olduğu ve bunların fakihlere verilmesinin daha uygun sayılacağı kanaatindedir; bu görüş Usûlî ulemâsının toplumda otoritesinin kurulmasında önemli rol oynayan bir yeniliktir. Öte yandan Tûsî imamın gaybet döneminde sadece savunma cihadına cevaz vermiştir. Ayrıca hocası Şerîf el-Murtazâ gibi o da imamın yokluğunda mevcut otoriteyle ilişkileri ve görev alma konusunu ayrıntılı biçimde işlemiştir (Uyar, Şiî Ulemâ, s. 48-54).

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Ca'fer et-Tûsî, el-ʿUdde fî uṣûli'l-fıḳh (nşr. M. Rızâ el-Ensârî el-Kummî), Kum 1417, tür.yer.; a.mlf., el-Fihrist, Beyrut 1403/1983, s. 27-28, 192-194; a.mlf., el-İstibṣâr, Kum 1380, I, 1-4; a.mlf., el-Mebsûṭ fi'l-fıḳhi'l-İmâmiyye (nşr. M. Takī el-Keşfî), Tahran 1387, I, 1-3; a.mlf., el-Ḫilâf, Kum 1425, I, 70, 73, 77, 85, 102, 181, 186; II, 156; a.mlf., et-Tibyân fî tefsîri'l-Ḳurʾân (nşr. Ahmed Habîb Kasîr el-Âmilî), Beyrut, ts. (Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî), Mukaddime, I, 1-21; a.mlf., en-Nihâye fî mücerredi'l-fıḳh ve'l-fetâvâ, Beyrut 1400/1980, s. 112-113; a.mlf., er-Resâʾilü'l-ʿaşr:

Resâʾilü'ş-Şeyẖ eṭ-Ṭûsî, Kum, ts. (Müessesetü'n-neşri'l-İslâmî); a.mlf., Mesâʾil kelâmiyye (Resâʾilü'l-ʿaşr içinde), s. 97-99; Ebü'l-Kāsım Gürcî, "Şeyẖ Ṭusî ve ʿUddetü'l-uṣûl", Yâdnâme-i Şeyẖ Ṭûsî, Meşhed 1354 hş, III, 365-460; Seyyid Ahmed Fâtımî, "Şeyẖ Ṭûsî ve İbn İdrîs", a.e., III, 461-488; Seyyid Rızâ Sadr, "Maḳām-ı Fıḳhî Şeyẖ

Ṭûsî", Hezâre-i Şeyẖ Ṭûsî, Tahran 1362 hş., s. 401-428, 453-458; Hossein Modarressi Tabātabā'ī, An Introduction to Shī'ī Law, London 1984, s. 7, 40-49; Mazlum Uyar, İmâmiyye Şiası'nda Düşünce Ekolleri -Ahbârîlik-, İstanbul 2000, s. 106-131; a.mlf., Şiî Ulemânın Otoritesinin Temelleri, İstanbul 2004, s. 13-98; a.mlf., "Hillî, Muhakkık", DİA, XVIII, 39; C. J. Adams, "The Role of Shaykh Al-Tûsî in the Evolution of a Formal Science of Jurisprudence among the Shi'ah", IS, X/3 (1972), s. 173-180; Abdullah Kahraman, "Caferi Usulcü Ebû Cafer et-Tûsî'ye Göre Bağlayıcılık Açısından Hz. Peygamber'in Fiilleri", Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin Elmi Mecmuası, II/3, Bakü 2005, s. 11-28; a.mlf., "Şiî-Sünnî Usul Polemiği (Tusî Örneği)", Marife, V/3, Konya 2005, s. 213-232.

Abdullah Kahraman

TÛSÎ, Nasîrüddin

(نصير الدين الطوسي)

Ebû Ca‘fer Nasîrüddîn Muhammed b. Muhammed b. el-Hasen et-Tûsî (ö. 672/1274)

İranlı âlim ve filozof.

11 Cemâziyelevvel 597’de (17 Şubat 1201) Tûs’ta doğdu. Kum veya Hemedan yakınlarındaki Cehrûd Sâve’den olan ailesi daha sonra Tûs’a yerleşmiştir. Kaynakların çoğunda Ebû Ca‘fer künyesiyle geçiyorsa da Ca‘fer adında bir oğlu olduğu bilinmemektedir. Bu durum, onun İmâmiyye’nin önemli âlimlerinden Ebû Ca‘fer et-Tûsî ile (ö. 460/1067) karıştırılmasından veya Rahim Sultanov’un belirttiği gibi (bk. bibl.) saygı amacıyla ona benzetilmesinden kaynaklanmış olabilir. Bazı müellifler Tûsî’yi Ebû Abdullah künyesiyle anmıştır (meselâ bk. Yûnînî, III, 79; Zehebî, s. 114; Ebü’l-Fidâ İbn Kesîr, XVII, 514). En çok kullanılan lakabı Hâce Nasîrüddin’dir. İlk eğitimini babasından alan Tûsî on beş yaşlarında iken dönemin ilim merkezlerine yolculuk yaptı. Nîşâbur’da Muînüddin Sâlim b. Bedrân el-Mâzinî el-Mısrî’den fıkıh, Ferîdüddin Dâmâd diye bilinen Ebû Muhammed Hasan b. Muhammed Ferîmûdî’den felsefe dersleri aldı. Kendisinin felsefeye meyletmesinde bu sonuncu âlimin büyük etkisi vardır. Tûsî ondan İbn Sînâ’nın eserlerini ve özellikle el-İşârât ve’t-tenbîhât’ı okudu. Aklî ilimlerdeki hocalar silsilesi Ferîdüddin Dâmâd, Ebû Ali Sadreddin Muhammed b. Hârisân es-Serahsî, Efdalüddin Gîlânî, Ebü’l-Abbas Fazl b. Muhammed Lûkerî, Behmenyâr b. Merzübân el-Âzerbaycânî, İbn Sînâ; naklî ilimlerdeki hocalar silsilesi de babası Muhammed b. Hasan, Fazlullah b. Ali b. Abdullah el-Hasenî er-Râvendî, Ebû Ca‘fer et-Tûsî, Şerîf el-Murtazâ şeklinde sıralanır (İşkeverî, II, 415; Hânsârî, VI, 414). Tûsî’nin İmâmiyye mezhebine mensup âlimlerden oluşan naklî ilimlerdeki hocalar silsilesinde bir kopukluk bulunmaktadır. Zira kronolojiye göre Râvendî’nin Ebû Ca’fer et-Tûsî ve Şerîf el-Murtazâ’dan değil bu iki âlimin öğrencilerinden ders almış olması gerekir. Tûsî’nin yukarıda adı geçenler yanında başka hocaları da vardır (Tünükâbünî, s. 381;

Razavî, s. 167-169).

Genç yaşlarından itibaren ilme olan iştiyakı Tûsî'yi kısa zamanda üne kavuşturdu ve ünü, Kuhistan bölgesinin İsmâilî hâkimi Nâsırüddin Abdürrahîm b. Ebû Mansûr Muhteşem'e kadar ulaştı. Nâsırüddin, Tûsî'yi kendi bölgesine davet etti; Moğol istilâsı yüzünden huzuru kaçan Tûsî bu teklifi kabul etti. İlk dönemlerde valinin kendisine destek olmasıyla Kuhistan'da ilmî faaliyetlerini yürütmek için uygun bir ortam buldu; özellikle felsefî ve tecrübî ilimler alanında değerli eserlerinin çoğunu burada yazdı. Bunlar arasında Şerḥu'l-İşârât, Aḫlâḳ-ı Nâṣırî ve Taḥrîrü'l-Mecisṭî bulunmaktadır (Razavî, s. 345-351). Ancak çok geçmeden İsmâilîler'le arası açıldı. Kaynaklara göre bu durum onun Abbâsî Halifesi Müsta'sım-Billâh'a yazdığı bir mektuptan kaynaklanmıştır. Tûsî'nin halifeyle mektuplaştığını öğrenen Kuhistan hâkimi onu hapse attırdı; bir müddet sonra İsmâilîler'in merkezi olan Alamut Kalesi'ne gönderildi. Moğollar Alamut'u kuşattıklarında Tûsî, Alamut hâkimi Rükneddin Hürşah'a Hülâgû'ya karşı koymanın bir işe yaramayacağını anlattı ve gizlice orayı terkedip kaleyi ona teslim etmesini tavsiye etti. Kalenin tesliminde Tûsî'nin bu rolünü öğrenen Hülâgû onu yanına alarak iltifatta bulundu. Hatta bazı kaynakların belirttiği üzere Tûsî'yi vezir yaptı ve birçok kurumun yönetimini kendisine verdi (Tünükâbünî, s. 368-369, 378-380; İşkeverî, II, 416). Ardından Tûsî, Hülâgû'nun Bağdat seferine de katıldı. Bazı kaynaklar son Abbâsî halifesi Müsta'sım-Billâh'ın Tûsî'nin tavsiyesiyle öldürüldüğünü kaydeder. Bilhassa Takıyyüddin İbn Teymiyye (Minhâcü's-sünne, III, 445-446) ve İbn Kayyim el-Cevziyye (İġās̱etü'l-lehfân, II, 679) bu konuda Tûsî'ye ağır eleştiriler yöneltmiştir. Ancak Bağdat'ın işgali ve halifenin öldürülmesi konusunda geniş bilgi veren kaynakların hiçbirinde bu husus yer almaz. Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr de bu rivayeti şüpheyle karşılamaktadır (el-Bidâye ve'n-nihâye, XVII, 514). Tûsî'nin Hülâgû nezdindeki saygınlığı, özellikle müsbet ilimlerdeki faaliyetlerini yürütmek için maddî destek bulmasına vesile oldu. Hülâgû'yu ikna ederek Azerbaycan'ın Merâga şehrinde kendi dönemine kadar İslâm coğrafyasında yapılan en büyük rasathânenin (Ballay, XXXVII/3 [1990], s. 389-390) kurulması için ondan kaynak sağladı. Rasathânenin yapımı 657 (1259) yılında tamamlandı.

Merâga'daki faaliyetlerini sürdüren Tûsî Bağdat'a yaptığı bir seferde vefat

etti (18 Zilhicce 672/25 Haziran 1274); aynı şehirde İmam Mûsâ el-Kâzım'ın türbesinin yanına daha önce Abbâsî Halifesi Nâsır-Lidînillâh için yapılan, ancak bazı sebeplerle halifenin gömülemediği mezara defnedildi (Safedî, I, 183; İbn Usfûr el-Bahrânî, s. 246-247). Öğrencisi İbnü'l-Fuvatî, Tûsî'nin intihar ettiğini söylerse de (el-Ḥavâdis̱ü'l-câmiʿa, s. 245) bu bilgiyi diğer kaynaklar doğrulamamaktadır. Nitekim aynı müellif eserinin başka bir yerinde (s. 269) onun normal şekilde öldüğünü belirtmektedir. İbnü'l-İbrî de, "Bazıları onun zehirlenerek öldüğünü yaydılar" ifadesine yer vermiştir (Târîẖu'z-zamân, s. 330). Sünnî ve Şiî kaynaklarında Tûsî'nin güzel ahlâklı, mütevazi ve insanlara karşı saygılı olduğu kaydedilir (İbnü'l-Fuvatî, s. 269; Safedî, I, 112; Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, XVII, 514). Ancak İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye gibi Selefîler onun şer'î kaidelere uymadığını, namaz ve oruç gibi ibadetleri yerine getirmediğini, şarap içtiğini, âhirete inanmadığını, âlemin kadîm oluşunu iddia ettiğini ileri sürmüştür. Hatta İbn Kayyim, Tûsî'nin Kur'an'ı "avamın Kur'an'ı", İbn Sînâ'nın el-İşârât'ını "havassın Kur'an'ı" diye nitelendirdiğini söylemiştir. Aynı âlimler Tûsî'nin rasathâne faaliyetlerini sihirle uğraşma olarak değerlendirmiştir (Minhâcü's-sünne, III, 446-449; İġâs̱etü'l-lehfân, II, 679). Fakat bütün bu iddialar gerçeği yansıtmamaktadır; zira Tûsî'nin kitapları, özellikle kelâma dair eserleri incelendiğinde onun şeriatın dışına çıkmamaya gayret ettiği görülür. Yetiştirdiği öğrenciler arasında Ali b. Ömer el-Kâtibî, Kutbüddîn-i Şîrâzî, İbn Meysem el-Bahrânî, İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, Hasan b. Şerefşah, İbnü'l-Havvâm, İbnü'l-Fuvatî gibi âlimler bulunmaktadır.

Düşünce Sistemi. Nasîrüddîn-i Tûsî'nin düşünce hayatını birkaç evreye ayırmak mümkündür. Eğitim çağı olan ilk evre, onun babasından ve diğer Şiî-İmâmî âlimlerle Ferîdüddin Dâmâd gibi İbn Sînâ okuluna mensup düşünürlerden ders aldığı dönemdir. İkinci evresi, Kuhistan'ın İsmâilî hâkimi Nâsırüddin b. Muhteşem'in daveti üzerine oraya gitmesiyle başlar. 654 (1256) yılında Kuhistan'ın Moğollar

tarafından işgaliyle birlikte Tûsî'nin düşünce hayatının üçüncü dönemi başlar. İsmâilîlik'ten vazgeçtiğini açıkça ilân ettiği bu evre, onun müsbet ilimler ve Meşşâî felsefesiyle ilgili çalışmaları yanında felsefî kelâm alanında da eserler yazdığı dönemdir. Tûsî, Fahreddin er-Râzî ile sistematik bir kimliğe bürünen felsefî kelâm geleneğinin temsilcilerinden biri ve İmâmiyye içerisinde felsefî kelâmın kurucusudur. Bu alandaki en önemli

eseri olan Tecrîdü'l-iʿtiḳād müteahhirîn dönemi kelâmının başlıca kaynakları arasında sayılır. Meşşâî felsefesiyle kelâmın birlikte işlenmesi yönündeki girişimler Gazzâlî ile başlayıp Râzî ile gelişmişse de onların bu faaliyetleri kendi içinde felsefeye karşı bir tepki barındırıyordu. Tûsî'de söz konusu geleneğe karşı tepkisel bir tavır görülmediği gibi özellikle Tecrîd'de felsefe ve kelâm konuları aynı alanın meseleleri şeklinde ele alınmıştır. Bundan dolayı başta Taşköprizâde olmak üzere birçok müellif kelâmla Meşşâî felsefesini tam anlamıyla ilk mezcedenin Tûsî olduğunu söylemiştir (Miftâḥu's-saʿâde, I, 28). Bu sebeple Tûsî, Meşşâî felsefesi geleneğinin önemli temsilcileri arasında zikredilmiş, Gazzâlî tarafından tutarlı biçimde eleştirilen bu geleneği ihya edenlerden biri sayılmıştır. İbn Sînâ felsefesini onun sistemine uygun şekilde yorumlamaya özen göstermiş, bu felsefeyi Ebü'l-Feth eş-Şehristânî ve Fahreddin er-Râzî gibi Eşʿarî geleneğine mensup düşünürlerin eleştirilerine karşı savunmuştur. Şerḥu'l-İşârât ve Muṣâriʿu'l-Muṣâriʿ gibi eserleri bu yöndeki gayretlerini aksettiren temel çalışmalarıdır. Bilhassa Fahreddin er-Râzî'nin el-İşârât ve't-tenbîhât'a yazdığı şerhteki eleştirilere cevap mahiyetinde aynı eser üzerine yeni bir şerh yazan Tûsî burada tam bir İbn Sînâcı olarak davranmaktadır. Bununla birlikte sadece Şerḥu'l-İşârât'a bakarak Tûsî'nin İbn Sînâcı çizgiyi sadakatle izlediğini söylemek yanlış olur. Şerḥu'l-İşârât, onun kendi düşünce sistemini ortaya koymak yerine İbn Sînâ'nın görüşlerini açıkladığı bir eserdir. Nitekim kitabın başında bunu kendisi de vurgulamakta ve şerh boyunca buna titizlikle uymaktadır. Hatta tamamen karşı görüşü savunduğu bir konuda bile bu şartı hatırlatarak (III, 331) eleştiriden kaçınmaktadır. Tûsî aynı zamanda önde gelen İslâm mantıkçıları arasında yer alır. Başta Esâsü'l-iḳtibâs ve Tecrîdü'l-manṭıḳ olmak üzere bu alanda önemli çalışmaları vardır. Müteahhirîn döneminin önde gelen düşünürlerinden Teftâzânî, Seyyid Şerîf el-Cürcânî, Mîr Dâmâd, Molla Sadrâ ve Molla Fenârî gibi âlimlerin eserlerinde Tûsî'nin görüşlerine yer vermeleri ve kendisini muhakkik sıfatıyla anmaları onun bir otorite kabul edildiğini göstermektedir.

Varlık Anlayışı. Tûsî'nin varlık anlayışı Meşşâî ve kelâmî geleneklerin izlerini taşımaktadır. Varlığı tanımlanamaz kabul ederek (Tecrîdü'l-iʿtiḳād, s. 105) hem İbn Sînâ-Behmenyâr okuluyla hem de kelâmcıların büyük bölümüyle aynı görüşü benimsemekte, varlık-mahiyet ilişkisinde Meşşâî felsefesinden yana tavır almaktadır. Bu konuda sadık bir İbn Sînâcı gibi

davranıp mümkinler alanında varlıkla mahiyetin ayrı, zorunlu varlıkta ise aynı olduğunu söyler (Muṣâriʿu'l-Muṣâriʿ, s. 83). Mütekaddimîn dönemi kelâmcılarından farklı şekilde zihnî varlık kategorisini kabul etmesi de onun İbn Sînâcı yönlerinden biridir. Tûsî'nin, varlıkla yokluk arasında vasıta kabul etmeyerek Mu'tezile kelâmcısı Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin benimsediği ahvâl teorisine karşı çıkması kelâmcıların çoğunluğu ve Meşşâî düşünürlerin görüşleriyle, vücûb ve imkân gibi kavramların sübûtî nitelikler olmadığını savunması ise İşrâkīliğin kurucusu Sühreverdî'nin fikirleriyle örtüşmektedir (Tecrîdü'l-iʿtiḳād, s. 107, 112; krş. Sühreverdî el-Maktûl, I, 25-26). Tûsî, kelâmcıların bölünmeyen cüz (atom) anlayışını reddedip basit cismin herhangi bir cüze sahip olmadığını savunan Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî ile birleşmektedir (Şerḥu'l-İşârât, II, 20-25; krş. el-Muʿteber fi'l-ḥikme, II, 27). İbn Sînâ düşüncesinde önemli bir yer tutan kozmik akıllar teorisine karşı felsefe ve kelâma dair eserlerinde farklı tavırlar sergileyen Tûsî, Tecrîdü'l-iʿtiḳād'da bu teoriye karşı mütereddit davranırken el-Fuṣûl'de bunu açıkça eleştirmektedir. Onun el-Fuṣûl'deki istidlâline göre sudûrun kabul edilmesi, âlemdeki varlıklardan her birinin müteselsilen diğerinin vasıtalı veya vasıtasız illeti olmasını gerektirir; bu da illet ve ma'lûl olmaları bakımından bütün varlıkların dolaylı veya dolaysız birbirlerinden müstağni kalamayacağı anlamına gelir. Halbuki duyulur âlemde böyle bir şey söz konusu değildir. Ayrıca sudûr teorisinin varlık-yokluk, teklik-çokluk gibi yönlerden de tutarsızlıklar taşıdığını savunur ve bu teorinin doğru olmadığı neticesine ulaşır (el-Fuṣûl, s. 65). el-Fuṣûl'deki bu tutumuna rağmen Tecrîd'de sudûr konusunda mütereddit davranması, hatta bazan teoriyi savunması (meselâ bk. Risâle fî is̱bâti'l-ʿaḳli'l-mufârıḳ, s. 479-481) Tûsî'nin bu hususta tam bir kanaate varmadığını göstermektedir. Bu tereddüdü Sadreddin Konevî ile yazışmalarında konunun zorluğunu vurgulamasında (Ecvibetü mesâʾili Ṣadriddîn el-Ḳonevî, s. 230-232), ayrıca Râzî'nin öğrencilerinden Şemseddin Hüsrevşâhî'ye gönderdiği mektupta da görülmektedir. Burada tek bir illetten çokluğun çıkması sorununu çözemediğini belirterek Hüsrevşâhî'den bu konudaki görüşlerini kendisiyle paylaşmasını rica etmektedir (Mesâʾilü Naṣîriddîn eṭ-Ṭûsî, s. 268).

Ulûhiyyet. Tûsî'nin ulûhiyyet anlayışı genel hatlarıyla mensubu olduğu İmâmiyye'nin görüşleriyle uyumludur. Başta isbât-ı vâcib olmak üzere bazı konularda İbn Sînâ geleneğinden etkilendiği söylenebilir. İsbât-ı vâcibde

İbn Sînâ ekolünü izleyerek imkân delilini merkeze alan Tûsî, müstakil risâlelerinde ve öğrencisi Necmeddin Ali b. Ömer el-Kâtibî ile yazışmalarında söz konusu delil üzerinde ayrıntılı biçimde durmaktadır. Allah'ın sıfatları konusunda ise İmâmî-Mu'tezile çizgisini benimseyip sıfatların zâtın aynı olduğunu kabul eder (Tecrîdü'l-iʿtiḳād, s. 194). Meşşâî felsefesiyle kelâm arasında tartışmalı alanlardan birini teşkil eden Tanrı telakkisi meselesinde de çeşitli kanıtlar ileri sürerek filozoflardaki "mûcib bizzât Allah" anlayışı yerine kelâmdaki "kādir-i muhtâr Allah" anlayışını kabul eder (a.g.e., s. 191; İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, s. 393-394). Ancak Tûsî, Allah'ın kādir-i muhtâr olduğu hususunda kelâmcıların delillerini esas alırken Fahreddin er-Râzî'den farklı şekilde (Kelâm'a Giriş, s. 164) İbn Sînâ ve diğer Meşşâî filozoflarında Allah'ın kādir olmadığı yolunda bir iddiaya rastlanmadığını ifade eder. Tûsî'ye göre kādir kendisinden hem fiil sâdır olabilen hem de olmayabilen varlıktır. Kudret sıfatına irade sıfatı eklenince kādir var etme veya etmeme şeklinde iki taraftan birini seçer. Filozoflar Allah'ın bu anlamda kādir olduğunu kabul ederler. Ayrıca Tûsî kelâmcılardan farklı biçimde yorumlasalar da filozofların Allah'ın muhtar olduğu anlayışını kabul ettiklerini söyler (Ḳavâʿidü'l-ʿaḳāʾid, s. 445). Bu konuda kelâmcılarla filozoflar arasındaki temel fark, iki sıfatın bir arada bulunması halinde fiilin sâdır olmasının mümkün mü zorunlu mu oluşundadır. Filozoflar, mûcip Tanrı anlayışını benimsediklerinden fiilin Allah'tan sâdır olmasını zorunlu görürken kelâmcılar bunu zorunlu değil mümkün görmüşlerdir (a.g.e., a.y.). Ayrıca filozoflar âlemin kadîm olduğu görüşünü benimsemiştir. Kelâmcılar ise bu sıfatların bir arada bulunuşundan sonra fiilin ortaya çıktığını savunup

âlemin sonradan ve yoktan yaratıldığını söylemiştir (Telḫîṣü'l-Muḥaṣṣal, s. 269-270). Tûsî, ilim sıfatı konusunda da Meşşâî geleneğiyle kelâm geleneği arasında uzlaşmacı bir yol izlemiştir. Bunu özellikle Allah'ın cüz'îlere dair bilgisi hususunda ortaya koyduğu görülür. Allah'ın ilminin her şeyi kuşattığını belirten Tûsî, Meşşâîler'in de bu konuda farklı düşünmediklerini kaydetmektedir. el-Fuṣûl'de (s. 74-75) kendisi filozofları eleştirmesine rağmen diğer eserlerinde onların Allah'ın cüz'îleri bilmediği yolunda bir iddiaları bulunmadığını, insan bilgisiyle Allah'ın bilgisi arasındaki farka dikkat çekmek istemelerinden kaynaklanan yanlış anlaşılmanın söz konusu olduğunu belirtmektedir. Tûsî'ye göre Allah'ın cüz'î olan şeyleri küllî şekilde bildiğinin ileri sürülmesi tenzih gereğidir (Ecvibetü mesâʾili

Faẖriddîn, s. 44-46; Ecvibetü mesâʾili Ṣadriddîn el-Ḳonevî, s. 232-233). Tûsî, “Allah’tan başka kadîm yoktur” diyerek (Tecrîdü’l-iʿtiḳād, s. 120) âlemin kıdemi konusunda kelâmcıların görüşüne meyletmekle birlikte, “Gerçek kıdem ve hudûsta zaman dikkate alınmaz” sözüyle (a.g.e., s. 115) kelâmla İbn Sînâ felsefesinin arasını bulmaya çalışmaktadır. Zira İbn Sînâ da âlemin zaman yönünden değil kendi zâtı bakımından hâdis olduğunu kabul eder. Tûsî’nin -irade hürriyeti ve mükellefiyet konuları hariç- Allah’ın fiillerinin âdil olduğu hususunda Muʻtezile-Şîa çizgisinde durduğu söylenebilir (el-Fuṣûl, s. 101-106). Nübüvvetle ilgili genel İslâmî görüşten farklı bir görüş ortaya koymazken imâmet konusunda İmâmiyye-İsnâaşeriyye mezhebinin telakkilerini savunur (a.g.e., s. 211-295).

Tecrübî İlimlerdeki Yeri. Tûsî, İslâm dünyasında müsbet ilimlerin gelişmesinde büyük katkıları bulunan âlimlerden biridir. Onun öncülüğünde Merâga Rasathânesi’nde yapılan çalışmalarda müsbet ilimler alanında önemli gelişmeler kaydedilmiştir. Tûsî, o dönemde İslâm coğrafyasındaki seçkin ilim adamlarını ve müsbet ilimlerde uzmanlığı bulunanları rasathâneye davet edip onlara gerekli desteği sağlamış, Bağdat’ın Moğollar’ca yağmalanması sırasında kendisinin kurtardığı eserlerle İslâm dünyasının çeşitli yerlerinden getirttiği kitapları rasathânede toplayarak büyük bir kütüphane kurmuştur. Rasathâne, astronominin yanında aklî ve naklî ilimlerde çalışmalarını yürüten âlimlerin de bulunduğu bir kurumdu. Kutbüddîn-i Şîrâzî ve Necmeddin Ali b. Ömer el-Kâtibî gibi felsefe, kelâm ve mantık; Müeyyidüddin el-Urdî ed-Dımaşkī gibi geometri ve astronomi; Fahreddîn-i Merâgī ve İbn Ebü’ş-Şükr el-Kurtubî gibi matematik; Fahreddîn-i Ahlâtî gibi tıp alanında uzman kişiler bu rasathânede faaliyetlerini rahatça yürütebiliyorlardı. Rasathânede Çin’den gelen Fau Mun Ji adlı bir astronom da çalışıyordu (İşkeverî, II, 418; Memmedbeyli, s. 59; Ballay, XXXVII/3 [1990], s. 390). Tûsî, bu âlimlerin yardımıyla astronomi kataloglarını içeren ve astronomi alanında en önemli eseri olan Zîc-i İlẖânî’yi yazmaya başlamış, ancak ölümü yüzünden eser yarım kalmıştır. Onun dönemine kadar yazılan kataloglar içinde en gelişmişi olan bu çalışma başta Çin olmak üzere bütün Asya’da bilinirdi (Bakhtyar Husain Siddiqi, I, 565). Zîc-i İlẖânî kataloglarında farklı takvimler üzerinde durulmuş, çeşitli yıldızların ve 256 şehrin koordinatları verilmiştir. Merâga Rasathânesi’nde kullanılan astronomi aletlerinin birçoğu bizzat Tûsî tarafından icat edilmiştir. Bunların en önemlisi, bugün kullanılan teodolit

aletinin daha basit bir örneği olup semt ve irtifa tayininde kullanılan “torquetum” adlı araçtır (Dilgan, s. 9). Zîc-i İlḫânî’de Batlamyus’un yer merkezli sisteminin yanlışları gösterilmiş, yine yer merkezli başka bir sistemin tasarımı verilmiş, bu sistem Copernicus sistemine giden yolu açmıştır. Tûsî’nin geometri alanında da önemli çalışmaları vardır. Öklid’in Elementler’ine yazdığı Taḥrîru Öḳlîdis (Taḥrirü’l-uṣûl) adlı eser asırlarca kendi alanında en önemli çalışmalardan biri olarak ün yapmıştır. Hatta Sir Lanuckneri’nin XVIII. yüzyılda uzay hendesesini Nasîrüddîn-i Tûsî’nin düzlem hendesesi prensiplerinden beşinci prensip üzerine kurduğunu söyleyen bilim adamları vardır (M. Rızâ el-Hakîmî, s. 48). Tûsî, Öklid’in beşinci postulatı olan “koşutlar postulatı”nı yeterince doyurucu bulmamış ve onu “Tûsî postulatı” diye tanınan başka bir şekilde ortaya koymuş, bu postulatı kanıtlamada başarılı olamamışsa da postulatının ne olduğunun açıklığa kavuşmasına ve Öklid dışı geometrilerin ortaya çıkmasına öncülük etmiştir (Al-Daffa-Stroyls, IV/1 [1981], s. 1-41). Tûsî’nin, İslâm dünyasında trigonometriyle ilgili ilk müstakil çalışma olan Şeklü’l-ḳaṭṭâʿ adlı eseri sayesinde trigonometri astronomiden ayrılmış ve matematiğin bir dalı olarak değerlendirilmeye başlanmıştır. Altı trigonometrik fonksiyonları kullanan Tûsî düzlemsel ve küresel üçgenlerin çözümüyle uğraşmıştır. Ayrıca bir çember içinde yuvarlanan başka bir çember üzerindeki noktanın geometrik yerine ilişkin verdiği sonuç, 300 yıl sonra Gerolamo Cardano ve Mikolaj Copernicus gibi bilginler tarafından kullanılmıştır. Tûsî’nin cebir alanına da önemli katkıları olmuştur (Dönmez, s. 194).

Eserleri. Nasîrüddîn-i Tûsî’nin eserlerinin sayısı konusunda çeşitli araştırmalarda farklı neticeler elde edilmekle birlikte onun 150 civarında telifi bulunduğunu söylemek mümkündür (Safedî, I, 181; Ziriklî, VII, 257-258; Demirkol, s. 17-28). Tûsî’nin eserleriyle ilgili müstakil çalışmalar bulunmaktadır. Bunlardan en kapsamlısı Muhammed Takī Müderris Razavî’nin Aḥvâl ve Âs̱âr-ı Ḫ̮âce Naṣîrüddîn-i Ṭûsî adlı eseridir (bk. bibl.). Muhammed Müderris Zencânî’nin Sergüzeşt ve ʿAḳāʾid-i Felsefî-i Ḫ̮âce Naṣîrüddîn-i Ṭûsî adlı çalışmasında da (Tahran 1379 hş.) eserleri hakkında bilgi verilmiş, çalışmada Tûsî’nin eserleri konularına göre tasnif edilmiştir. Azerbaycan İlimler Akademisi doğumunun 800. yılında Tûsî’nin eserlerini, bulundukları kütüphaneleri tanıtan ve çeşitli dillerde Tûsî hakkında yazılan kitap ve makalelerin listesini ihtiva eden bir kitap neşretmiştir (Xâce Nasîreddin Tûsî: Biblioqrafya, Bakü 2004). Benzer bir çalışmayı Seyyid

İbrâhim Eşk Şîrînî, Hasan Rahmânî, Elizabeth Alexandrın ve Sergei Tourkin ortaklaşa yapmıştır (bk. bibl.).

A) Kelâm. 1. Tecrîdü'l-iʿtiḳād*. Tecrîdü'l-kelâm diye de anılan ve felsefî kelâmın ilk örneklerinden olan eser üzerine yazıldığı dönemden itibaren İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, Şemseddin Mahmûd Abdurrahman el-İsfahânî ve Ali Kuşçu gibi âlimler tarafından 200 civarında şerh, hâşiye ve ta'likāt yazılmıştır. Eserin başta M. Cevad Hüseynî Celâlî'nin tahkiki olmak üzere (Kum 1407/1986) birçok neşri bulunmaktadır. 2. Telḫîṣü'l-Muḥaṣṣal. Fahreddin er-Râzî'nin önceki filozof ve kelâmcıların görüşlerini özetlediği Muḥaṣṣalü efkâri'l-müteḳaddimîn ve'l-müteʾaḫḫirîn adlı kitabının tenkitli bir şerhi olan eser Naḳdü'l-Muḥaṣṣal, Şerḥu'l-Muḥaṣṣal ve Telḫîṣ fî ʿilmi'l-kelâm gibi adlarla da tanınmıştır (Razavî, s. 446; Hânsârî, VI, 304). Telḫîṣü'l-Muḥaṣṣal (Kahire 1323, el-Muḥaṣṣal ile birlikte; Kahire, ts.), Tûsî'nin kelâm ve felsefe alanındaki otuz risâlesiyle birlikte Abdullah Nûrânî editörlüğünde neşredilmiştir (Beyrut 1405/1985). 3. Ḳavâʿidü'l-ʿaḳāʾid. Genel kelâm konularının tasvirî şekilde incelendiği muhtasar bir eserdir (nşr. Abdullah Nûrânî, Telḫîṣü'l-Muḥaṣṣal içinde, Beyrut 1405/1985; nşr. Ali Hasan Hâzim, Beyrut 1413/1992). 4. el-Fuṣûl. Tûsî'nin kelâm alanında Farsça telif ettiği eser Rükneddin Muhammed

b. Ali el-Cürcânî tarafından 728 (1328) yılında Arapça'ya tercüme edilmiştir (Hânsârî, VI, 313). Süleymaniye Kütüphanesi'nde bir nüshası bulunan eser (Şehid Ali Paşa, nr. 2816, vr. 49-60), Abdullah Ni'met'in el-Edilletü'l-celiyye fî Şerḥi Fuṣûli'n-Naṣîriyye (Beyrut 1986) ve Mikdâd b. Abdullah es-Süyûrî'nin el-Envârü'l-Celâliyye fî Şerḥi'l-Fuṣûli'n-Naṣîriyye (nşr. Ali Hâcî Âbâdî-Abbas Celâlî Niyâ, Meşhed 1420/1999) adlı eserleri içinde yayımlanmıştır. 5. İs̱bât-ı Vâcib Risâleleri. Tûsî'nin, isbât-ı vâcib konusunda öğrencisi Necmeddin Ali b. Ömer el-Kâtibî ile yazışmalarından ibaret olan iki risâlesi bulunmaktadır. Risâleleri Fuat Sezgin İspanyolca tercümeleriyle birlikte (Frankfurt 2000), Muhammed Hasan Âl-i Yâsîn el-Muṭâraḥât felsefiyye adıyla (Bağdat 1956) neşretmiştir. Müellifin aynı konuda Burhân fî İs̱bâti'l-Vâcib adlı tek sayfalık bir risâlesi (Telḫîṣü'l-Muḥaṣṣal içinde, Beyrut 1405/1985) ve Mecmûʿa-i Resâʾil-i Ḫ̮âce Naṣîrüddîn-i Ṭûsî içinde neşredilen (Tahran 1335 hş., s. 1-7) Farsça bir isbât-i vâcib risâlesi daha bulunmaktadır. 6. Risâletü'l-İmâme. İmâmiyye Şîası'nın imâmet anlayışını savunmak için telif edilen risâle (nşr.

Muhammed Takī Dâneşpejûh, Tahran 1335/1916; nşr. Abdullah Nûrânî, Telḫîṣü'l-Muḥaṣṣal içinde, 1405/1985), Hasan Onat tarafından Türkçe'ye tercüme edilmiştir (AÜİFD, XXXV [1996], s. 179-191). 7. Risâle-i Cebr ve Ḳader (Mecmûʿa-i Resâʾil-i Ḫâce Naṣîrüddîn-i Ṭûsî içinde, Tahran 1335 hş., s. 8-27). Müellifin İsmâilîler'in himayesinde bulunduğu dönemde kaleme alınmıştır. 8. Efʿâlü'l-ʿibâd beyne'l-cebr ve't-tefvîż (Telḫîṣü'l-Muḥaṣṣal içinde, s. 477-478). 9. Eḳallü mâ yecibü'l-iʿtiḳādü bih (Risâle-i İʿtiḳādiyye). Her müslümanın inanması gereken temel itikadî konuları içeren bir risâledir (Telḫîṣü'l-Muḥaṣṣal içinde, s. 471-472). 10. el-Muḳniʿa fî evveli'l-mevcûdât. Risâlede tevhid, adl, nübüvvet, imâmet, meâd gibi İmâmiyye inanç esasları kısaca ele alınmıştır (Telḫîṣü'l-Muḥaṣṣal içinde, s. 473-474).

B) Felsefe, Mantık ve Ahlâk. 1. Şerḥu'l-İşârât (Ḥallü müşkilâti'l-İşârât). İbn Sînâ'nın el-İşârât ve't-tenbîhât adlı eseri üzerine yazılmış en önemli şerhlerden biridir. Tûsî İsmâilîler'in kalesinde iken yazdığı bu şerhi 644 yılının Safer ayında (Haziran-Temmuz 1246) tamamlamıştır. Kitap üzerine başta Hillî ve Kutbüddin er-Râzî olmak üzere birçok müellif tarafından hâşiye ve ta'lik yazılmış, eserin muhtelif baskıları yapılmıştır (İstanbul 1290; Leknev 1293, 1297; nşr. Süleyman Dünyâ, I-IV, Kahire 1948-1949, 1960; Beyrut 1413/1993; nşr. Kerîm Feyzî, Kum 1383 hş.). 2. Muṣâriʿu'l-Muṣâriʿ. Şehristânî'nin varlık, isbât-ı vâcib, tevhid, sudûr, Allah'ın ilmi ve nübüvvetin ispatı gibi konularda İbn Sînâ'ya karşı eleştirilerini içeren Muṣâraʿatü'l-felâsife adlı eserine reddiyedir (nşr. Hasan Muizzî, Kum 1405/1985). 3. Aḫlâḳ-ı Nâṣırî*. Tûsî, bu Farsça eserini Kuhistan'ın İsmâilî hâkimi Nâsırüddin Abdürrahîm b. Ebû Mansûr Muhteşem'in isteği üzerine kaleme alıp ona ithaf etmiştir (Kalküta 1269/1853; Tahran 1356 hş.). Eseri, A. Vahap Taştan ve Habil Nazlıgül Azerbaycan Türkçesi'nden (Ankara 2005), Anar Gafarov ve Zaur Şükürov aslından (İstanbul 2007) Türkçe'ye çevirmiştir. 4. Esâsü'l-iḳtibâs (Tahran 1375 hş.). Bu Farsça mantık kitabını Molla Hüsrev Arapça'ya tercüme etmiştir. 5. Taʿdîlü'l-miʿyâr fî naḳd-i Tenzîli'l-efkâr. Mantıkla ilgili olup Esîrüddin el-Ebherî'nin eseri üzerine yazılmıştır (Manṭıḳ ve mebâḥiṡü'l-elfâẓ: Mecmûʿa-i Mütûn ve Maḳālât-ı Taḥḳīḳī içinde, nşr. Mehdî Muhakkık, Tahran 1353 hş., s. 137-248). 6. Tecrîdü'l-manṭıḳ (Beyrut 1408/1988). Esere İbnü'l-Mutahhar el-Hillî'nin el-Cevherü'n-naḍîd adlı çalışması başta olmak üzere birçok şerh yazılmıştır. 7. Ecvibetü süʾâlâti Rükniddîn elEsterâbâdî (Manṭıḳ ve mebâḥiṡü'l-elfâẓ,

Mecmûʿa-i Mütûn ve Maḳālât-ı Taḥḳīḳī içinde, s. 249-275). 8. Aḫlâḳ-ı Muhteşemî. Mukaddimesinde de belirtildiği gibi Tûsî'nin telifi olmayıp Nâsırüddin b. Muhteşem'in âyet, hadis, Ehl-i beyt'e dair haberlerle İsmâilî önderlerinin sözlerinden oluşturduğu ahlâkla ilgili kitabının Tûsî tarafından tamamlanmış Farsça tercümesidir (nşr. Muhammed Takī Dânişpejûh, Tahran 1361 hş., 1377 hş.). 9. er-Risâletü'n-Naṣîriyye. Ahlâkla ilgilidir (Telḫîṣü'l-Muḥaṣṣal'la birlikte, Beyrut 1405/1985, s. 501-506). 10. el-Mürâselât beyne Ṣadriddîn Ḳonevî ve Naṣîriddîn eṭ-Ṭûsî. Bu felsefî yazışmaların Tûsî'ye ait olmadığına dair bazı iddialar bulunmaktaysa da (Bayram, bk. bibl.) bunlar kaynaklarca doğrulanmamıştır (Razavî, s. 493-497). Yazışmalar Konevî'nin Tûsî'ye varlık, mahiyet ve bunlar arasındaki ilişki, sudûr ve nefis gibi konulardaki sorularıyla Tûsî'nin bunlara Meşşâî felsefesi açısından verdiği cevaplardan oluşmaktadır. Eser Gudrun Schubert (Mürāselāt beyne Ṣadriddīn Ḳonevī ve Naṣīriddīn eṭ-Ṭūsī: Annaherungen der mystisch philosophische briefwechsel zwischen Ṣadr ud-Dīn Qonawī und Naṣīr ud-Dīn-i Ṭūsī, Beyrut 1416/1995, Risâletü'l-mufaṣṣıḥa ve er-Risâletü'l-hâdiye adlı eserleriyle birlikte) ve Abdullah-ı Nûrânî (Ecvibetü'l-mesâʾili'n-Naṣîriyye, Tahran 1373 hş.) tarafından yayımlanmış, Ekrem Demirli bunları Türkçe'ye çevirmiştir (İstanbul 2002). Ayrıca Tûsî'nin bazı felsefî risâleleri Telḫîṣü'l-Muḥaṣṣal'la birlikte neşredilmiştir (Beyrut 1405/1985). Tûsî'ye Seyr ve sülûk (nşr. Seyyid Celâl Hüseynî Bedahşânî, London 1998), Ravża-yı Teslîm (Taṣavvurât) (İng. trc. ve nşr. Wladimir Ivanov, Leiden 1950; S. J. Badakhchani, London 2005; Fr. trc. Christian Jambet, Paris 1996) adlı iki eser daha isnat edilmektedir. İsmâilîler'in kalesinde iken bu mezhebi savunmak için yazdığı ileri sürülen bu kitapların ilkinde İsmâilîlik'le biten kendi hayat hikâyesini anlatmış, ikincisinde bu mezhebin görüşlerini felsefî dille açıklamıştır.

C) Riyâzî İlimler. Mecmûʿu'r-resâʾil (I-II, Haydarâbâd 1359). Mecmua içinde şu risâleler bulunmaktadır: Taḥrîrü'l-Muʿṭayât li-Öḳlîdis, Taḥrîrü'l-Üker li-Savizusyus, Taḥrîru Kitâbi'l-Ḳureti'l-müteḥarrike li-Otologus (Autolycos), Taḥrîru Kitâbi'l-Mesâkin li-Savizusyus, Taḥrîrü Kitâbi'l-Menâẓır li-Öḳlîdis, Taḥrîru Maʿrifeti'l-mesâḥati'l-eşkâl li-Benî Mûsâ: Muḥammed ve'l-Ḥasan ve Aḥmed, Taḥrîru Kitâbi'l-Meʾḫûẕât li-Arşimedis (Archimedes), Taḥrîru Kitâbi'l-Küre ve'l-üsṭuvâne li-Arşimedis (Archimedes), Taḥrîru Kitâbi'l-Mefrûżât li-S̱âbit b. Ḳurre, er-Risâletü'ş-Şâfiye. Bunlardan başka müellifin Cevâmiʿu'l-ḥisâb bi't-taḫt ve't-türâb

(nşr. Ahmed Selîm Saîdân, Mecelletü'l-ebḥâs̱, XX/2, Beyrut 1967, s. 91-164; XX/3, s. 213-292), Taḥrîru Kitâbi'l-Eşkâli'l-küreviyye li-Menâlâvus (Menelaos) (A Collection of Mathematical and Astronomical Treatises as Revised by Nasiraddin at-Tusi Second Part içinde, nşr. Fuat Sezgin, Frankfurt 1998, s. 1-148) adlı eserleri ve Şeklü'l-ḳaṭṭâʿ (Kitâb fî shakl al-qaṭṭaʿ) başlıklı bir çalışması (nşr. Fuat Sezgin, Frankfurt 1998) vardır. Çeşitli eserlerde Tûsî'ye Taḥrîrü'l-Mecisṭî li-Baṭlamyus, Taḥrîrü'l-Üker li-Mânâlavus, Tecrîd fi'l-hendese, Taḥrîru Terbîʿi'd-dâʾire li-Arhimedis, Risâle der Aḥvâl-i ḫuṭûti'l-münḥaniye, Risâle-i Red ber Müṣâdere-i Öḳlîdis, el-Cebr ve'l-muḳābele, Risâle der Bâb-ı Ḳıble-i Tebrîz, Maḳāle-i Arşimîdes der Teksîr-i Dâʾire gibi risâleler nisbet edilmektedir (Safedî, I, 181; Ziriklî, VII, 257; M. Takī Müderris Razavî, s. 364, 369, 557-558).

D) Astronomi. 1. Mecmûʿu'r-resâʾil (I-II, Haydarâbâd 1359). Eserde şu risâleler yer almaktadır: Taḥrîru Kitâbi

Cirmeyi'n-neyyireyn li-Aristarhus (Arisarchos), Taḥrîru Kitâbi'ṭ-Ṭulûʿ ve'l-ġurûb li-Otologus (Autolycos), Taḥrîru Kitâbi Ẓâhirâti'l-felek li-Öḳlîdis, Taḥrîru Kitâbi'l-Meṭâliʿ li-İsklâvus (Hypsicles), Taḥrîru Kitâbi'l-Eyyâm ve'l-leyâlî. 2. Zîc-i İlḫânî*. Tûsî'nin astronomi alanında en önemli çalışmasıdır. 3. Muḫtaṣar fî ʿilmi't-tencîm ve maʿrifeti't-taḳvîm (Risâle-i Sî Faṣl). Eseri Ahmed-i Dâî Tercüme-i Eşkâl-i Nasîr-i Tûsî başlığıyla Türkçe'ye çevirmiş (sadeleştirenlerin önsözü, s. 1), bu çeviriyi Tahir Nejat Gencan ve Muammer Dizer sadeleştirmiştir (İstanbul 1984). Kaynaklarda Tûsî'nin şu eserleri de zikredilmektedir: Zübdetü'l-idrâk fî heyʾeti'l-eflâk, Risâle der Beyân-ı Ṣubḥ-i Kâẕib, Risâle der Taḥḳīḳ-i Ḳavs ve Ḳuzaḥ, Teẕkiretü'n-Naṣîriyye fi'l-heyʾe, Şerḥu's̱-S̱emere fî aḥkâmi'n-nücûm li-Baṭlamyus, Risâle fî inʿikâsi'ş-şuʿâʾât, Bîst Bâb der Maʿrifet-i Usṭurlâb, İḫtiyârâtü Mesîri'l-ḳamer, Şerḥ-i Muʿîniyye, Taḳvîm-i ʿAlâʾî, Kitâbü'l-Bârî der ʿİlm-i Taḳvîm, Taḥṣîl der ʿİlm-i Nücûm (M. Takī Müderris Razavî, s. 388-390, 399-406, 413-420, 561-563, 566-567). Bu eserlerin bazıları üzerine Kutbüddîn-i Şîrâzî, Fethullah eş-Şirvânî, Bircendî ve Nizâmeddin en-Nîsâbûrî gibi âlimler şerh yazmıştır.

E) Diğer Eserleri. Cevâhirü'l-ferâʾiż (el-Ferâʾiż ʿalâ meẕhebi Ehli'l-beyt, el-Ferâʾiżü'n-Naṣîriyye) (a.g.e., s. 529-530; Xâce Nasîreddin Tûsî: Biblioqrafya, s. 29), Tefsîru sûreti'l-ʿAṣr (Telḫîṣü'l-Muḥaṣṣal içinde, s.

520); Evṣâfü'l-eşrâf* (nşr. Seyyid Mehdî Şemseddin, Tahran 1377 hş.); Ecvibetü mesâʾili't-ṭıbbiyye (Ecvibetü'l-mesâʾili'n-Naṣîriyye içinde, s. 155-172) (kaynaklarda Tûsî'ye Ḳavânînü't-ṭıb, Ḥavâşî ʿalâ Külliyyâti'l-Ḳānûn ve Ḍavâbiṭü't-ṭıb adlı risâleler de atfedilmektedir; Safedî, I, 181; M. Takī Müderris Razavî, s. 554-555); Miʿyârü'l-eşʿâr (Şiʿr ve Şâʿirî der Âs̱âr-ı H̱âce Naṣîreddîn-i Ṭûsî içinde, nşr. Muazzame İkbâlî, Tahran 1379 hş., s. 159-415) (bundan başka müellif, İbnü'l-Mukaffa'dan Farsça'ya Tercemetü'l-Edebi'l-vecîz li'l-veledi'ṣ-ṣaġīr'i çevirmiştir; Ah̲lâḳ-ı Muḥteşemî içinde, Tahran 1377 hş., s. 495-559); Kitâbü'l-Vâfî fi'l-ḳavâfî ve'l-maḳāmât (Hânsârî, VI, 304-306; M. Takī Müderris Razavî, s. 583, 587); Tansûḳnâme-i İlh̲ânî: Cevâhirnâme (Azerbaycan Türkçesi'ne trc. Qafar Kendli, Bakü 1984).

Müellifin diğer risâleleri de şunlardır: Maḳāle fî feżâʾili emîri'l-müʾminîn ʿAlî (Ah̲lâḳ-ı Muh̲teşemî içinde, nşr. M. Takī Dânişpejûh, Tahran 1377 hş., s. 571-577); Risâle der Resm ve Âʾin-i Pâdişâhî (Mecmûʿa-i Resâʾil-i H̲âce Naṣîruddîn-i Ṭûsî içinde, Tahran 1335 hş., s. 28-35); Âdâbü'l-müteʿallimîn (trc. Yahyâ el-Haşşâb, MMMA [Kahire] içinde, III/2, [1377/1957], s. 267-284; Nâme-i Ferheng, Tahran 1376 hş., IV, 190-195); Cevâbü Risâleti Ḳāḍi'l-Baḥreyn (Ecvibetü'l-mesâʾili'n-Naṣîriyye içinde, s. 277); Risâle-i H̲âce Naṣîrüddîn-i Ṭûsî be H̲âce Recâʾî Buzluk (Ecvibetü'l-mesâʾili'n-Naṣîriyye içinde, s. 278); Maḳāle der Mûsiḳī (Risâle fî ʿilmi'l-Mûsîḳā adıyla da bilinen ve tek nüshası Paris Bibliothèque Nationale'de bulunan [nr. 2466] risâleyi Fazlı Arslan Türkçe'ye tercüme etmiştir ["Nasîruddin et-Tûsî ve Mûsikî Risâlesi", Dinî Araştırmalar, sy. 26 [Ankara 2006], s. 317-335]); Kitâbü't-Teshîl fi'n-nücûm; Sâḳīnâme; Ḳānûnnâme; Âdâbü'l-baḥs̱; Risâle fî aḥkâmi'l-ketf; Risâle der Niʿmethâ ve hûşhâ ve lez̠z̠ethâ; Z̠eylü Cihângüşâ: Vâḳıʿatü Baġdâd (M. Takī Müderris Razavî, s. 535, 571, 588, 592); Risâle fi'r-reml (er-Risâletü's-sulṭâniyye fi'r-reml, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3797, vr. 91-96; Yenicami, nr. 11-76, vr. 265-270); Risâle-i İstih̲râc-ı habâyâ; H̲ilâfetnâme-i İlâhî; Serîʿatü'l-es̱er fî encâhi'l-maḳāṣıd ve keşfi'l-mülemmât (M. Takī Müderris Razavî, s. 537-540; Hânsârî, VI, 304); Ṣalavât-ı Şerîfe Ber Devâzdeh İmâmân (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 2673, vr. 8-13); Urûz (Safedî, I, 181).

Tûsî hakında Türkiye'de yapılan çalışmaların bir kısmı şöylece sıralanabilir: Nihat Keklik, İslâm Dünyasında Tasavvuf ve Felsefe

Arasındaki Hesaplaşmalar: Sadraddin Konavî ve Nasiraddin Tûsî Felsefeleri (1962, doçentlik tezi); Fahrettin Olguner, Üç Türk-İslâm Mütefekkiri İbn Sînâ, Fahreddin Râzî, Nasîreddin Tûsî Düşüncesinde Varoluş, Murat Demirkol (bk. bibl.); Agil Şirinov (bk. bibl.); Anar Gafarov, Nasîruddin Tûsî'nin Ahlâk Felsefesi (2009, AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü); Azime Şimşek, Nasireddin Tûsî'nin Ahlâk ve Eğitim Anlayışı (yüksek lisans tezi, 2005, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü). Tûsî'nin müsbet ilimlerdeki yeriyle ilgili olarak Hamit Dilgan'ın bir çalışması bulunmaktadır (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

Nasîrüddîn-i Tûsî, el-Fuṣûl (Abdullah Ni'me, el-Edilletü'l-celiyye fî şerḥi Fuṣûli'n-Naṣîriyye içinde), Beyrut 1986, s. 65, 74-75, 101-106, 211-295; a.mlf., Ecvibetü mesâʾili Faḫriddîn Muḥammed b. ʿAbdillâh Beyârî (a.mlf., Ecvibetü'l-mesâʾili'n-Naṣîriyye içinde), Tahran 1383 hş., s. 44-46; a.mlf., Ecvibetü mesâʾili Ṣadriddîn el-Ḳonevî (a.e. içinde), s. 230-233; a.mlf., Mesâʾilü Naṣîriddîn eṭ-Ṭûsî ʿan Şemsiddîn el-Ḫüsrevşâhî (a.e. içinde), s. 268; a.mlf., Şerḥu Mesʾeleti'l-ʿilm (a.e. içinde), s. 98-100; a.mlf., Telḫîṣü'l-Muḥaṣṣal, Beyrut 1405/1985, s. 269-270, 339; a.mlf., Ḳavâʿidü'l-ʿaḳāʾid (Telḫîṣü'l-Muḥaṣṣal içinde), s. 445, 453; a.mlf., Efʿâlü'l-ʿibâd beyne'l-cebr ve't-tefvîż (a.e. içinde), s. 269-270, 477-478; a.mlf., Risâletü'l-İmâme (a.e. içinde), s. 424-433; a.mlf., Risâle fî is̱bâti nefsi'l-emr, Beyazıt Devlet Ktp., nr. 8038, vr. 35b-36a; a.e.: Risâle fî is̱bâṭi'l-ʿaḳli'l-mufârıḳ (Telḫîṣü'l-Muḥaṣṣal içinde), s. 479-481; a.mlf., Risâle fî is̱bâti vâcibi'l-vücûd, Frankfurt 2000, I-II, tür.yer.; a.mlf., Muṣâriʿu'l-Muṣâriʿ (nşr. Hasan el-Muizzî), Kum 1405/1985, s. 83; a.mlf., Risâle-i Cebr ve Ḳader (Mecmûʿa-i Resâʾil-i Ḫâce Naṣîrüddîn-i Ṭûsî içinde), Tahran 1335 hş., s. 8-27; a.mlf., Şerḥu'l-İşârât, Kum 1383 hş., I, 75-77; II, 20-25; III, 98, 202-205, 331, 335-338; a.mlf., Tecrîdü'l-iʿtiḳād (nşr. M. Cevâd el-Hüseynî), Kum 1407/1986, tür.yer.; ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 39-68; a.mlf., Exlâqi Nâsirî (trc. Rahim Sultanov), Bakü 1980, tercüme edenin girişi, s. 5; a.mlf., Muhtasar fî İlm et-Tencîm ve Ma'rifet et-Takvîm: Risâle-i Sî Fasl (trc. Ahmed-i Dâî, s. nşr. Tahir Nejat Gencan-Muammer Dizer), İstanbul 1984, sadeleştirenlerin

önsözü, s. 1; Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî, el-Muʿteber fi'l-ḥikme, İsfahan 1379 hş., II, 27; Sühreverdî el-Maktûl, el-Muṭâraḥât (Mecmûʿa-i Muṣannefât-i Şeyḫ-i İşrâḳ içinde, nşr. H. Corbin), Tahran 1373 hş./1933, I, 25-26; Fahreddin er-Râzî, Kelâm'a Giriş [Muhassal] (trc. Hüseyin Atay), Ankara 2002, s. 164; İbnü'l-İbrî, Târîḫu'z-zamân (nşr. İshak Ermele), Beyrut 1986, s. 330; Reşîdüddin Fazlullāh-ı Hemedânî, Câmiʿu't-tevârîḫ (nşr. Behmen Kerîmî), Tahran 1362 hş., II, 696, 718; İbnü'l-Fuvatî, el-Ḥavâdiṯü'l-câmiʿa (nşr. Mehdî en-Necm), Beyrut 1424/2003, s. 245, 269; İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, Keşfü'l-murâd fî şerḥi Tecrîdi'l-iʿtiḳād (nşr. Hasan Hasanzâde Âmülî), Kum 1425, s. 393-394; Yûnînî, Ẕeylü Mirʾâti'z-zamân, Haydarâbâd 1374/1954, III, 79; Takıyyüddin İbn Teymiyye, Minhâcü's-sünne (nşr. M. Reşâd Sâlim), Riyad 1406/1986, III, 445-449; Zehebî, Târîḫu'l-İslâm: sene 671-680, s. 114-115; Müstevfî, Târîḫ-i Güzîde (Browne), s. 811; İbn Kayyim el-Cevziyye, İġāṯetü'l-lehfân (nşr. Beşîr M. Uyûn), Dımaşk-Beyrut 1414/1994, II, 679; Safedî, el-Vâfî, I, 112, 181, 183; Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, el-Bidâye ve'n-nihâye (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî), Cîze 1419/1998, XVII, 514; Bedreddin el-Aynî, ʿİḳdü'l-cümân (nşr. Muhammed Muhammed Emîn), Kahire 1408/1988, II, 124-125; Hamza b. Ahmed İbn Sebât, Târîḫ: Ṣıdḳu'l-aḫbâr (nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî), Trablus 1413/1993, s. 436; Taşköprizâde, Miftâḥu's-saʿâde, I, 28; Mirzâ Muhammed b. Süleyman Tünükâbünî, Ḳıṣaṣü'l-ʿulemâʾ, Tahran 1396, s. 368-369, 378-380, 381; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, V, 339; Kutbüddin Muhammed b. Ali ed-Deylemî el-İşkeverî, Maḥbûbü'l-ḳulûb: el-Maḳāletü'ṯ-ṯâniye (nşr. Hâmid Sıdkī-İbrâhim ed-Dîbâcî), Tahran 1424/2003, II, 415-419; Abdullah Efendi el-İsfahânî, Riyâżü'l-ʿulemâʾ ve ḥiyâżü'l-fużalâʾ (nşr. Ahmed el-Hüseynî), Kum 1401, s. 159; İbnü'l-Gazzî, Dîvânü'l-İslâm (nşr. Seyyid Kesrevî Hasan), Beyrut 1411/1990, IV, 308; İbn Usfûr el-Bahrânî, Lüʾlüʾetü'l-Baḥreyn (nşr. M. Sâdık Âl-i Bahrülulûm), Beyrut 1406/1986, s. 246-247; Hânsârî, Ravżâtü'l-cennât (nşr. Esedullah İsmâiliyyân), Kum 1392/1972, VI, 300, 304-306, 313, 414; Ziriklî, el-Aʿlâm, VII, 257-258; Zeki Velidi Togan, "Mecmûʿa-i Resâʾil-i Riyâżiyye der

Kütübḫâne-i Maġnisa ke Hod Ḫâce Naṣîrüddîn-i Ṭûsî Cemʿ Kerde Bûd", Yâdnâme-i Ḫâce Naṣîrüddîn-i Ṭûsî (nşr. Zebîhullah Safâ), Tahran 1336 hş., I, 1-18; Hamit Dilgan, Büyük Türk Âlimi Nasîreddîn Tûsî, İstanbul 1968, s. 9; Abdülemîr el-A'sem, el-Feylesûf Naṣîrüddîn eṭ-Ṭûsî, Beyrut 1980, s. 78-

95; H. Memmedbeyli, Muhammed Nasîreddin Tûsî, Bakü 1980, s. 35, 59, 74-75; Ferman Eyvazov, Dahi Âlim ve Filosof, Bakü 1981, s. 18; Bakhtyar Husain Siddiqi, “Nasîr al-Din Tusi”, A History of Muslim Philosophy (ed. M. M. Sharif), Karachi 1983, I, 565; Abbas el-Kummî, el-Künâ ve’l-elḳāb, Beyrut 1403/1983, I, 250, 252; Hasan el-Emîn, Müstedrekâtü Aʿyâni’ş-Şîʿa, Beyrut 1408/1987, I, 200-206; M. Takī Müderris Razavî, Aḥvâl ve Âs̱âr-ı Ḫâce Naṣîrüddîn-i Ṭûsî, Tahran 1370 hş., tür.yer.; M. Rızâ el-Hakîmî, İslâm Bilim Tarihi (trc. Hüseyin Arslan), İstanbul 1999, s. 48; Seyyid İbrâhim Eşk Şîrînî v.dğr., “Kitâbşinâsî-yi Ḫâce Naṣîreddini Ṭûsî”, Dânişmend-i Ṭûs (nşr. Nasrullah Pürcevâdî-Jîvâ Vesel), Tahran 2000, s. 71-118, 207-213, 215-218; Ali Dönmez, Matematiğin Öyküsü ve Serüveni “Dünya Matematik Tarihi Ansiklopedisi”: Matematik Sözlüğü, İstanbul 2002, s. 194, 251; Xâce Nasîreddin Tûsî: Biblioqrafya, Bakü 2004; Süheyl el-Hüseynî, el-Ḫâce Naṣîrüddin eṭ-Ṭûsî, Beyrut 2005, s. 88-114; Agil Şirinov, Nasîruddin Tûsî’de Varlık ve Ulûhiyyet (doktora tezi, 2007), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 242-252; Murat Demirkol, Nasîruddin Tûsî’nin İbn Sînâcılığı (doktora tezi, 2007), AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 17-28, 128; Mikail Bayram, “Sadreddin Konevî ile Hâce Nasîruddin Tûsî’nin Mektuplaştıkları İddiası Üzerine”, TD, sy. 32 (1979), s. 11-28; Ali A. Al-Daffa-John Stroyls, “Nasîr al-Din al-Tûsî’s Attempt to Prove the Parallel Postulate of Euclid”, Journal of Central Asia, IV/1, Islamabad 1981, s. 1-41; U. Ballay, “The Astronomical Manuscripts of Naṣīr al-Dīn Ṭūsī”, Arabica, XXXVII/3, Leiden 1990, s. 389-390; R. Strothmann, “Tûsî”, İA, XII/2, s. 132-133; J. Ruska, “Tûsî”, a.e., XII/2, s. 133-134; H. Daiber, “al-Ṭūsī, Naṣīr al-Dīn”, EI² (İng.), X, 746-750; F. J. Ragep, “al-Ṭūsī, Naṣīr al-Dīn”, a.e., X, 750-752.

Agil Şirinov

İlimler Tasnifi, Psikoloji ve Ahlâk.

İlimler tasnifi konusunda Tûsî müslüman filozofların Aristo’dan hareketle geliştirdiği, özellikle İbn Sînâ tarafından son şekli verilen geleneği esas almıştır. Tûsî, hem bilmeye hem yapmaya yönelik bir beşerî etkinlik olarak kavradığı felsefenin öncelikle nazarî ve amelî kısımlarına ayrıldığı düşüncesini takip eder. Ona göre bu ayırımın ontolojik bir gerekçesi

bulunmaktadır. Felsefe bütün varlıkların hakikat ve mahiyetlerine ilişkin bir ilim kabul edildiğine göre ilimler de varlık alanları dikkate alınarak tasnif edilecektir. Biri insan iradesinden tamamen bağımsız, diğeri insanların yönetim ve uygulamalarına bağlı iki varlık alanı bulunduğuna göre felsefe de nazarî ve amelî diye iki kısma ayrılacaktır. Nazarî felsefe metafizik, matematik ve tabiat ilmi olmak üzere üç disiplini kapsar. Bu üç disiplinin her birinin alt dalları bulunmaktadır. İlâhiyyât ve ilk felsefe metafiziğin aslını teşkil eder. Bunlardan ilki Allah'ı tanıma ve O'na yakınlaşmayı; ikincisi varlıkları vahdet, kesret, vücûb, imkân, hudûs, kıdem gibi yönleriyle bilmeyi sağlar. Nübüvvet, şeriat, âhiret vb. konuların bilgisi metafiziğin alt disiplinlerini oluşturur (Aḫlâḳ-ı Nâṣırî, s. 37-38). Fakat Tûsî, ilimlerin tasnifiyle ilgili Aḳsâmü'l-ḥikme adlı başka bir risâlesinde İbn Sînâ'nın Aḳsâmü'l-ʿulûmi'l-ʿaḳliyye'sini izleyerek metafiziği "ilm-i ilâhî" diye adlandırmakta ve bu ilmin asıllarının vahdet, kesret, vücûb, imkân gibi genel kavramlar (el-umûrü'l-âmme) ve ilimlerin ilkeleri üzerine düşünme, Allah'ın varlığı ve birliğinin ispatı, ruhanî cevherlerin ispatı, mümkinlerin düzeni ve onların ilk ilkeye nisbetleri gibi konuları içeren beş kısımdan; alt disiplinlerinin ise nübüvvet ve meâd bölümlerinden meydana geldiğini belirtmektedir. Tûsî'nin metafizik konusundaki bu tasnifinin Tecrîdü'l-iʿtiḳād adlı eserinde de uygulandığı görülmektedir. Benzer bir uygulamanın Fahreddin er-Râzî'nin el-Mebâḥiṡü'l-meşriḳıyye'sinde mevcut olduğu göz önüne alınırsa her iki düşünürün bu konuyla ilgili olarak İbn Sînâ çizgisinde buluştuğu söylenebilir (Aḳsâmü'l-ḥikme, s. 527-528; Tecrîdü'l-iʿtiḳād, s. 103-217, 297-310; krş. İbn Sînâ, Aḳsâmü'l-ʿulûmi'l-ʿaḳliyye, s. 72-73, 76-79; Fahreddin er-Râzî, el-Mebâḥiṡü'l-meşriḳıyye, I, 95-793; II, 465-557). Matematiğe gelince geometri, aritmetik, astronomi ve telif bu ilmin ana disiplinlerini; optik, perspektif, cebir, mukabele ve mekanik gibi ilimler de alt disiplinlerini oluşturur. Tabiat ilmi genel fizik, sema ve âlem, kevn ve fesad, meteoroloji, mineraloji, botanik, zooloji ve psikoloji olmak üzere sekiz ana disiplinden oluşur. Tıp, astroloji ve ziraat gibi ilimler bunun alt disiplinleridir (Aḫlâk-ı Nâṣırî, s. 39-40).

Amelî felsefenin kapsamına giren ilimler ferde ve topluma ait olmak üzere ikiye ayrılır. İbn Sînâ'yı yakından izleyen Tûsî toplum ilmini ev halkından ibaret topluluğa ve şehir, vilâyet, bölge/ülke halkından ibaret topluluğa ait olmak üzere iki kısımda ele alır. Bu sebeple pratik felsefe ahlâk terbiyesi, ev idaresi ve devlet yönetimi olmak üzere üç bölümden meydana

gelmektedir (a.g.e., s. 37-41). Buna göre amelî hikmetin İbn Sînâ'da aldığı son şeklin Tûsî tarafından da benimsendiği söylenebilir. Öte yandan Tûsî'nin ilimler tasnifinde fıkha yer vermeyişi onun İbn Sînâ çizgisini sürdürdüğünü gösterir. Tûsî ilimler tasnifinde insanı yanılgı ve hatalara düşmekten koruduğunu, teorik ve pratik ilimleri kazanmasında alet vazifesi gördüğünü düşündüğü (Esâsü'l-iḳtibâs, s. 5) mantık sanatına da yer vermektedir. Mantık ve onun bölümlerine ilişkin Fârâbî'deki tablo Tûsî'de de mevcuttur. Dokuz bölümden oluşan ve Aristo'nun Organon adlı mantık külliyatından intikal eden bu tasnife göre mantığın kısımları Îsâgūcî, kategoriler (makūlât), önermeler (ibâre), I. analitikler (kıyas), II. analitikler (burhan), topika (cedel), sofistika (mugalata), retorika (hitabet) ve poetikadan (şiir) ibarettir (Aḳsâmü'l-ḥikme, s. 528). Tûsî'nin Esâsü'l-iḳtibâs ve Tecrîdü'l-manṭıḳ gibi eserleri İbn Sînâ'nın eş-Şifâʾdaki bilgiler doğrultusunda kapsamlı açıklamalar içermektedir.

Psikoloji. Nasîrüddîn-i Tûsî psikoloji alanına hem metafizik hem de nefsin güçleri açısından girmekte, metafizik yönünden nefsin varlığı, mânevî bir cevher oluşu ve ölümsüzlüğü üzerinde durmaktadır. Tûsî, nefsin varlığını ispatlamak yerine -İbn Sînâcı bir yaklaşımla-onun apaçık bir gerçek olduğunu ve ispata ihtiyaç duymadığını kabul eder. Bu konuda insanın benlik bilincinden yola çıkarak İbn Sînâ'dan şu cümleyi aktarır: "Uyuyan uykusunda, uyanık uyanıkken, sarhoş sarhoşken, ayık olan da ayıkken her şeyden gafil olabildiği halde kendi zatından hiçbir zaman gafil olmamaktadır." Şu halde nefis, herkesin "ben" diye işaret ettiği şeydir (Aẖlâḳ-ı Nâṣırî, s. 49; Fuṣûl, s. 176; krş. İbn Sînâ, el-İşârât, II, 343-344). İbn Sînâ'nın "uçan adam" örneğiyle de örtüşen bu açıklamaya göre nefis kendi kendini idrak eden basit (cismanî olmayan) bir cevherdir. Tûsî'nin bu konudaki delillerinden birincisi varlık itibariyle cevherle araz arasında yaptığı ayırıma dayanır. Şöyle ki, arazın ayırıcı özelliği kendisinin taşıyıcısı olan diğer bir şeye yüklenmesidir. Halbuki cevher arazları yüklenen ve taşıyandır. İnsanın nefsi de akledilirlerin sûretlerinin ve anlamlarının taşıyıcısı ve kabul edicisi olduğuna göre araz değil cevherdir (Aẖlâḳ-ı Nâṣırî, s. 49-50), fakat cismanî bir cevher değildir. Zira cisim bir sûret ortadan kalkmadan başka bir sûreti kabul etmezken nefis çok sayıda bilgi formunu kabul edebilir; bütün sûretler tam ve yetkin şekilde nefiste kendini gösterir. İbn Sînâ gibi Tûsî de bu düşüncesini insanın eğitim ve öğrenim gördükçe zekâsının artacağı yolunda tecrübeye dayalı bir örnekle

temellendirmektedir (Tecrîdü'l-iʿtiḳād, s. 157; krş. İbn Sînâ, eş-Şifâʾ, s. 166-171, 192; Aḫlâḳ-ı Nâṣırî, s. 52).

Algı hususunda nefsin duyulardan yetkin oluşu onun cisimden bağımsız bir cevher olduğunu göstermektedir. Buna göre her duyu organı kendi işlevi dışındakileri algılayamazken nefis bütün duyuların algıladıklarını bir defada kavrar, ayrıca her duyunun hangi organa özgü bulunduğunu algılar. Duyu algısının nefsin idrakine kıyasla yetersizliği duyuların nefsi algılayabilmesini imkânsız kılmaktadır. Aklî bilginin nitelik bakımından duyu bilgisinden farklılığını konu edinen epistemolojik içerikli bu delil, nesneleri idrak sonucu duyuların verdiği hükümleri doğru ve yanlış diye belirleyenin nefis olduğunu göstermektedir. Tûsî'nin İbn Miskeveyh'ten etkilenerek bu konuda güneşin ve su kenarındaki ağaçların algılanmasında aklî idrakle duyusal idraki karşılaştırması ilgi çekicidir. Burada aklî bilginin duyu bilgisine göre kesinliği ve duyuların nefsin kendisini bilmede bir vasıta teşkil etmeyeceği ileri sürülmektedir (Aḫlâḳ-ı Nâṣırî, s. 53-54; krş. İbn Miskeveyh, Tehẕîbü'l-aḫlâḳ, s. 13-17). Nefsin cisim veya cismanî olmayışının Tûsî'nin felsefesindeki bir diğer dayanağı nefsin cisim gibi birleşik değil basit oluşudur. Bu düşüncenin hareket noktası bilgi kavramıdır. Tûsî, akıldaki bilginin bölünmeyen soyut bir kavram olmasından hareketle ona mahal olan akıl veya nefsin de bölünmez olduğunu savunur (Telḫîṣü'l-Muḥaṣṣal, s. 379; Beḳāʾü'n-nefs, s. 486). Her ne kadar İbn Kayyim el-Cevziyye ve Fahreddin er-Râzî gibi düşünürler, çizgi ile nokta arasındaki ilişkiden hareketle daha önce diğer filozoflarca da ileri sürülen bu delili (Fârâbî, el-Medînetü'l-fâżıla, s. 90-91, 101-103; İbn Sînâ, el-İşârât, II, 400, 404-406) eleştirmişlerse de bu eleştiriler isabetsiz bulunmuştur (meselâ bk. İbn Rüşd, Tutarsızlığın Tutarsızlığı, s. 308-313). Tûsî, insan nefsinin cisimden bağımsız soyut bir cevher oluşuna dair son delil olarak bedenin ihtiyarladıkça zayıflamasına karşılık nefsin kuvvetlendiği şeklindeki İbn Sînâcı görüşe yer verir (İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, s. 166; krş. İbn Sînâ, eş-Şifâʾ, s. 194-196).

Nefsin varlığı ve soyut bir cevher oluşuna ilişkin deliller, İslâm Meşşâî filozoflarında görüldüğü gibi Tûsî psikolojisinde de nefsin ölümsüzlüğü probleminin dayanağını teşkil etmektedir. İnsanın özünü ifade eden nefis soyut bir cevherdir ve cisimlere ait özelliklere tâbi değildir; zira nefis beden gibi birleşik bir varlık olmayıp yalındır. Bu görüşün temelini, kavramların

anlamlarının bölünende ve konumlu olanda (zî vaz‘) resmedilemeyeceği tezi oluşturmaktadır (Telḫîṣü’l-Muḥaṣṣal, s. 379-380; krş. Fârâbî, el-Medînetü’l-fâżıla, s. 101-103; İbn Sînâ, el-İşârât, II, 400, 404-406). Seleflerini yakından izleyen Tûsî nefsin ölümsüzlüğü yönünde en esaslı temellendirmesini Yeni Eflâtuncu felsefenin etkilerini taşıyan sudûr teorisi bağlamında yapmaktadır. Diğer bir eserinde sudûr teorisini kesin bir dille eleştirmesine rağmen (Fuṣûl, s. 65) Tûsî, akıllardan sudûr eden gök nefislerinin ebedîliği görüşünden hareketle faal akıldan sudûr eden insan nefsinin de ebedîliğini savunmaktadır (Beḳāʾü’n-nefs, s. 488; krş. İbn Miskeveyh, Tehẕîbü’l-aḫlâḳ, s. 13-17, 180; İbn Sînâ, el-Aḍḥaviyye fi’l-meʿâd, s. 139-144). Ayrıca İbn Sînâ’da olduğu gibi Tûsî’ye göre de nebatî, hayvanî ve insanî nefisler arasında yalnızca insanî nefsin kendi varlığının bilincinde olması ölümsüzlükle yalnızca insanî nefsin niteleneceğini göstermektedir (Aḫlâḳ-ı Nâṣırî, s. 54). İbn Sînâ gibi Tûsî de ruh göçünün (tenâsüh) imkânsızlığı yönündeki delillerini, insanın kendi varlığının bilincinde oluşu ve nefis-beden ilişkisi problemi bağlamında ortaya koymaya çalışmaktadır. Şöyle ki, insan nefsi yalnızca bedenle birlikte ferdî bir varlıktır (Ecvibetü Mesâʾili es-Seyyid, s. 69-70); bu sebeple her beden faal akıldan kendini yönetecek tek bir nefsi kabul eder. Nitekim her insanda bir tek benlik bilinci vardır. Ayrıca bedenle ferdî varlığını kazanan nefis bedenden sonra da ferdîliğini korur (Ahlâḳ-ı Nâṣırî, s. 49; Fuṣûl, s. 176; krş. İbn Sînâ, eş-Şifâʾ, s. 198-207). Tabiat felsefesi açısından bakıldığında Tûsî’nin psikolojisi yetilerin analizine dayanmaktadır. İnsan nefsini şehvet, öfke ve akıl güçlerine ayıran Eflâtuncu nefis anlayışı (Devlet, 439a-440a), yine insan nefsini tabiat felsefesinin bir konusu olarak değerlendirip tabiattaki nebatî ve hayvanî varlık tabakalarına insanî mertebeyi ilâve etmek suretiyle insanî nefsî nebatî, hayvanî ve insanî güçleri bakımından ele alan Aristocu anlayış (De Anima, 414b, 20-30) Tûsî’nin psikolojiye ve ahlâka dair açıklamalarında yer alır (meselâ bk. Aḫlâḳ-ı Nâṣırî, s. 56-63, 76-79).

Ahlâk. Nasîrüddîn-i Tûsî ahlâkı, “düşünüp taşınmaya gerek kalmadan fiil ve davranışların kolaylıkla sâdır olmasını sağlayan melekeler” diye tanımlar. Kaynağı itibariyle Galen’e ait olan bu tanımı İbn Miskeveyh gibi Tûsî de benimsemekle birlikte tanımda “meleke” kavramını kullanmakla Galen ve İbn Miskeveyh’ten çok İbn Sînâ ve Gazzâlî’ye yakın durmaktadır. Zira Galen bu tanımda “hal” kavramına yer vermiştir (a.g.e., s. 190). Ahlâkın kişide çabucak ortadan kalkmayıp bir meleke haline geldiği

düşüncesini ise Gazzâlî'den almıştır (a.g.e., s. 101; krş. Gazzâlî, III, 47). Tûsî doğuştan gelen her türlü eğilimin, ham ve kaba davranışın eğitim ve alışkanlıklarla değiştirilebileceğini savunmaktadır. Ahlâkî eğitim ve alışkanlıkların amacı faziletleri kazandırmaktır. İnsanın yaratılış gayesi en yüksek yetkinliğe ve mutluluğa ulaşarak Allah'ın halifesi olmak, bunun yolu da felsefî bir yaşayışla fazilete aykırı tutum ve davranışlardan arınıp güzel ahlâkla donanmaktır. Zira yetkinlik faziletin, eksiklik rezîletin gereğidir. Fazilet ifrat ve tefrit denilen iki aşırı ucun ortası, rezîlet ifrat ve tefrit taraflarıdır. Buna göre hikmet kurnazlıkla ahmaklığın, yiğitlik saldırganlıkla korkaklığın, iffet hazlara düşkünlükle isteksizliğin, adalet zulümle zulme boyun eğmenin ortasıdır. Ancak faziletin belirlenmesinde ölçü olan orta, 2 ile 6 sayılarının ortasının 4 olması gibi matematiksel bir oranlamaya göre olmayıp zamana, yere ve kişilere göre değişmektedir. Akıl gücünün erdemi hikmet, öfke gücünün yiğitlik, şehvet gücünün iffettir. Bütün bu güçlerin dengeli ve uyumlu işleyişi adaleti ortaya çıkarır. Nefsin güçlerinin uyumlu ve dengeli işleyişi gerçek bir fazilet ölçüsü olan itidal ilkesine göredir. Güçlerin itidal noktasından sapması yukarıda zikredilen sekiz temel erdemsizliğin doğmasına yol açar (Aḫlâḳ-ı Nâṣırî, s. 66-67, 108-109, 117-119). Ahlâk pratik aklın ürünüdür; ancak pratik akıl davranışların iyi veya kötü olduğu yönünde hüküm verirken teorik akılla irtibat halindedir (Fuṣûl, s. 100).

Her ne kadar adalet dördüncü erdem şeklinde zikredilmişse de buradaki adalet diğer üç erdemden meydana gelen birleşik bir erdem olarak değil insanın nefsânî güçlerinin uyumlu hale getirilmesi için kendisine başvurulan bir ölçü olup itidal kavramının yerine kullanılmıştır. Bu sebeple erdemli olmak nefsânî güçleri adalete uygun biçimde kullanmaktır. Tûsî buradan hareketle kişinin, adaleti ilk önce kendisine uygulaması gerektiği şeklinde bir sonuca varmaktadır. İnsanın doğuştan sosyal bir varlık oluşu onun çevresine karşı âdil davranmasını gerektirir. Hikmet, iffet ve yiğitlik gibi erdemler kişinin kendi dışındakilere karşı muamele ve davranışlarında ölçülü olmasının ifadesidir. Bu bağlamda âdil insan her üç erdemi kendisinde bulunduran kimsedir. İnsanın hem kendine hem başkalarına karşı âdil davranması onun Allah'ın halifesi olma görevinin bir gereğidir. Tûsî ayrıca adaleti eşitliğe,

eşitliği birliğe, birliği Allah'ın birliğine bağlayan bir silsile izleyerek adaleti Allah'ın birliğinin bu dünyadaki yansıması diye görür (Aḫlâḳ-ı Nâṣırî, s. 108-109, 131-132, 145-146).

Nasîrüddîn-i Tûsî'nin ahlâk felsefesinde dikkat çeken hususlardan en önemlisi onun erdemsizliklerin tasnifine ilişkin görüşleridir. Düşünüre göre erdemlerden nitelik ve nicelik bakımından iki türlü uzaklaşma söz konusudur. İfrat ve tefrit yönünde uzaklaşma nicelik uzaklaşması olup bilinen sekiz tür erdemsizliği doğururken nitelik bakımından uzaklaşma (meselâ eşcinsellik) sapıklığı (redâet) doğurur. Nicelik bağlamındaki erdemsizlik ahlâka uygun olmasa da insan doğasına uygundur, halbuki nitelik bakımından erdemsizlik hem ahlâktan hem de fıtrattan sapmadır. Bunun sonucunda filozof ahlâkî hastalıkları niceliksel ve niteliksel diye iki kategoride ele alır (a.g.e., s. 168-169). Tûsî'den önceki filozofların ahlâk kitaplarında görülmeyen bu ayırım daha sonra Osmanlı ahlâk düşünürleri tarafından benimsenmiştir (Anay, s. 311-314; Oktay, s. 222-227; İçöz, s. 65-67).

Ebû Zeyd el-Belhî, Ebû Bekir er-Râzî gibi düşünürlerden gelen anlayışa uyan Tûsî tıp ilmiyle ahlâk arasında bir bağ kurmuş, gerek erdemlerin korunması gerekse erdemsizliklerin tedavisi açısından ahlâkî eğitimde tıbbın yöntemlerinden faydalanılması gerektiğini düşünmüştür. Ona göre ilk önce erdemsizliklerin insanı ne gibi nefsânî hastalıklara götüreceği bilinmeli, daha sonra erdemlerin uygulanmasıyla erdemsizliklerin ortaya çıkması önlenmelidir. Eğer bu sonuç vermezse ve nefiste bir erdemsizlik meydana gelmişse bu onun zıddı olan erdemsizlikle ortadan kaldırılmalıdır. Bu da hastalığı ortadan kaldırmazsa o takdirde kişi kendi nefsini cezalandırmalıdır. Ayrıca Kindî tarafından bir risâlede ele alınan ölüm korkusu ve üzüntü problemi Tûsî'nin nefsânî hastalıklar arasında yer verdiği temel konular arasındadır (Aḫlâḳ-ı Nâṣırî, s. 167-202). İbn Miskeveyh gibi Tûsî de dinî inanç ve uygulamaların ahlâk için önemini kabul etmekte, insan nefsinin ahlâkî yönden menfi talepleri karşısında ilâhî kanunu kurtuluş çaresi olarak görmektedir. Çünkü ilâhî kanun yalnızca iyi şeyleri emreder, kötülük ve erdemsizliklerden meneder (a.g.e., s. 105-106, 135-136, 278-279). Dinle ahlâk arasında gördüğü bu ilişki dolayısıyla Tûsî, ahlâka dair eserlerinde ve özellikle felsefî geleneğe göre yazdığı Aḫlâḳ-ı Nâṣırî'de yer yer dinî metinlere başvurmuş, felsefî ahlâkın içerdiği

erdemlerle birlikte teslimiyet, tevekkül ve ibadetin lüzumuna da yer vermiştir.

Diğer İslâm filozofları gibi Tûsî'nin ahlâk anlayışı da mutluluk ahlâkıdır ve mutluluğu iyilik ve haz gibi konularla irtibatlı şekilde ele alır. Ona göre mutluluk bir tür hazdır, fakat duyusal değil aklî hazdır. Tûsî'nin bu yöndeki görüşlerinin temelini İbn Miskeveyh'in haz ayırımı oluşturmaktadır. Bu ayırıma göre hazlar aktif ve pasif olmak üzere iki türlüdür. Bedensel tutkular ve öfke gibi eğilimlerden kaynaklanan pasif hazlar insanın diğer canlılarla ortak yanını meydana getirir. Bu tür hazlar, psikolojik yapının aklî olmayan ve aldığı dış etkilerin tutkulara dönüştüren kısmına ait olup nefsin akıl gücü dışındaki diğer iki gücüyle ilgilidir. Şehvânî ve gazabî olarak adlandırılan bu iki güç maddî haz uyarıları karşısında pasif durumdadır. Gerek bu iki gücün haz alma kapasitesinin sınırlı ve belirli doyum noktasına sahip oluşu gerekse haz veren şeylerin geçiciliği bu tür hazların kalıcı olmadığını gösterir. Nitekim belli bir doyum noktasının ardından haz eleme dönüşür. Bu sebeple Ebû Bekir er-Râzî gibi (eṭ-Ṭıbbü'r-rûḥânî, s. 36) Tûsî de bu tür hazları ahlâkî yaşantının ve mutluluğun ölçüsü saymaz. Aktif hazlar ise aklîdir, kesintili değil sürekli, dolayısıyla zâtîdir. Asıl mutluluk bu tür hazları ifade eder (Aḫlâḳ-ı Nâṣırî, s. 72, 96-98). Mutluluk-aktif haz ilişkisini temellendirmek için aktif hazları cömertlikle, cömertliği de mutlulukla ilişkilendirmesine bakılacak olursa Tûsî'nin bu konuda da İbn Miskeveyh'ten etkilendiği söylenebilir (a.g.e., s. 98-99; krş. İbn Miskeveyh, Tehẕîbü'l-aḫlâḳ, s. 112-113).

Tûsî'ye göre iyi (hayır) mutlak ve izâfî olmak üzere ikiye ayrılır. Mutlak iyi son gaye, izâfî iyi son gayeye ulaşmada vasıta olan şeylerdir. Mutluluk her insanın kendine özgü sübjektif bir değeri ifade ederken mutlak iyi bütün insanların yöneldiği ortak ve objektif değerdir. Fakat Tûsî bu izâfî mutluluğun yanında bir de tam mutluluktan söz eder ve onun nihaî gaye olduğunu söyler. Burada Tûsî'nin mutluluğa tıpkı mutlak iyilik gibi objektif bir değer atfettiği görülmektedir. Bu konudaki tahlillerin neticesinde Tûsî mutluluğu göreli ve mutlak veya tikel ve tümel diye iki kategoride ele alır. Birinci türden mutlulukları sağlayan maddî ve bedenî iyilikler bu dünya hayatı için gereklidir. Bunlar, insanın uygar bir çevrede yaşaması ve yetkinleşmesi için muhtaç olduğu erdemleri ortaya koyabilmesi yönünden oldukça önemlidir. Daha sonra dikkati akledilir âlemin sonsuzluğuna

çeviren Tûsî dünya mutluluğunun geçiciliğinden, mutlak ve tümel dediği gerçek mutluluğun öteki âlemde gerçekleşeceğinden söz eder. Bedenî iyilikler bir tür mutluluk sağlayabilir. Ancak bedenî mutlulukla ruhî mutluluk arasında hem derece hem mahiyet farkı vardır. Bedenî mutluluk nisbî bir değere sahiptir. Halbuki ruhî mutluluğun kendi başına bir değeri vardır ve o mükemmeldir (Aḫlâḳ-ı Nâṣırî, s. 80-89).

Mutluluk yalnız ferdin değil toplumun da son gayesidir; toplumsal hayat insanların mutluluğa ulaşmasının vazgeçilmez aracıdır. İnsan yaratılışı bakımından sosyal bir varlıktır ve onun yetkinliği hemcinslerine karşı bu özelliğini göstermesindedir. İnsan kendi kendine yeterli değildir, her insan bir diğerine muhtaçtır. Bireylerin kişisel istek ve çıkarları farklı olup bunun ortaya çıkaracağı haksızlık ve çatışmaların önlenmesi, hak ve hukukun korunabilmesi için devlete ve yöneticiye ihtiyaç vardır. Tûsî Aḫlâḳ-ı Nâṣırî'nin üçüncü bölümünü sırf bu konuya ayırmıştır. Onun medenî toplumun gereğini ve tek başına yaşamanın sakıncalarını, sosyal grup ve devlet şekillerini, devlet başkanının niteliklerini ele alışı büyük ölçüde Fârâbî ve İbn Miskeveyh'in bu yöndeki görüşlerine dayanmaktadır (Çağrıcı, s. 114-119, 147-150, 208-210). Sonuçta Fârâbî'de olduğu gibi Tûsî'nin siyaset felsefesi de sosyal dayanışma ve yardımlaşmayla gerçek yetkinliğe yönelen toplumun mutluluğunu sağlayacak tümel yasaların incelenmesinden ibarettir. Bu sebeple devlet yönetimi hikmet kaidesine uygun olmalı, böylece toplumda yetkinleşmeye yol açmalıdır. Bunun sağlanabilmesi için hükümdarın temel niteliklere ve erdemlere sahip olmasını öngören Tûsî bu bağlamda sevgi, adalet ve dostluğun önemine işaret eder (Aḫlâḳ-ı Nâṣırî, s. 247-344). Dolayısıyla toplumu ahlâkî hayatın zemini olarak gören Tûsî'nin ahlâk anlayışında dünyadan elini eteğini çeken zâhidin hayatına yer yoktur. Nitekim düşünürün daha sonra telif ettiği tasavvuf içerikli Evṣâfü'l-eşrâf adlı eserde nefsin arındırılması için takip edilecek tasavvufî hayat bu ana fikir doğrultusunda ortaya konmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Tehânevî, Keşşâf (Dahrûc), I, 701; Nasîrüddîn-i Tûsî, Aẖlâḳ-ı Nâṣırî (nşr. Müctebâ Mînovî-Ali Rızâ Haydarî), Tahran 1369, tür.yer.; a.mlf., Telẖîṣü'l-Muḥaṣṣal, Beyrut 1405/1985, s. 379-380; a.mlf., Aḳsâmü'l-ḥikme (a.e. içinde), s. 526-528; a.mlf., Beḳāʾü'n-nefs baʿde bevâri'l-beden

(a.e. içinde), s. 486-488; a.mlf., en-Nüfûsü'l-arḍıyye (a.e. içinde), s. 497-500; a.mlf., er-Risâletü'n-Naṣîriyye (a.e. içinde), s. 501-503; a.mlf., Tecrîdü'l-iʿtiḳād (nşr. M. Cevâd el-Hüseynî), Kum 1407, s. 103-217, 297-310; a.mlf., Fuṣûl (nşr. Abdullah Ni'me, el-Edilletü'l-celiyye fî şerḥi Fuṣûli'n-Naṣîriyye içinde), Beyrut 1986, s. 65, 100, 176; a.mlf., Esâsü'l-iḳtibâs (nşr. M. Takī Müderris Razavî), Tahran 1367 hş., s. 5; a.mlf., Ecvibetü Mesâʾili ʿİzzeddîn Ebü'r-Rıżâ Saʿd b. Manṣûr b. Kemmûne el-Baġdâdî (nşr. Abdullah Nûrânî, Ecvibetü'l-mesâʾili'n-Naṣîriyye içinde), Tahran 1383 hş., s. 33-34; a.mlf., Ecvibetü mesâʾili es-Seyyid Rüknüddîn elEsterâbâdî (a.e. içinde), s. 69-70; a.mlf., Ecvibetü Naṣîrüddîn Ṭûsî ʿan mesâʾili Ṣadreddîn Ḳonevî (a.e. içinde), s. 234; a.mlf., Evṣâfü'l-eşrâf (nşr. Seyyid Rızâ Gıyâsî Kirmânî), Tahran 1379, s. 25-26, 66-68; a.mlf., el-İşârât ve't-tenbîhât maʿa Şerḥi Naṣîrüddîn Ṭûsî (nşr. Süleyman Dünyâ), Kahire 1960, III-IV, 821; Aristoteles [Aristo], De Anima (trc. Zeki Özcan), İstanbul 2001, 414b, 20-30; a.mlf., Nikomakhos'a Etik (trc. Saffet Babür), Ankara 1997, II, 1103a-1104b, 1106b-1107a; Eflâtun, Devlet (trc. Sabahattin Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz), İstanbul 1975, 439a-440a; Câlînûs, Kitâbü'l-Aẖlâḳ (nşr. Abdurrahman Bedevî, Dirâsât ve nuṣûṣ fi'l-felsefe ve'l-ʿulûm ʿinde'l-ʿArab içinde), Beyrut 1981, s. 190; Kindî, Resâʾil, s. 97, 362-384; Ebû Bekir er-Râzî, eṭ-Ṭıbbü'r-rûḥânî (nşr. P. Kraus, Resâʾil felsefiyye içinde), Kahire 1939, s. 36; Fârâbî, İḥṣâʾü'l-ʿulûm (nşr. Osman M. Emîn), Kahire 1949, s. 43-113; a.mlf., el-Medînetü'l-fâżıla (nşr. Albert Nasrî Nâdir), Beyrut 1985, s. 90-91, 101-103; İbn Miskeveyh, Tehẕîbü'l-aẖlâḳ, Beyrut 1398/1978, s. 13-17, 41-44, 112-113, 180; a.mlf., el-Fevzü'l-aṣġar (nşr. Sâlih Uzeyme), Tunus 1987, s. 63, 67-71, 74-75, 99; İbn Sînâ, Aḳsâmü'l-ʿulûmi'l-ʿaḳliyye (Tisʿu Resâʾil içinde), İstanbul 1298, s. 72-74, 76-79; a.mlf., el-İşârât ve't-tenbîhât (nşr. Süleyman Dünyâ), Beyrut 1413/1992-93, II, 343-344, 400, 404-406; III-IV, 779-780; a.mlf., eş-Şifâʾ eṭ-Ṭabîʿiyyât (6), s. 13, 166-171, 192, 194-196, 198-207, 225-226; a.mlf., el-Aḍḥaviyye fi'l-meʿâd (nşr. Hasan Âsî), Beyrut 1407/1987, s. 120-126, 132-144; a.mlf., el-Mübâḥaṯât (nşr. Muhsin Bîdârfer), Kum 1371/1413, s. 235-236, 369-370, 373; Gazzâlî, İḥyâʾ, III, 47; İbn Rüşd, Risâletü'n-nefs

(nşr. Cîrâr Cihâmî-Refîk el-Acem), Beyrut 1994, s. 83-84; a.mlf., Tutarsızlığın Tutarsızlığı (trc. Kemal Işık-Mehmet Dağ), Samsun 1986, s. 308-313; Fahreddin er-Râzî, el-Mebâḥiṡü'l-meşrikıyye (nşr. Muhammed el-Mu'tasım-Billâh el-Bağdâdî), Beyrut 1410/1990, I, 95-793; II, 465-557; İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, Keşfü'l-murâd fî şerḥi Tecrîdi'l-iʿtiḳād, Beyrut 1408/1988, s. 164, 166-170, 231, 240; Harun Anay, Celâleddin Devvânî: Hayatı, Eserleri, Ahlak ve Siyaset Düşüncesi (doktora tezi, 1994), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 311-314; Mehmet Bayrakdar, İslâm Felsefesine Giriş, Ankara 1997, s. 23; Mustafa Çağrıcı, İslâm Düşüncesinde Ahlâk, İstanbul 2000, s. 9-10, 114-119, 147-150, 208-210; Ayşe Sıdıka Oktay, Kınalızâde Ali Efendi ve Ahlâk-ı Alâî, İstanbul 2005, s. 222-227; Elzem İçöz, Taşköprüzâde'nin Şerhu Ahlâk-ı Adudiyye Adlı Eseri (yüksek lisans tezi, 2007), Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 65-67; Nesib Göyüşov, "Nesireddin Tûsî'ye Göre Biliklerin Tesnifatı", Azerbaycan Milli İlimler Akedemisi İlim ve Hayat Dergisi, sy. 8, Bakü, ts., s. 25.

Anar Gafarov

TÛSÎ, Şerefeddin

(شرف الدين الطوسي)

Şerefüddîn Muzaffer b. Muhammed b. Muzaffer et-Tûsî (VI./XII. yüzyıl)

Matematik ve astronomi âlimi.

Hayatına dair yeterli bilgi yoktur. Nisbesinden Horasan bölgesindeki Tûs şehrinden olduğu anlaşılmaktadır. Tabakat kitaplarında kendisiyle ilgili olarak verilen dağınık ve sınırlı bilgilerden birçok ilim merkezini dolaştığı, Musul, Halep ve Dımaşk'ta kaldığı, Hemedan'a da uğradığı öğrenilmektedir. Onun riyâziye ilmini iyi bildiğini ve hikmet konusunda bilgi sahibi olduğunu söyleyen İbnü'l-Kıftî, Halep'e geldiği sırada Ebü'l-Fazl Bünyâmin'in (ö. 604/1207) ondan ders aldığını belirtir. Bünyâmin kendisinden hesap, astronomi ve diğer aklî ilimleri okumuştur. İbn Ebû Usaybia da Ebü'l-Fazl Müeyyidüddin Muhammed b. Abdülkerîm el-Mühendis el-Hârisî'den (ö. 599/1202) söz ederken onun Dımaşk'a gelen Tûsî'den çok faydalandığını, hendese ve riyâziyede kendi döneminde Tûsî'nin benzerinin bulunmadığını söyler. Yine İbn Ebû Usaybia'nın kaydettiğine göre Tûsî, Musul'da iken Mühezzebüddin İbnü'l-Hâcib ve Muvaffakuddin b. Abdülazîz onu görmek için gelmişlerse de Tûsî oradan ayrılıp Tûs'a gitmişti.

Tûsî'nin birikimini Nasîrüddîn-i Tûsî ve Esîrüddin el-Ebherî'ye aktaran öğrencisi Kemâleddin İbn Yûnus, Tûsî'nin 19 Rebîülevvel 576 (13 Ağustos 1180) tarihinden önce Musul'da bulunduğunu ve kendisinden Öklid'in Uṣûl'ü ile Batlamyus'un el-Mecisṭî'sini okuduğunu belirtmiştir (Sübkî, VIII, 386). İbn Yûnus'un doğum tarihi (551/1156) dikkate alındığında onun Tûsî'den yirmi yaşlarında iken ders aldığı anlaşılır. Yine İbn Yûnus'un kaydettiğine göre hocası Musul'da birçok defa kalmış, buradan memleketine gidip gelmiştir. Tûsî'nin bundan sonraki hayatına dair ilk kaynaklarda başka bilgi verilmemekte, sonraki kaynaklar buna sadece onun 606 (1209) yılında hayatta olduğuna dair yanlış bir bilgi eklemektedir. Bu bilgi, Tûsî'nin Risâle fî ʿameli mesʾeletin hendesiyye adlı eserine ait bir

nüshadaki silinmiş telif tarihinin müstensih tarafından yanlış okunmasından kaynaklanmıştır (Rüşdî Râşid, el-Cebr, s. 19).

Sadece cebir ve hesap konusunda değil astronomi alanında da geniş mâlûmat sahibi olduğu anlaşılan Tûsî'nin eserleri ve ilmî kapasitesi hususunda bu ilimlere dair eserlerden bilgi edinilmektedir. Tûsî'nin talebesinin talebesi olduğunu söyleyen Abdülazîz el-Hılâtî Nûrü'd-delâle fî ʿilmi'l-cebr ve'l-muḳābele ve İbn Fellûs diye tanınan İsmâil b. İbrâhim el-Mardînî Nişâbü'l-ḥabr fî ḥisâbi'l-cebr adlı eserinde onun üçüncü dereceden denklemleri çözmesiyle ilgili bilgi vermekte, İbnü'l-Hâim de el-Mümtiʿ fî şerḥi'l-Muḳniʿ de Tâceddin et-Tebrîzî'den naklen buna işaret etmektedir. Bu eserlerde yer alan bilgiler, Tûsî'nin kitabının VII. (XIII.) yüzyıl matematikçileri tarafından kullanıldığını ve onun Ruffini-Horner metodundan önemsiz sayılacak bir farklılık arzeden, denklemlerin sayısal çözümüyle ilgili metodunun bilindiğini göstermektedir. Daha sonraki birçok matematikçinin de Tûsî'nin çalışmalarına muttali olduğu bilinmektedir. Kemâleddin el-Fârisî, hocası İbnü'l-Havvâm'ın el-Fevâʾidü'l-Bahâʾiyye'sini şerhettiği Esâsü'l-ḳavâʿid fî uṣûli'l-Fevâʾid, Yahyâ b. Ahmed el-Kâşî Îżâḥu'l-maḳāṣıd li-ferâʾidi'l-Fevâʾid ve Lübbü'l-ḥisâb, Celâleddin Ali el-Garbî el-Muʿcizâtü'n-necîbiyye fî şerḥi'r-Risâleti'l-ʿalâʾiyye, Gıyâseddin Cemşîd el-Kâşî Miftâḥu'l-ḥisâb, İbnü'l-Mecdî Ḥâvî'l-lübâb fî şerḥi Telḫîṣi aʿmâli'l-ḥisâb adlı eserlerinde dolaylı da olsa Tûsî'nin çalışmalarına atıfta bulunmuşlardır.

Birçok bilim tarihçisinin, müslüman matematikçilerin denklemler konusundaki katkılarının Ömer Hayyâm'ın ortaya koyduklarını pek fazla geçmediğine dair düşünceleri Tûsî'nin eseri üzerindeki yeni incelemelerle birlikte geçerliliğini yitirmiştir. İslâm cebir tarihinde ilk defa üçüncü dereceden denklemleri sistematik biçimde inceleyerek on üç kısma ayıran, bu denklemlerin her biri için geometrik ispat ve koni kesitlerine dayalı çözümler bulan, bu çözümlerden yalnız pozitif olan kökü kabul eden Ömer Hayyâm böylece "el-mesâilü'l-mümtenia"nın çözümleri için bir yol açmış ve analitik geometrinin temellerini atmıştır. Hayyâm'dan yaklaşık bir asır sonra gelen Şerefeddin et-Tûsî de onu izleyerek üçüncü dereceden denklemleri on üç kısma ayırmış, bunları sekizi en az bir pozitif köke sahip denklemler (sonuncusu üç pozitif köke sahiptir), beşi de bazan çözümü imkânsız olan denklemler olmak üzere iki kısımda incelemiştir. Hayyâm

gibi pozitif kökü çözüm olarak alıp ispatlarını aynı şekilde koni kesitleriyle vermekle birlikte bu ispat tarzını, onun gibi çözümü bulmak için değil sayısal biçimde tesbit ettiği çözümü Hârizmî gibi resmetmek için kullanan Tûsî'nin bu çözüm anlayışında

günümüz matematiğinde mevcut olan varlık teorisinin benzeri bir yorum görülmektedir. Yine Tûsî her denklem tipi için mümkün görülen çözümleri tek tek araştırırken modern matematikte ilk defa Pierre de Fermat (ö. 1665) tarafından kullanılan "minima" ve "maxima" anlayışına ve Newton metodu denilen yaklaştırma yöntemine benzer bir tavır sergilemiştir (Encyclopedia of the History, II, 362-369; DİA, VII, 198; Houzel, s. 243-244, 254-261; daha fazla bilgi ve denklemlerin çözümü için bk. DSB, XIII, 515-516; Rüşdî Râşid, el-Cebr, s. 26-35, 39-58).

Tûsî, astronomi alanında da önemli bir âlim olup düz (musattah) usturlaptan farklı şekilde kendisinin icat ettiği asâ tarzındaki doğrusal usturlap (usturlâb-ı hattî) bilim tarihinde "asâ-yı Tûsî" adıyla bilinir. Risâle fi'l-usṭurlâbi'l-ḫaṭṭî adlı eserinde yapımı ve kullanımı hakkında bilgi verdiği bu usturlap öğrencisi İbn Yûnus tarafından geliştirilmiş olup Topkapı Sarayı'n-daki nüshalar buna aittir. Tûsî'nin bu usturlapla ilgili olarak ortaya koyduğu esasları Hasan b. Ali el-Merrâküşî taklit ve tasvir etmiştir. Yıldızların yüksekliğini, zamanı ve kıble istikametini tesbit için yapılacak astronomi gözlemlerinde kullanılan bu aletin basit, ucuz ve diğer usturlaplardan daha az kusurlu olması amaçlanmıştır.

Eserleri. 1. el-Muʿâdelât. Tûsî'nin bu önemli eseri meçhul bir kişinin ihtisar ettiği şekliyle günümüze ulaşmıştır. Tûsî'nin aynı konudaki Risâle fi'l-ḫaṭṭeyn elleẕeyn yaḳrübân ve lâ yeltaḳıyân adlı eserinin muhtevasıyla karşılaştırıldığında yapılan özetlemenin boyutu anlaşılabilmektedir. İki eserin de çoğu zaman aynı şekilleri, hatta aynı cümle ve tabirleri içermesi gerek şekiller gerekse denklemlerle ilgili hususlarda bir kısaltmaya gidilmediğini, yalnızca Tûsî'nin denklemlerin sayısal çözümü için koyduğu cetvellerin çıkarıldığını göstermektedir. Ancak VII. (XIII.) yüzyılın sonlarından önce yapıldığı anlaşılan bu özetleme metnin anlaşılmasını güçleştirmiştir. Tûsî'nin İslâm cebirinin en geniş çalışmalarından biri olan bu eserinde giriş yazmadan hemen şekillere geçilmesinden meçhul kişinin eserden önsözü çıkardığı sonucuna varılabilir. Kitapta koni kesitleriyle ilgili

ön bilgiler ve denklemlerin tasnifinden sonra ilk bölümde ikinci dereceden on iki, üçüncü dereceden sekiz, ikinci bölümde üçüncü dereceden beş denklemin çözümüne yer verilmiştir. Rüşdî Râşid, çeşitli nüshalarına dayanarak eserin ve müellifin diğer iki risâlesinin edisyon kritiğini yaparak tercümesiyle birlikte Sharaf al-Dīn al-Tūsī: Oeuvres mathématiques, algebre et géométrie au XII. siècle adıyla neşretmiş (I-II, Paris 1986), bu neşir, Nikûlâ Fâris tarafından el-Cebr ve'l-hendese fi'l-ḳarni'ṡ-ṡânî ʿaşer: Müʾellefâtü Şerefiddîn eṭ-Ṭûsî adıyla Arapça'ya çevrilmiştir (Beyrut 1998). 2. Risâle fi'l-ḫaṭṭeyn elleẕeyn yaḳrübân ve lâ yeltaḳıyân. Nasîrüddîn-i Tûsî'nin et-Teẕkire'sinin Nizâmeddin en-Nîsâbûrî'ye ait şerhiyle birlikte bir mecmua içinde Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Ayasofya, nr. 2646) kayıtlı bir nüshası mevcut olup Rüşdî Râşid tarafından el-Muʿâdelât'ın sonunda yayımlanmıştır (s. 683-688). 3. Risâle buʿiṡe bihâ ilâ mürâsil lehû yüdʿâ Şemsüddîn (Risâle fî ʿameli mesʾeletin hendesiyye). Columbia Üniversitesi (Smith, Or., nr. 45, vr. 29-35) ve Leiden (Or., nr. 14, vr. 323-326) kütüphanelerinde yazma nüshaları bulunan bu risâleyi de Rüşdî Râşid el-Muʿâdelât'ın sonunda neşretmiştir (s. 691-697). 4. Risâle fi'l-usṭurlâbi'l-ḫaṭṭî. British Museum'da (Or., nr. 5479) ve Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde (III. Ahmed, nr. 3342/6, 3494/2) nüshaları vardır. Astronomi bilgini Hasan b. Ali el-Merrâküşî'nin bu usturlabın tanım ve tasviriyle ilgili metni R. Carra de Vaux tarafından Fransızca tercümesiyle birlikte yayımlanmıştır ("L'astorlabe linéaire ou bâton d'al-Toussi", JA, XI. seri, V [1895], s. 464-516).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Kıftî, İḫbârü'l-ʿulemâʾ, s. 426; İbn Ebû Usaybia, ʿUyûnü'l-enbâʾ, Kahire 1299/1882, II, 182, 191; İbn Hallikân, Vefeyât, V, 314; VI, 52-53; Sübkî, Ṭabaḳāt (Tanâhî), VIII, 386; Sarton, Introduction, II/2, s. 622-623; Brockelmann, GAL, I, 622; Suppl., I, 858-859; Karatay, Arapça Yazmalar, III, 782, 784; Kadrî Hâfız Tûkān, Türâṡü'l-ʿArabi'l-ʿilmî fi'r-riyâżiyyât ve'l-felek, Beyrut, ts. (Dârü'ş-şark), s. 375, 406; Adel Anbouba, "al-Tûsî, Sharaf al-Dîn", DSB, XIII, 514-517; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), VII, 257; Ebü'l-Kāsım Kurbânî, Zindegînâme-i Riyâżîdânân-ı Devre-i İslâmî, Tahran

1365 hş., s. 277-281; Ahmed Selîm Saîdân, Târîḫu ʿilmi’l-cebr fi’l-ʿâlemi’l-ʿArabî, Küveyt 1406/1986, s. 383-386; D. A. King, Islamic Astronomical Instruments, London 1987, I, 6; II, 55; Rüşdî Râşid, Târîḫu’r-riyâżiyyâti’l-ʿArabiyye beyne’l-cebr ve’l-ḥisâb (trc. Hüseyin Zeynüddin), Beyrut 1989, s. 173-231; a.mlf., “Algebra”, Encyclopedia of the History of Arabic Science (ed. Roshdi Rashed), London 1996, II, 362-375; a.mlf., el-Cebr ve’l-hendese fi’l-ḳarni’s̱-s̱ânî ʿaşer: Müʾellefâtü Şerefiddîn eṭ-Ṭûsî (trc. Nikûlâ Fâris), Beyrut 1998, s. 17-78; Nicolas Farès, “Le calcul du maximum et la ‘Dérivée’ selon Sharaf al-Dîn al-Tûsî”, Arabic Sciences and Philosophy, V/2, Cambridge 1995, s. 219-237; Christian Houzel, “Sharaf al-Dîn al-Tûsî et le polygône de Newton”, a.e., s. 239-262; W. Hartner, “Asṭurlāb”, EI² (İng.), I, 727; İhsan Fazlıoğlu, “Cebir”, DİA, VII, 198.

Ahmet Özel

TÛTÎNÂME

(طوطي نامه)

Hikâye türündeki Sanskritçe Çukasaptati adlı eserin Ziyâeddin Nahşebî (ö. 751/1350 [?]) tarafından yapılan Farsça tercümesi

(bk. NAHŞEBÎ, Ziyâeddin).

TUTUŞ

(ö. 488/1095)

Suriye Selçuklu Devleti'nin kurucusu ve ilk hükümdarı (1079-1095).

Ramazan 458'de (Ağustos 1066) doğdu (İbn Hallikân, I, 295); 454 (1062) yılında doğduğu da rivayet edilir (İA, XII/2, s. 134). Sultan Alparslan'ın oğlu ve Melikşah'ın kardeşidir. Melikşah, büyük emîrlerinden Atsız b. Uvak'ın Fâtımîler karşısında Kahire'de bozguna uğradığı ve öldürüldüğü haberini alınca o sırada Gence'de bulunan Tutuş'u bölgedeki fetihleri tamamlaması için Suriye'ye gönderdi; bölgeyi 470 veya 471'de (1077 veya 1078) ona iktâ etti. Ayrıca Ukaylîler'den Musul Hükümdarı Şerefüddevle Müslim b. Kureyş'i yardımcı olarak görevlendirdi. Tutuş, Diyarbekir bölgesine geldiğinde birçok emîr kendisine katıldı. Burada Atsız'ın öldürülmeyip Suriye'ye döndüğünü öğrenen Tutuş durumu Melikşah'a bildirdi. Melikşah, Suriye bölgesinin Atsız'ın hâkimiyetinde kalmasını ve kendisinin Mirdâsîler'e ait Halep'e yönelmesini emretti. Tutuş, Menbic'i alarak Halep'e kadar gitti ve şehri kuşattı, fakat ele geçiremedi. 470 (1077-78) ve 471 (1078-79) yıllarında sürekli Fâtımî baskısıyla karşılaşan Atsız, Dımaşk'ı Fâtımîler'e karşı savunamayacağını anlayınca hizmetine gireceğini bildirerek Tutuş'tan yardım istedi. Tutuş'un Atsız'a yardıma geldiğini öğrenen Fâtımî ordusu kumandanı Nasrüddevle el-Cüyûşî, Mısır'a dönmek zorunda kaldı. Tutuş, kendisini şehir dışında değil surlar önünde karşılayan Atsız'ı mâzeret bildirmesine rağmen yayının kirişiyle boğdurdu, kardeşini de öldürttü. 471'de (1079) Dımaşk'a giren Tutuş, Atsız'ın hâkimiyetindeki Kudüs, Dımaşk, Akkâ, Sûr, Trablusşam, Yafa, Arîş, Taberiye gibi şehirleri ele geçirip Suriye Selçuklu Devleti'nin temellerini attı; İbn Asâkir ise Dımaşk'a 472'de (1079) girdiğini kaydeder. Ardından Tartûs'u ve Sayda'yı zaptetti.

Tutuş, Kuzey Suriye'de geniş bir alana yayılma istidadı gösteren Şerefüddevle Müslim b. Kureyş karşısında başarılı olamadı; Halep ve diğer bazı şehirleri ona bırakmak zorunda kaldı. Bu sırada Anadolu Selçuklu Sultanı I. Süleyman Şah'ın Antakya'yı zaptetmesi Müslim ve Tutuş'u

endişeye sevketti. Müslim, Antakya'dan aldığı yıllık 30.000 dinar vergiyi Süleyman Şah'tan da almak isteyince çıkan savaşta yenilerek öldürüldü. Süleyman Şah'ın Halep'i ele geçirmeye kalkışması üzerine şehrin hâkimi Şerîf Ebû Ali Hasan b. Hibetullah el-Huteytî, Tutuş'u Halep'e davet etti ve şehri ona teslim edeceğini söyledi. Bunu kabul eden Tutuş ile Süleyman Şah arasındaki savaşı Artuk Bey'in yardımıyla Tutuş kazandı. Süleyman Şah esir düşmek istemediğinden intihar etti; diğer bir rivayete göre ise savaş meydanında öldürüldü. Böylece Tutuş, Kuzey Suriye'nin tek hâkimi oldu. Ardından kendisini davet eden İbnü'l-Huteytî'nin sözünde durmadığını görünce şehri bir müddet kuşattıktan sonra ele geçirdi (11 Temmuz 1086); fakat iç kaleyi alamadı. Bir süre sonra Artuk Bey ile birlikte Dımaşk'a çekildi. Sultan Melikşah, Süleyman Şah'ın ölümünden dolayı üzülen Tutuş'a bir mektup göndererek kızgınlığını bildirdi. Tutuş, İbnü'l-Huteytî'nin davetiyle Halep'i teslim almak için gelen Melikşah'ın ordusunun yorgun olduğunu ve hücum edildiği takdirde galip gelineceğini söyleyen Artuk Bey'in teklifini kabul etmedi, böylece Melikşah'a bağlılığını ortaya koydu. Melikşah, Kasîmüddevle Aksungur'u Halep'e, Yağısıyan'ı Antakya'ya, Bozan'ı da Urfa'ya vali tayin edip idarelerini merkeze bağladı; böylece Tutuş'un buralara hâkim olmasını engelledi.

Tutuş, Fâtımîler'in Filistin ve Suriye'deki bazı şehir ve kaleleri işgal etmesi üzerine Melikşah'tan yardım istedi (482/1089). Ertesi yıl Afşin, Yağısıyan ve Bozan'ın yardımıyla Humus'u ele geçirdikten sonra Ammâroğulları'nın elindeki Trablusşam'ı kuşattı. Bu sırada şehrin hâkimi olan İbn Ammâr, Tutuş'un kumandanlarını çeşitli vaadlerle kendi tarafına çekmek istedi, aynı teklifi Aksungur'a da yaptı. Tutuş, Aksungur'un kuşatma aleyhindeki sözlerini işitince oğullarından birini Melikşah'a göndererek onu şikâyet etti ve kuşatmaya son verip Dımaşk'a dönmek zorunda kaldı. Melikşah'ın 24 Ramazan 485'te (28 Ekim 1092) Bağdat'ı ziyareti vesilesiyle Süleyman Şah'ın ölümünden dolayı aralarındaki dargınlığı ortadan kaldırmak için Bağdat'a hareket etti. Hît kasabasına ulaştığında Melikşah'ın ölüm haberini alınca hükümdarlığını ilân etti (Kasım 1092) ve Selçuklu tahtını ele geçirmek amacıyla Dımaşk'a döndü. Dımaşk'ta büyük bir ordu hazırlayıp Aksungur'un vali olduğu Halep'e yürüdü. Tek başına Tutuş'la başa çıkamayacağını bilen Aksungur onunla anlaşmayı tercih etti. Ayrıca Antakya hâkimi Yağısıyan ile Urfa ve Harran hâkimi Bozan'a haber gönderip Melikşah'ın oğulları arasındaki mücadele sonuçlanıncaya kadar

Tutuş’a itaat etmelerini istedi; onlar da beldelerinde hutbeyi Tutuş adına okuttular. Bu katılmalarla güçlenen Tutuş, Rahbe üzerine yürüdü ve 486 Muharreminde (Şubat 1093) halka eman verip şehre girdi; Büyük Selçuklu sultanı sıfatıyla adına hutbe okuttu. Rakka ve Habur yörelerini aynı şekilde aldı; buralara kendi muhafızlarını tayin ederek yoluna devam etti. Nusaybin surlarının bir kısmını tahrip ettirdi ve içeri girmeyi başardı. Bazı Arap emîrleriyle 2000 kişiyi öldürttü; halkı ağır cezalara çarptırdı ve her tarafı yağmalattı (Safer 486/Mart 1093).

Nusaybin’i Muhammed b. Şerefüddevle Müslim b. Kureyş’e teslim eden Tutuş Musul’a yöneldi; ancak bir süre sonra halası Safiyye Hatun’un yeni kocası İbrâhim b. Kureyş şehri ele geçirdi. Tutuş, ona yazdığı mektupta Bağdat’a geçebilmesi için yol vermesini ve hutbeyi kendi adına okutmasını istedi. İbrâhim bunu kabul etmeyince Tutuş Musul’a doğru harekete geçti. İki ordu 2 Rebîülevvel 486’da (2 Nisan 1093) Musul’a bağlı Mudayye mevkiinde karşılaştı. İbrâhim’in ordusu 30.000, Tutuş’un ordusu 10.000 askerden oluşuyordu. Her iki taraftan toplam 10.000 kişinin öldüğü bu savaştan galip çıkan Selçuklu ordusu büyük ganimet ele geçirdi. İbrâhim ve ileri gelen Arap emîrleri öldürüldü. Ardından Tutuş Musul’a girdi; Halası Safiyye Hatun ile oğlu Ali’yi buraya vekil tayin etti. Sultan Melikşah’tan sonra saltanat davasında Aksungur, Bozan, Tuğtegin ve Yağısıyan’ın desteğiyle Tutuş, Büyük Selçuklu sultanı sıfatıyla Bağdat’ta adına hutbe okunması için Halife Muktedî-Biemrillâh’a elçi gönderdi. Halife Muktedî elçiye Bağdat’ta Tutuş adına hutbe okutulması için gerekli şartların henüz gerçekleşmediğini, Tutuş’un İsfahan’daki hazineleri ele geçirerek bütün İslâm dünyasına hükümran olması ve Melikşah’ın oğullarından muhalefet edecek hiç kimsenin kalmaması halinde teklifini yerine getirebileceğini bildirdi ve kulluk sınırını aşmaması konusunda kendisini sert biçimde uyardı. Tutuş’un buna tepki göstermediği anlaşılmaktadır.

Tutuş, Benî Cehîr’den Ebü’l-Hasan İbnü’l-Kâfî’nin hâkimiyetindeki el-Cezîre ile Mervânîler’in elindeki Diyarbekir bölgesine yöneldi. Diyarbekir, Sultan Melikşah devrinde Büyük Selçuklu Devleti topraklarına katılmış ve çeşitli Türk emîrlerine iktâ edilmişti. Melikşah’ın ölümünün ardından Meyyâfârikīn (Silvan) şehri ileri gelenleri oğlu Berkyaruk’a haber göndererek kendisinden başka kimseyi istemediklerini bildirdiler. Ancak Berkyaruk saltanat mücadeleleri yüzünden fırsat bulup gidemedi.

Meyyâfârikīn ileri gelenleri Berkyaruk'un gelmemesi üzerine o sırada Nusaybin'de bulunan Tutuş'a bir heyet yolladılar. Heyet üyeleri Tutuş'a Berkyaruk adına kimse gelmediği için Melikşah'ın kardeşi olarak kendisini beklediklerini söylediler. Bu davetin ardından Diyarbekir'e yönelen Tutuş, Cehîroğulları'ndan Ebü'l-Hasan'ın elindeki el-Cezîre ile Âmid'i işgal etti; Ebü'l-Hasan'a da Nusaybin'i verdi. Daha sonra Meyyâfârikīn üzerine yürüdü ve şehrin hâkimi Nâsırüddevle Mansûr'a haber göndererek şehrin teslim edilmesini istedi. Nâsırüddevle Mansûr, Meyyâfârikīn'i terketmek zorunda kaldı (12 Rebîülevvel 486/12 Nisan 1093). Tutuş şehrin idaresini eski Mervânî vezirlerinden Ebû Tâhir İbnü'l-Enbârî'ye verdi. Sincar ve Musul'a yeni valiler tayin etti.

Azerbaycan'a doğru ilerlemeye devam eden Tutuş'un geçtiği yerlerde halkın yol boyunca itaat arzetmesi saltanat hırsını daha da arttırdı. Bu arada Berkyaruk, Rey ve Hemedan ile bu ikisi arasındaki bölgeleri işgal etmişti. Tutuş'un Büyük Selçuklu tahtına göz diktiğini ve başşehir İsfahan'a gitmek amacıyla hareket edip Tebriz'e kadar geldiğini öğrenince amcasına engel olmak için Rey yakınlarına ulaştı. İki ordu birbirine yaklaştığı sırada Aksungur, Tutuş'un halka zulmettiğini söyleyip Berkyaruk tarafına geçti; Bozan'ın da ona katılmasını sağladı. Bu hareket Tutuş'u çok zor durumda bıraktı. Aksungur ve Bozan, Tutuş'a karşı Berkyaruk'u harekete geçmeye teşvik ediyorlar, ayrıca Halep ve Urfa'ya gidebilmeleri için bir miktar kuvvet verilmesini istiyorlardı. Berkyaruk, askerle beraber Ali b. Şerefüddevle Müslim b. Kureyş ile Ukaylîler'den bir grubu onlarla birlikte gönderdi.

Ordusunu güçlendirmek amacıyla Diyarbekir'e dönen Tutuş adamlarının bir kısmını burada bırakıp Yağısıyan'la beraber

Antakya'ya gitti. Eski Mirdâsî emîrlerinden Vessâb b. Mahmûd, Benî Kilâb ve Araplar'dan derlediği kuvvetlerle Dımaşk'a geri döndü. Aksungur ve Bozan'ın Halep ve Urfa'da hutbeyi Berkyaruk adına okuttuklarını öğrenince Dımaşk'tan ayrıldı. Hama yakınlarında Yağısıyan da birlikleriyle ona katıldı. Âsi ırmağını geçip Maarretünnu'mân civarındaki Tel Mennes Kalesi önüne ulaştı. Aksungur, Tutuş'un yaklaşması üzerine Bağdat'ta bulunan Berkyaruk'tan yardım isteyince Berkyaruk, Kürboğa ile Urfa hâkimi Bozan'a Aksungur'a yardıma gitmelerini emretti. Aynı maksatla

Yûsuf b. Abak 2500 kişilik bir süvari birliğiyle Halep'e geldi. Aksungur'a katılan birliklerden haberdar olan Tutuş, Hânûte'ye ve oradan Halep'in güneydoğusundaki Nâûre'ye ulaştı. Buradan Antakya'ya geçmek için Bizâa vadisine yöneldi. Bu esnada Benî Kilâb kabilesinden Şibl b. Câmi', Mübârek b. Şibl ve Muhammed b. Zâide, Aksungur'un ordusuna katıldı. Aksungur 6000 kişilik mükemmel teçhizatlı bir orduya sahip oldu; Tutuş'un kuvveti de o kadardı. Yalnız ordudaki Araplar'ın sayısı Türkler'den daha fazlaydı. İki ordu 9 Cemâziyelevvel 487 (27 Mayıs 1094) tarihinde Halep'e yaklaşık 36 km. mesafedeki Tel Sultan'a (Rûyân köyü) yakın bir mevkide Nehriseb'în denilen yerde karşılaştı. Savaş devam ederken Arap askerlerinin Tutuş'a meyletmesinden korkan Aksungur onları sağ cenahtan sola, ardından merkeze nakletti, fakat başarılı olamadı. Yûsuf b. Abak'ın Tutuş'un yanına geçmesi, Bozan ve Kürboğa'nın savaşa bilfiil katılamamaları muharebenin kaderini tayin etti. Tutuş, Aksungur'a bağlı birlikleri bozguna uğrattı; Aksungur esir düştü. Tutuş huzuruna getirttiği Aksungur'un kumandanlarıyla birlikte öldürülmesini emretti (Cemâziyelevvel 487/Mayıs 1094).

Bozan ve Kürboğa Halep'e sığınmak zorunda kaldı. Halk tarafından desteklenen iki emîr şehri Tutuş'a karşı savunabilmek için Berkyaruk'tan yardım istedi. Berkyaruk'tan gelen mektupta gönderilen kuvvetlerin Musul'a ulaştığı haber veriliyordu. Tutuş da onların ardından Halep'e gelmiş ve kuşatmaya başlamıştı. Halep'teki birliklerin bir kısmı şehrin Tutuş'a teslim edilmesine karşı çıkarken bir kısmı teslim edilmesinden yanaydı. İkinci grubun desteğiyle eski Halep hâkimi Vessâb b. Mahmûd, Antakya Kapısı'ndan içeri girdi ve daha sonra şehri Tutuş'a teslim etti. Büyük kaleye hâkim olan Emîr Nûh da güvence aldıktan sonra huzura çıktı. Tutuş esir düşen Bozan'ın boynunun vurulmasını emretti; Kürboğa ise Emîr Üner'in ricasıyla ölümden kurtuldu. Kardeşi Altuntaş ile birlikte önce Halep'te hapsedildi, ardından Humus'a götürüldü. Maarretünnu'mân ve Lazkiye'yi Yağısıyan'a iktâ eden Tutuş, Ebü'l-Kāsım b. Bedî'i Halep'i yönetmekle görevlendirdi ve buradan ayrıldı. Harran ve Serûc'u (Surûc) teslim aldıktan sonra Urfa'ya yöneldi ve şehrin teslim edilmesini istedi. Bozan'ın hapiste olduğunu zanneden halk Tutuş'un teklifini kabul etmediyse de Bozan'ın mızrağa takılı başı kendilerine gönderilince şehri teslim ettiler. Aksungur ve Bozan gibi güçlü muhaliflerini bertaraf eden Tutuş Harran, Urfa, el-Cezîre, Diyarbekir, Ahlat, Azerbaycan ve

Hemedan'a hâkim oldu. Halife Müstazhir-Billâh'a haber gönderip hutbeyi Büyük Selçuklu sultanı sıfatıyla kendi adına okutmasını istedi. Bu sırada Bağdat şahnesi olan Aytekin Ceb'in ısrarı ve Berkyaruk'un Tutuş karşısında yenilgiye uğradığının duyulması üzerine hutbe Tutuş adına okundu (Şevval 487/Ekim-Kasım 1094).

Tutuş daha sonra Diyarbekir ve Meyyâfârikīn'e gitti. Ardından Bağdat'ta olduğunu zannettiği Berkyaruk'u bertaraf etmek için buradan ayrıldı. Ancak yolda onun Musul'da bulunduğunu öğrendi. Oğlu Mahmud adına mücadele eden Terken Hatun daha önce Tutuş'a bir mektup yollayarak ülkeyi birlikte yönetmeyi teklif etmiş, ülkeyi Tutuş'la birlikte yönetme konusunda anlaşmaya varmıştı. Berkyaruk'tan önce İsfahan'a ulaşmak isteyen Tutuş, Diyarbekir'den Ahlat ve Azerbaycan istikametinde yola çıktı ve Hemedan'a kadar gitti. Hemedan'da Terken Hatun ile birleşip Berkyaruk'a karşı ortak bir mücadele başlatacaktı. Ancak İsfahan'dan Hemedan'a gitmek üzere yola çıkan Terken Hatun yolda hastalanınca geri döndü ve bir süre sonra öldü. Ona bağlı emîrlerin bir kısmı Berkyaruk tarafına geçerken büyük çoğunluğu Tutuş'a katıldı.

Nusaybin'de bulunan Berkyaruk, Tutuş'un ileri harekâtını önleyebilmek için Dicle'yi geçti. Önce Erbil'e, oradan Sürhab b. Bedr'in beldesine yürüdü. Tutuş'un yanındaki 50.000 kişilik kuvvete karşılık Berkyaruk'un yanında sadece 1000 kişi vardı. Tutuş'un emîrlerinden Ya'kūb b. Abak, Berkyaruk'a saldırdı ve onu mağlûp ederek ordugâhını yağmaladı. Berkyaruk yanında Porsuk, Gümüştegin el-Candar ve Emîr Yaruk'la Mahmûd b. Melikşah'ın hâkimiyetindeki İsfahan'a kaçmak zorunda kaldı. Terken Hatun'un ve ondan bir ay sonra da oğlu Mahmud'un ölümüyle iki hasmından kurtulan Berkyaruk kendisine muhalefet eden emîrlerin büyük bir kısmının, Tutuş'a düşman olanların tamamının desteğiyle İsfahan'a hâkim olmayı başardı. Hemedan istikametinde ilerleyen Tutuş burada Emîr-i Âhûr'un direnişiyle karşılaşınca geri döndü. Emîr-i Âhûr, Tutuş'un ağırlıklarını yağmalamak için saldırıya geçtiyse de mağlûp olarak eman dilemek zorunda kaldı ve hayatını şehri teslim etmek suretiyle kurtarabildi.

Tutuş, daha sonra Berkyaruk'un hastalığını fırsat bilerek İsfahan'a yürümek üzere hazırlıklara başladı. Emîrler, Berkyaruk'un iyileştiğinden emin olmadıkları için Tutuş'a olan düşmanlıklarını belli etmediler ve kendisini

destekleyeceklerine söz verdiler. Emîr-i Âhûr, Tutuş’a erzak temin etmek için Hemedan ile İsfahan arasındaki Cerbâzekān’a gitti. Ancak Tutuş, onun Cerbâzekān’dan İsfahan’a gidişi esnasında Berkyaruk’a kendi ordusu hakkında bilgi vereceğini öğrenince Cerbâzekān’ı yağmaladı; İsfahan’a gideceği yerde güneydoğuya döndü ve Rey’i işgal etti. Tutuş’un planını muhtemelen kış ortasında erzak sağlamanın zorluğu sebebiyle değiştirmesi Berkyaruk için iyi bir fırsat oldu. Daha önce Tutuş’a destek veren emîrler bu defa Berkyaruk’un yanında yer aldılar. Berkyaruk, İsfahan’daki emîrler ve yanındaki az bir kuvvetle Tutuş üzerine yürüdü. Cerbâzekān’a ulaştığında çevredeki şehirlerden gelen askerlerle ordusunun sayısı 30.000’e ulaştı. Tutuş’un sert mizacı ve şehirleri acımasızca yağmalatması bütün taraftarlarını aleyhine çevirmişti. Tutuş, Rey halkının ihanetinden çekinerek 15.000 kişilik ordusuyla şehir dışına çıktı ve Rey’den 72 km. uzaklıktaki Dâşilû’da karargâh kurdu; Berkyaruk da ordusuyla buraya geldi. Bazı çarpışmalardan sonra esas savaş 17 Safer 488’de (26 Şubat 1095) başladı. Savaş devam ederken Sultan Melikşah’ın Berkyaruk’un ordusunda bulunan sancağı açılınca Tutuş’un adamları Berkyaruk’un yanına geçtiler. Pusuda bekleyen Emîr Yağısıyan savaşa girmekten vazgeçti. Tutuş daha önce öldürttüğü bir gencin babası tarafından yaralanarak yere düştü, Sungurca adlı bir emîr kılıcıyla başını kesti. Berkyaruk savaşın ardından Tutuş’un adamlarına eman verildiğini duyurdu ve mağlûp orduyu cezalandırma yoluna gitmedi. Ancak ordugâhtaki bütün mallar yağmalandı, esirler daha sonra serbest bırakıldı. Tutuş’un ölümü üzerine oğlu Rıdvan, Suriye Selçukluları’nın

Halep şubesini kurdu (1095-1113). Rey savaşında babasının yanında olan diğer oğlu Dukak, Halep’e dönerek bir süre orada kaldı, daha sonra Emîr Savtegin el-Hâdim’in davetiyle Dımaşk’a gidip Suriye Selçukluları’nın Dımaşk şubesini tesis etti (1095-1104).

Sert mizacı Tutuş’u emîrlerin ve halkın desteğinden mahrum bırakmış, Aksungur ve Bozan ondan bu sebeple ayrılmıştır. Nusaybin, Musul ve Rey gibi şehirlerde zulme varan cezalar uygulaması işgal edilen belde halkının nefretine yol açmıştır. Ayrıca taht kavgaları sırasında eline geçen fırsatları iyi kullanamamıştır. Emîrlerin çıkarcı politikaları da onun başarısızlığının sebeplerindendir. Tutuş Suriye, Filistin, Diyarbekir, el-Cezîre ve Azerbaycan’da hâkimiyet kurduktan sonra huzuru sağlamak için büyük

gayret göstermiş, hem tarımsal üretimi arttırmak hem ticarî faaliyetleri geliştirmek için çalışmış, imar işleriyle ilgilenmiştir. Dımaşk'ta bir mescid (Mescidü Tutuş) yaptırmış, Sümeylâtiyye Hankahı adıyla bilinen bir hankahı tamir ettirmiştir. Bağdat'ta Dicle'nin doğu yakasındaki bir medrese ile kendisi tarafından yaptırıldığına dair bilgi bulunmayan bir hastahane (Bîmâristanü't-Tutuşî) onun adını taşımaktadır (DİA, VI, 168, 172). Tutuş ulemâya büyük saygı gösterirdi. Hanbelî fakihi Ebü'l-Ferec eş-Şîrâzî ondan saygı gören âlimler arasında yer alıyordu.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Kalânisî, Târîḫu Dımaşḳ (Zekkâr), bk. İndeks; Azimî Tarihi: Selçuklular Dönemiyle İlgili Bölümler: H. 430-538 (nşr. ve trc. Ali Sevim), Ankara 1988, metin s. 23, trc. s. 29, ayrıca bk. İndeks; Urfalı Mateos Vekayinâmesi (952-1136) ve Papaz Grigor'un Zeyli (1136-1162) (nşr. ve trc. H. D. Andreasyan), Ankara 1962, s. 181, 183-184; Ebü'l-Kāsım İbn Asâkir, Vülâtü Dımaşḳ fi'l-ʿahdi's-Selcûḳī (nşr. Selâhaddin el-Müneccid), Beyrut 1981, s. 18-19; İbnü'l-Ezrak el-Fârikī, Târîḫu Meyyâfâriḳīn ve Âmid (nşr. Bedevî Abdüllatîf Avad), Kahire 1959, s. 232-235; İbnü'l-Cevzî, el-Muntaẓam, IX, 76-77, 84-85; Ahbârü'd-devleti's-Selcûkıyye (Lugal), s. 53; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, bk. İndeks; Bündârî, Zübdetü'n-Nusra (Burslan), bk. İndeks; İbnü'l-Adîm, Zübdetü'l-ḥaleb min târîḫi Ḥaleb (nşr. Süheyl Zekkâr), Dımaşk 1418/1997, I-II, bk. İndeks; İbn Hallikân, Vefeyât, I, 295-297; İzzeddin İbn Şeddâd, el-Aʿlâḳu'l-ḫaṭîre fî ẕikri ümerâʾi'ş-Şâm ve'l-Cezîre (nşr. Sâmî ed-Dehhân), Dımaşk 1375/1956, s. 159; Reşîdüddin Fazlullāh-ı Hemedânî, Câmiʿu't-tevârîḫ (nşr. Ahmed Ateş), Ankara 1960; Müneccimbaşı, Câmiu'd-düvel: Selçuklular Tarihi (nşr. ve trc. Ali Öngül), İzmir 2000, I, 72-73, 75-76; İbrahim Kafesoğlu, Sultan Melikşah Devrinde Büyük Selçuklu İmparatorluğu, İstanbul 1953, bk. İndeks; C. E. Bosworth, "The Political and Dynastic History of Iranian World", CHIr., V, bk. İndeks; a.mlf., "Tutu<u>sh</u>", EI² (İng.), X, 756-757; Ali Sevim, Suriye ve Filistin Selçukluları Tarihi, Ankara 1983, bk. İndeks; a.mlf., "Tutuş", İA, XII/2, s. 134-137; Nuaymî, ed-Dâris fî târîḫi'l-medâris (nşr. Caʿfer el-Hasenî), Kahire 1988, I, 12; II, 65-66, 153, 356; Taef Kamal el-Azhari, The Saljuqs

of Syria: During the Crusades, 463-549 A. H./1070-1154 A. D., Berlin 1997, s. 24-82; Abdülkerim Özaydın, Sultan Berkyaruk Devri Selçuklu Tarihi (485-498/1092-1104), İstanbul 2001, s. 28-46; a.mlf., “Büyük Selçuklu Emîri Kürboğa”, TD, sy. 36 (2000), s. 405-422; Erdoğan Merçil, Büyük Selçuklu Devleti, Ankara 2005, s. 86-87; Coşkun Alptekin, “Aksungur”, DİA, II, 206; Rızâ Nâzımiyân, “Tutuş”, DMBİ, XIV, 504-506.

Abdülkerim Özaydın

TUVEYS

(طويس)

Ebû Abdilmün‘im Tuveys Îsâ b. Abdillâh elMedenî (ö. 92/711)

Medineli ünlü mûsikişinas.

13 Rebîülevvel 11 (8 Haziran 632) tarihinde Medine’de doğdu. “Tuveys” (tavusçuk) ismi kendisine kadınsı davranışlarından dolayı ve aşağılayıcı anlamda verilmiş olmalıdır. Muhtemelen renkli elbiseler giymesi, saçlarını tarayıp boyaması yüzünden tüyleri renkli tavus kuşuna benzetilmiştir. Ebû Abdilmün‘im künyesi daha sonra Ebû Abdünnaîm şeklinde değiştirilmiştir. Milliyeti hakkında kesin bilgi yoktur. Benî Mahzûm’un âzatlı kölesi olarak Hz. Osman’ın annesi Ervâ bint Küreyz’in hizmetinde bulundu. Sağ gözü şaşı olan ve uzağı göremeyen Tuveys’in halk arasında lânetli ve uğursuz olduğuna inanılırdı; bu sebeple “Tuveys’ten daha uğursuz” ifadesi darbımesel haline gelmiştir. Tuveys kendisinin bildirdiğine göre Hz. Peygamber’in vefat ettiği gün doğmuş, Hz. Ebû Bekir’in vefat ettiği gün sütten kesilmiş, Hz. Ömer’in vefat ettiği gün sünnet olmuş, Hz. Osman’ın şehid edildiği gün evlenmiş, Hz. Ali’nin şehid edildiği gün bir oğlu dünyaya gelmiştir. Kaynaklarda nüktedan, tatlı dilli ve zarif bir sanatkâr diye anılan Tuveys kadınsı davranışlar sergileyen bir kişiydi (muhannes). Bilhassa dört halife döneminde ortaya çıkan ve “muhannesûn” denilen bu kişiler renkli elbiseler giyer, ellerine kına yakar, saçlarını boyarlardı. Tuveys bu grubun önde gelenlerindendi. Bu sebeple “Tuveys’ten daha kadınsı” şeklinde bir darbımesel yerleşmiştir. Tuveys, Muâviye b. Ebû Süfyân’ın halifeliği döneminde Hicaz Valisi Mervân b. Hakem tarafından öldürülme korkusuyla diğer muhannesler gibi şehirden kaçtı ve Medine’nin kuzeyinde Şam yolu üzerinde Süveydâ’ya yerleşti; hayatının sonuna kadar burada yaşadı ve burada öldü.

Tuveys mûsikişinas olarak Hz. Osman’ın hilâfeti devrinde şöhrete ulaşmış, o dönemde Medine’ye “el-gınâü’l-mutkan” (el-gınâü’r-rakīk) adı verilen bir mûsiki formu gelmişti. Bu formun özelliği îkāın (ritim, usul) melodiye

uygulanmasıdır. Medine’de bu formdaki eserleri ilk terennüm eden kişinin Tuveys olduğu söylenir. Abdullah b. Zübeyr devrinde yıkılan Kâbe’yi onarmak için gelen Rum ve İranlı esirlerden şarkılar ve melodiler öğrenen Tuveys bu melodilere Arapça güfteler uyarlayarak Arapça şarkı okuma geleneğini başlatmıştır. Ayrıca hezec usulünde en başarılı sanatkâr diye bilinir. Kaynaklarda hezecde Tuveys’in, sakīlde İbn Muhriz’in, remelde İbn Süreyc’in üstünde sanatkârın bulunmadığı kaydedilir. Tuveys’in çok güzel bir sesi vardı ve ilk defa Hz. Ali döneminde şarkı okumaya başlamıştı. Şarkılarını kare biçiminde bir def eşliğinde okur, başka enstrüman kullanmazdı. Sesinin güzelliğiyle övünen mugannî İbn Süreyc’in Tuveys’i dinledikten sonra bu iddiasından vazgeçtiği nakledilir. Sanatını özel toplantılarda icra eden Tuveys bilhassa Medine’nin soyluları ve ileri gelenleri tarafından himaye görmüştür. Tuveys aynı zamanda Medine’yi çok iyi bilen, Medineli ailelerin soy ve nesepleri konusunda uzman bir kişiydi. Ebân b. Osman b. Affân Medine’ye vali tayin edildiğinde onu karşılayan kişiler arasında Tuveys de vardı. Tuveys valiyi görünce onu selâmlamış ve kendisini gördüğünde şarkılar söyleyeceğine dair Allah’a söz verdiğini ifade edip elindeki defiyle şarkılar söylemeye başlamış, bundan hoşlanan Ebân, Tuveys’e kendisine kâfir olduğuna dair iddiaların ulaştığını bildirince Tuveys şahadet getirip beş vakit namaz kıldığını, oruç tuttuğunu ve hac görevini yerine getirdiğini ifade etmiş, ayrıca daha önce babaannesine hizmet ettiğini belirtmiş, bunun üzerine Ebân onu emin bir yere göndererek hayatını kurtarmıştır.

Nüveyrî, Tuveys’in şiir konusunda da kabiliyetli olduğunu nakletmektedir. Tuveys, Evs ve Hazrec kabilelerinin İslâm’dan önceki tarihlerini, aralarında yıllarca süren savaşlar yüzünden husumetlerini çok iyi bilirdi. Bir defasında bu savaşlarla ilgili şiirler okumaya başlayınca Evsli ve Hazrecli müslümanlar birbirine girmiş ve kavga güçlükle önlenebilmişti. Bu olaydan sonra Tuveys’ten bu konuda şiir okumaması istenmiştir. Tuveys’in mûsikideki öğrencileri Nevmetü’d-Duhâ, Delâl, Fend, Şüreyh

ve İbn Süreyc’dir. Ebü’l-Ferec el-İsfahânî Kitâbü’l-Eġānî’sinde İshak el-Mevsılî’nin Kitâbü Aḫbâri Ṭuveys adıyla bir eser kaleme aldığını nakletmişse de bu eser günümüze ulaşmamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Câhiz, Kitâbü'l-Ḥayevân (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire 1966, IV, 58; İbn Kuteybe, Te'vîlü muhtelifi'l-hadîs: Hadis Müdafası (trc. M. Hayri Kırbaşoğlu), İstanbul 1989, s. 442-443; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), V, 172-232; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, el-Eġānî, Kahire 1963, IV, 219-222; Ebû Hilâl el-Askerî, el-Evâ᾿il, Beyrut 1407/1987, s. 268-270; Nüveyrî, Nihâyetü'l-ereb, IV, 246-249; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâ᾿, IV, 364; Safedî, el-Vâfî (nşr. Ahmed el-Arnaût-Türkî Mustafa), Beyrut 1420/2000, XVI, 288; Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, el-Bidâye ve'n-nihâye (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî), Cîze 1418/1998, XII, 438; H. G. Farmer, Târîḫu'l-mûsîḳa'l-ʿArabiyye (trc. Hüseyin Nassâr), Kahire 1956, s. 65, 67-68; a.mlf.-[E. Neubauer], "Ṭuways", EI² (İng.), X, 759; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), V, 105; J. Rouanet, el-Mûsîḳa'l-ʿArabiyye (trc. İskender Şelfûn), Kahire, ts., s. 58-59; E. K. Rowson, "The Effeminates of Medina", JAOS, CXI (1991), s. 671-693; Mustafa Kılıç, "İslâm Kültür Tarihinde Mûsikî: Başlangıçtan Emevîlerin Sonuna Kadar", AÜİFD, XXXI (1989), s. 426-427; Şahâde Ali en-Nâtûr, "İslâm'a Göre Ses ve Mûsiki Sanatı" (trc. Ruhi Kalender-Adem Akın), a.e., XXXIII (1992), s. 187-201; L. İ. Klimoviç, "Kur'an'ın Mahlûk Olmadığı Dogması" (trc. M. Kemal Atik), Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, sy. 2, Kahramanmaraş 2003, s. 161-171; Selâhaddin Polat, "Ebân b. Osman b. Affân", DİA, X, 66; İrfan Aycan, "Mervân I", a.e., XXIX, 225-227; Münâ elHasan, "Ṭuveys", el-Mevsûʿatü'l-ʿArabiyye, Dımaşk 2005, XII, 662-663; M. Hişâm en-Na'sân, "Ṭuveys", Mv.AU, XIX, 292-296.

Ahmet Hakkı Turabi

TUYUĞ

Klasik Türk edebiyatında kullanılan yerli bir nazım şekli.

Sözlükte “kapalı, imalı, cinaslı söz söyleme, şarkı söyleme” anlamındaki tuyuğ (toyık, toyuk) terim olarak genellikle “fâilâtün/fâilâtün/fâilün” kalıbıyla yazılan, daha çok a a x a düzeninde cinaslı kafiyelenen, bir fikrin, bir hikmetin dile getirildiği dört mısralı nazım şeklinin adıdır. Mahlas kullanılmadan yazılan tuyuğların cinassız kafiyeli veya x a x a düzeninde yahut bütün mısraları kafiyeli (musarra‘) olanlarına da rastlanır. Tuyuğ Türk halk edebiyatında 11’li hece ölçüsüyle düzenlenen, mahlas kullanılmayan ve dört mısradan teşekkül eden cinaslı mâniye, iki beyitten meydana gelişi, yine mahlassız oluşu, kafiye yapısı ve konusu gibi hususlarda da rubâîye benzer. Ancak rubâî tamamen farklı bir aruz kalıbıyla yazılır.

Tuyuğ hikemî ve lirik muhtevalara uygun bir nazım şeklidir. Şairlerin önemli bir düşünceyi kısaca dile getirmek yahut görüşünü, inancını ortaya koymak istediğinde tuyuğu tercih ettiği görülmektedir. Tuyuğun ilk iki veya üç dizesinde anlatılacak fikre zemin oluşturulur, son dizede ise hüküm veciz şekilde söylenir. Ali Şîr Nevâî, “O vezinlerden birisi tuyuğdur ki iki beyitten ibarettir. Ve tecnis yapılmasına gayret ederler. Ve o vezin remel-i müseddes-i mahzûftur” dedikten sonra, “Yâ rab ol şehd ü şekker yâ leb durur/Yâ meger şehd ü şekker yalap durur/Cânıma peyveste nâvek atgalı/Gamze okun kaşıga yalap durur” rubâîsini örnek verir (Mîzânü’l-evzân, s. 115). Bâbür, Aruz Risâlesi’nde “fâilâtün/fâilâtün/fâilât” vezninden bahsederken tuyuğ hakkında geniş bilgi verdikten sonra bu vezinde Türkçe tuyuğlar yazıldığını, bunlarda iki veya üç kafiyenin cinaslı olabileceğini, ilk ve üçüncü mısraları kafiyesiz tuyuğlara da rastlanıldığını söyler ve Nevâî’den örnekler aktarır (vr. 138a-b).

Bu nazım şeklinin ortaya çıkışına dair farklı görüşler vardır. M. Fuad Köprülü’ye göre Oğuz Türkleri’nin Azerbaycan, Doğu Anadolu ve Irak’a yerleşmesiyle dört mısralık halk şiiri bu bölgede “fehleviyyât” adıyla ve aruzla yazılan, bestelenip söylenen rubâîlerden etkilenip tuyuğ şekline dönüşmüştür. Diğer bir anlayışa göre ise tuyuğ Türk halk edebiyatının millî

nazım şekli olan dörtlüklerden çıkmıştır. Türk şairleri fehleviyyâttan etkilenseler de esas itibariyle mâninin cinaslı biçimini ve dört mısralık millî şekli aruzla birleştirerek yeni bir nazım kalıbı geliştirmiş, ayrıca aruzun 11'li hece ölçüsüne uygun olanını tercih etmiştir. Ali Şîr Nevâî ve Bâbür'den sonra yazılan nazariye kitaplarında tuyuğ hakkında bilgi yoktur. Modern araştırmalar içinde tuyuğdan ilk defa Gibb (Osmanlı Şiiri Tarihi, I-II, 73), ardından Samayloviç (bk. bibl.) bahsetmiştir. Konu hakkında en geniş ve sağlam bilgiyi ise M. Fuad Köprülü vermiştir (TM, II [1928], s. 219-242). Türk edebiyatında tuyuğ nazım şekli daha çok Âzerî ve Çağatay sahalarında kullanılmıştır. Anadolu'da ilk örnekleri bugünkü bilgilere göre Kadı Burhâneddin'e (ö. 800/1398) ait olup şair 119 tuyuğ yazmıştır. F. F. Godsell tarafından yayımlanan bu dörtlükler cinassız ve sade bir Türkçe ile kaleme alınmış tasavvufî mahiyette şiirlerdir. Kadı Burhâneddin ile aynı yüzyılda yaşayan Seyyid Nesîmî de önemli bir tuyuğ şairidir; cinassız ve çoğunun bütün dizeleri kafiyeli 382 tuyuğu vardır (bk. NESÎMÎ).

Ali Şîr Nevâî, Çağatay sahasındaki tuyuğlardan bazılarını tezkiresinde zikreder. Ona göre XV. yüzyıldan önce tuyuğ yazan şairler olmakla birlikte kendi çağdaşlarından İskenderi Şîrâzî ve Lutfî (ö. 897/1492 [?]) önemli isimlerdir. Divanında 113 tuyuğ bulunan Lutfî daha çok tuyuğlarıyla tanınmıştır. Nevâî'nin üçüncü divanı olan Bedâyiu'l-vasat'ında on üç tuyuğ vardır. Şair, "La'lidin cânımga otlar yakılur/Kaşı kaddimni cefâdın ya kılur/Min cefâsı va'desidin şâd min/Ol vefâ bilmem ki kılmas yâ kılur" gibi söyleyişleriyle Anadolu sahası şairlerini etkilemiştir (Türkay, IX/27 [1997], s. 1269-1280). Tuyuğda başarılı sayılan diğer Çağatay şairi Bâbür ise rubâîlerini tuyuğa benzetmeye çalışmış, âdet olmamakla beraber kafiyelerinde cinas yapmaya özen göstermiştir.

Anadolu sahası Türk edebiyatında tuyuğ fazla rağbet görmemiş, onun yerine rubâî tercih edilmiştir. Divanlarda rubâî başlığı altında birçok şiirin kıta, rubâî ve dûbeytle karıştırıldığı görülür. Yine cinassız tuyuğların yanlışlıkla rubâî veya kıta ismi altında toplandığı olmuştur (Bağırof, sy. 1 [1982], s. 16-17). Anadolu'daki en önemli tuyuğ şairinin İvazpaşazâde Atâî (ö. 841/1437-38 [?]) olduğu kaydedilmektedir. Latîfî'ye göre Atâî, devrinin Şeyhî'den sonra en büyük şairidir. Nazım tekniği oldukça güçlü olan Atâî'nin divanında güzel sayılan tuyuğları vardır. Ali Canip Yöntem onun tuyuğları ile birlikte çeşitli manzumelerinin bulunduğu bir mecmuayı Bursa

Müzesi Kütüphanesi’nde tesbit etmiş ve bir makalede tanıtmıştır (HM, sy. 93 [1928], s. 286-287). XVI. yüzyılın başlarında yaşayan Amasyalı Münîrî’nin divanında ikisi Farsça, on dokuzu Türkçe yirmi bir tuyuğ vardır. Münîrî’nin divanı üzerinde doktora çalışması yapan Ersen Ersoy’un kanaatine göre şair Atâî’nin etkisinde kalmıştır. XV. yüzyılda Kemal Ümmî, Karakoyunlu Hükümdarı Cihan Şah (Hakîkî), XVI. yüzyılın sonlarında Misâlî, XVII. yüzyılın başlarında Muhîtî ve Edirneli İlmî gibi şairler de tuyuğ kaleme almıştır. Bunların çoğunda Kadı Burhâneddin, Nesîmî, Ali Şîr Nevâî ve Atâî’nin tesirleri görülür. Nesîmî’nin etkisi bilhassa Hurûfî şairleri üzerindedir. XVII. yüzyıldan itibaren tuyuğ yerini tamamen rubâî ve mâniye bırakmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Ali Şîr Nevâî, Muhakemetü’l-lûgateyn (trc. İshak Refet Işıtman), Ankara 1941, s. 70-71; a.mlf., Mîzânü’l-evzân (haz. Kemal Eraslan), Ankara 1993, s. 58, 115; Bâbür, Aruz Risâlesi (nşr. I. V. Stebleva), Moskva 1972, vr. 138a-b; Samaylovic, “Nevâî Tuyuğları”, İslam Dünyası, Petrograd 1917, I, 10-22; İmâdeddin Nesîmî, I-III (haz.

Cihangir Gehramanov), Bakı 1973; E. J. W. Gibb, Osmanlı Şiiri Tarihi (trc. Ali Çavuşoğlu), Ankara 1998, I-II, 73; Hüseyin Ayan, Nesîmî: Hayatı, Edebî Kişiliği, Eserleri ve Türkçe Divanının Tenkitli Metni, Ankara 2002, I, 73; Ersen Ersoy, II. Bayezit Devri Şairlerinden Münirî, Hayatı, Eserleri ve Divanı: İnceleme-Tenkitli Metin (doktora tezi, 2010), MÜ Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, s. 6, 24; Ali Cânip, “Dokuzuncu Asır Şairlerinden Atâî’nin Tuyuğları”, HM, sy. 93 (1928), s. 286-287; M. Fuad Köprülü, “Türk Klasik Edebiyatındaki Husûsî Nazım Şekilleri: Tuyuğ”, TM, II (1928), s. 219-242; aynı yazı için bk. Köprülü, Edebiyat Araştırmaları II, s. 194-228; Akif Bağırof, “Tuyuğun Tür Özellikleri” (aktaran: Recep Toparlı), Kardaş Edebiyatlar, sy. 1, Erzurum 1982, s. 16-17; Kaya Türkay, “Alî Şîr Nevâyî’nin Tuyuğları”, Erdem, IX/27, Ankara 1997, s. 1269-1280; Fatih Köksal, “Seyyid Nesimî’nin Bilinmeyen Tuyuğları”, TUBA, XXIV/1 (2000), s. 187-208; Recai Kızıltunç, “Türk Edebiyatında Tuyuğ ve Bazı

Problemleri”, Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi, sy. 37, Erzurum 2008, s. 107-126; Ömer Faruk Akün, “Bâbür”, DİA, IV, 397, 398, 399.

Nihat Öztoprak

TUZCUOĞULLARI

Doğu Karadeniz’de Rize merkezli olarak ortaya çıkan âyan ailesi.

Atalarının Konya’dan geldiği rivayet edilir. Tarihte ilk defa XVIII. yüzyılın sonlarında Memiş Ağa ile tanınmıştır. Memiş Ağa’nın Hopa eşrafından Hamdi Bey’in oğlu ve Erzurum Valisi Ahmed Paşa’ nın yeğeni olduğu kaydedilmekle birlikte Tuzcuoğlu ailesiyle ilgili bugüne ulaşan en eski kayıt 1763 yılına aittir. Trabzon Şer‘iyye Sicili’ndeki bu kayıtta Rize sakinlerinden Tuzcuoğlu Ömer’in birçok kişiyi yanına toplayarak eşkıyalık yaptığından bahsedilir (Aygün, s. 50). Daha sonraki kayıtlarda ise Tuzcuoğlu Rize âyanı diye anılmaktadır. Bu durum, Tuzcuoğlu ailesinin rakiplerini bertaraf edip 1760’lardan itibaren Rize âyanlığını ele geçirdiğine işaret etmektedir.

Tuzcuoğulları’nın adı belgelerde, Ruslar’ın 1789’da Anapa Kalesi ve ardından Faş Kalesi’ni almaları üzerine onlara karşı koymak için bölge âyanlarından asker istenmesi sırasında tekrar zikredilir (Tatar, I, 221-222). Devlet hizmetini üstlenmek yoluyla gittikçe güç kazanan Tuzcuoğulları merkezden uzak olmanın sağladığı avantajla bölgede askerî, malî, idarî ve adlî denetim kurmaya başladılar. Tuzcuoğlu Memiş Ağa yerel bir âyandan bölgesel büyüklükte bir âyan konumuna yükseldi (Meeker, s. 224-225). Bunda onun Rusya’ya karşı savunmada verdiği hizmetler önemli rol oynadı. Memiş Ağa 1806’da Faş Kalesi muhafızlığına tayin edildi (1806 tarihli bir belgede Faş Kalesi muhafızı olarak Dergâh-ı Muallâ kapıcıbaşılarından Tuzcuzâde Mehmed adı geçmektedir, BA, Trabzon Ahkâm Defteri, nr. 3, s. 78/4). 1809’da Faş Kalesi’nin Rus kuşatmasından kurtarılmasında büyük hizmetler yaptı. Bir süre güçlü mahallî âyandan Hazinedaroğlu Süleyman Ağa ile iş birliği içinde hareket etti. Kendisine kapıcıbaşılık rütbesi verildi; Rize âyanlığı dışında Batum Kalesi ve Batum sancağı da yönetimi altına girdi. 1810 tarihli bir fermanda Tuzcuoğlu ailesinden başka isimler de anılmaktadır. Buna göre Trabzon sancağında bulunan keten bezi damga vergisi mukātaası iltizamını açık arttırmayla “silâhşorân-ı hâssa”dan Tuzcuzâde Seyyid Osman ve oğulları Seyyid Tâhir Ömer, Seyyid Abdülhâlid, Seyyid Abdülaziz, Seyyid Abdülhamid, Seyyid

Ahmed Reşid ve Seyyid Mikdat almıştır. Burada adı geçenlerin hepsi için "seyyid" kelimesinin kullanılması ailenin peygamber soyundan geldiğinin kabul edildiğine işaret etmektedir. Bunlar muhtemelen Tuzcuoğlu Memiş Ağa ile bağlantılı olan aile fertleridir.

Memiş Ağa'nın savaştaki hizmetleri sebebiyle 1811'de âyanlık bölgesi Gönye sancağına kadar genişletildi ve Rize'den başlayarak Doğu Karadeniz'in en nüfuzlu âyanı haline geldi. Buna karşılık daha önce Gönye, Faş ve Anapa muhafızlığında bulunan Hazinedarzâde Süleyman Ağa'nın hizmetlerinden dolayı kapıcıbaşılıktan vezirliğe yükseltilip 1811'de Trabzon valiliğine tayin edilmesi Memiş Ağa ile aralarındaki dostluğun bozulmasına yol açtı ve ikisi arasında şiddetli bir nüfuz mücadelesi başladı. Her ne kadar sorun bir alacak verecek meselesi yüzünden çıkmış gibi görünse de bunun altında ekonomik güç rekabeti yatıyordu. Trabzon ve Rize limanları bu rekabetle öne çıkmıştı ve Trabzon'daki kargaşalıklar ticaretin Rize'ye kaymasına yol açmıştı (Meeker, s. 199-202). Tuzcuoğlu ailesi Rize ve doğusundaki sahil kasabalarını kontrol ederken Hazinedaroğlu Trabzon'da iç kalede hükmediyordu. İç kale dışında Trabzon şehrinde vali gücünü birbiriyle rekabet halinde olan Şatıroğlu ve Kalcıoğlu aileleriyle paylaşmak durumundaydı. Kalcıoğlu Osman Bey, Tuzcuoğlu Memiş Ağa'nın damadı idi. Bölgedeki diğer âyanlar da esasen iki kısma ayrılmıştı. Bir grup, başta dönem dönem Trabzon gümrüğü gelirlerini iltizamen alan Şatıroğlu olmak üzere valinin yanında yer alırken diğer grup, 1811'den itibaren bölgedeki nüfuzlarını kırmaya çalışan valiye karşı direnen âyanlardan meydana geliyordu. Bunlardan Tonya âyanı Hacısâlihoğlu Ali Ağa âyanlık bölgesini Maçka'ya genişletmiş, ancak merkezin bu durumu tanımamasına rağmen geri adım atmadığı için 1813 yılında idama mahkûm edilmişti. Ali Ağa gibi Of ve Sürmene ağaları da valiye karşı Tuzcuoğlu Memiş Ağa'yı destekliyordu.

Nihayet vali Tuzcuoğlu Memiş Ağa'yı merkeze şikâyet ederek idamı için ferman aldı (Eylül 1815). Bunun üzerine Memiş Ağa ve müttefikleri kuvvetlerini birleştirip Trabzon'u kuşattı ve 18 Ağustos 1816'da şehri ele geçirdi. Valinin kaymakamı sıfatıyla buranın idaresini üstlenen Çeçenoğlu Hasan Ağa'yı bir gemiye bindirerek şehirden uzaklaştırdı. Tuzcuoğulları ve onunla beraber hareket eden âyanlar daha sonra hâkimiyet ve nüfuz alanlarını genişlettiler. Fakat Çeçenoğlu Hasan Ağa merkezin gönderdiği

kuvvetler ve Samsun, Amasya, Tokat, Sivas dolaylarındaki âyanlardan toplanan askerlerle 1816 Kasım sonunda Trabzon'u geri aldı. Önce Rize'deki konağına çekilen Memiş Ağa oradan Of'a kaçtı. Burada Hazinedaroğlu ile ittifak halinde olan Şatıroğlu gibi âyanların desteğiyle kuşatılıp 26 Ekim 1817'de ele geçirildi ve hemen idam edilerek başı İstanbul'a gönderildi. Bu sırada oğlu Ahmed'in on dört yaşlarında olduğu göz önünde bulundurulursa Memiş Ağa'nın öldürüldüğünde yaşının 100'ü geçtiği iddiasını şüpheyle karşılamak gerekir. Memiş Ağa'nın türbesi Of'un Pazarönü (Alona/Alanomakod) köyündedir. İsyanın diğer liderlerinden Kalcıoğlu Trabzon'dan çıkarılarak Sürmene'ye, Hacısâlihoğlu da Tonya'dan çıkarılıp Trabzon'a yerleştirildi. Âyanların çıkarabileceği yeni bir isyanı engellemek için Hazinedarzâde Süleyman Paşa da Alâiye (Alanya) sancağına tayin edildi, fakat yolda hastalanarak öldü. Yeni gelen

vali Kaptanıderyâ Koca Hüsrev Paşa eski valinin müttefiki Şatıroğlu Osman Bey'le iş birliği yapmaya başladı. Bunun üzerine Kalcıoğlu Osman Bey ve Hacısâlihoğlu Ali Ağa, Trabzon'un batısında bulunan sahil kasabalarındaki âyanlarla (Eynesil âyanı Dedeoğlu Süleyman Bey, Bahadıroğlu ve Hacıfettahoğlu) ittifak yaparak valiye karşı harekete geçti. Vali Hüsrev Paşa Ocak 1819'da âyanları geri püskürttü.

1820-1821'de Trabzon valiliğine getirilen Sâlih Paşa âyanları kontrol altına alamayınca merkezden askerî yardım talep etti. Memiş Ağa'nın oğlu Ahmed Ağa eniştesi Kalcıoğlu Osman Bey'le birleşerek valiye karşı harekete geçmişti. İstanbul'dan gönderilen bir ara bulucunun özellikle halkın üzerindeki vergilerin azaltılması gibi önlemlerle âyanlara sağlanan desteği azaltması ve onları ikna etmesiyle isyan sona erdi. Sâlih Paşa valilikten azledildi ve Memiş Ağa'nın kardeşinin oğulları Tâhir, Abdülkadir ve Abdülaziz ağalar devlet hizmetine alınıp sakinleştirilmeye çalışıldı. 1825 yılına kadar yeni bir ayaklanma görülmedi (Aktepe, III/5-6 [1951-52], s. 39). 1825'te Çeçenoğlu Hasan Ağa'nın Trabzon valiliğine tayininden sonra daha önce Tuzcuoğlu Memiş Ağa'ya karşı müttefiki olan Şatıroğlu Osman Bey ile ilişkileri bozuldu ve Şatıroğlu'nun Trabzon'dan çıkarılmasını istedi. Şatıroğlu'nun Erzurum'a tayiniyle kriz aşılmış oldu. Tuzcuoğlu ailesi bu dönemde bir isyan hareketine kalkışmadı. 1828-1829 Osmanlı-Rus savaşında Rize ağalarından asker gönderenler içinde ilk sırada Tuzcuoğlu Tâhir Ağa, Abdülkadir Ağa ve Abdülaziz Ağa anılmaktadır (BA, HAT, nr.

1072/43876-A). Savaşın ardından Tuzcuoğulları ile Trabzon valisi arasında yeni meseleler ortaya çıktı. Nisan 1830 tarihli bir hükümde Rize âyanlığı iddiasında bulunan Tuzcuoğlu Aziz'den söz edilmesi dikkat çekicidir (BA, Trabzon Ahkâm Defteri, nr. 4, s. 161/2).

1829'da Trabzon'a tayin edilen Hazinedaroğlu ailesinden Osman Paşa 1831'de Tuzcuoğlu Tâhir Ağa'yı Rize mütesellimliğine, Abdülkadir Ağa'yı Çürüksu kaymakamlığına, Şatıroğlu'nu Trabzon'daki askerin kumandanlığına getirerek kendisine karşı bir baş kaldırıyı önlemeye çalıştı. Kötü hâsılat ve yüksek vergiler yanında Mısır'da Mehmed Ali Paşa'nın ayaklanma haberlerinin 1831'de Trabzon'a ulaşmasıyla valinin otoritesi iyice sarsıldı (Bryer, sy. 26 [1969], s. 202). Vali, yokluğunda bir isyanı engellemek düşüncesiyle Tuzcuoğlu Tâhir Ağa'yı 750 kişilik bir kuvvetle yanına alıp orduya katılmak üzere Trabzon'dan ayrıldı. Bu fırsattan yararlanan Tuzcuoğulları ve müttefikleri 1832'de tekrar ayaklandı. Özellikle Gönye ve Livana bölgesinde gerçekleşen hareket bastırıldı ve Tuzcuoğlu Abdülkadir Ağa İstanbul'a çağrıldı. 1833'te Rize'de âyanlık iddiasında bulunan kişi olarak Tuzcuoğlu Tâhir'in adı geçer (BA, Trabzon Ahkâm Defteri, nr. 4, s. 195/2). Bir süre sonra Rize'ye dönen Abdülkadir Ağa yeni bir isyan başlattı ve Gönye üzerine yürüdü. Sürmene-Pazar arasında gerçekleşen bu ayaklanma sırasında Şâtıroğlu Osman Bey, Hacısâlihoğlu Ali Ağa, Tirebolulu Kethüdâoğlu Emin Ağa ve diğer âyanlar Trabzon valisini desteklemek için Tuzcuoğulları'na karşı harekete geçtiler ve ayaklanmayı bastırarak Tuzcuoğulları'nın konağını kuşattılar. Tuzcuoğulları'ndan Abdülkadir Ağa Mayıs 1834'te yakalanarak idam edildi. Bunun üzerine Tâhir ve Abdülaziz ağalar ve oğulları Hamid, Ömer, Behram ve Ârif, Erzurum valisine teslim oldular ve aflarını talep ettiler. Valinin aracılığıyla affedilip Aralık 1834'te Rusçuk ve Varna'ya yerleştirildiler (Aktepe, III/5-6 [1951-52], s. 51-52). Böylece imparatorluğun diğer bölgelerinde görüldüğü gibi Doğu Karadeniz'de de merkezî otorite tesis edilmiş oldu.

Rize'nin 1834'te yapılan nüfus sayımıyla ilgili kayıtlarda Memiş Ağa'nın konağının bulunduğu Pîrîçelebi mahallesinde onun oğlu Ahmed'in adına rastlanır. Aynı tarihte Ahmed'in iki oğlu da kayıtlıdır. Bunlardan biri Mehmed, diğeri Hurşid'dir. Tuzcuoğlu Ahmed'in konağında "tebaası" diye belirtilen hizmetlilerin de olduğu anlaşılmaktadır (Trabzon Nüfus Defteri,

nr. 1144, s. 13). Babasının idamı ve amcasının oğullarının sürgün edilmesine rağmen Ahmed Ağa'nın babasından devraldığı mirası koruduğu ve Rize'nin nüfuzlu aileleri arasında yer almayı sürdürdüğü anlaşılmaktadır. 1850 yılında Rize'de öşür vergisi kayıtlarında Pîrîçelebi, Paşayan (Çarşı), Babik (Tophane), Kalohten (Paşakuyu), Müftüparafol (Fatih-Dereüstü-Müftü), Kuvaroz (Gülbahar), Humrik (İsmet Paşa), Kale, Yaka (Eminettin), Haçanoz (Çamlıbel) mahalleleri; Rados İspalnoz (Uzun), Uma (Ortapazar), Hanis (Bıldırcın) köyleri ve Gündoğdu'da Mirokaloz (Tatlıdere-Hamidiye) köyünde Tuzcuzâde olarak İsmâil, Mehmed, Reşid, Mahmud, Şâkir, Mustafa ağalar, (Abdül) Hamid Ağa ve kardeşleri kaydedilmiştir (BA, MAD, nr. 7958). Bunlardan İsmâil ve Mehmed ağaların beş farklı mahallede arazi sahibi olması ve yüklü miktarda öşür vergisi ödemesi toprak zenginliklerini koruduklarını göstermekte ve "zâde" şeklinde kaydedilmeleri de âyanlığın getirdiği asilzadeliğin unvan halinde korunduğuna işaret etmektedir. 1853'te Rize'de eşkıyalık yapanların listesinde Tuzcuoğulları'ndan hiç kimsenin adının geçmemesi ailenin artık merkezî yönetimle bir anlaşmazlığının kalmadığını gösterir. 1880'de hükümetin hazırlattığı bir cetvelde Rize'nin nüfuzlu şahsiyetleri arasında ilk sıralarda Tuzcuoğulları Mahmud Ağa, Hacı Mehmed Ağa, İsmâil Ağa, Hurşid Efendi ve Hacı Ârif Ağa sıralanmaktadır. Adı geçenlerden ilk üçü "emlâkça ve haysiyetçe" birinci derece, yani zengin ve yönetimle ilişkileri iyi olarak sınıflandırılmıştır (BA, Y.PRK.UM, nr. 2/40, lef 9). Bunlardan Mahmud Ağa'nın 1881'de Rize belediye reisi olduğu dikkati çeker (Taşpınar, s. 270).

Millî Mücadele döneminde Trabzon'daki Trabzon ve Havalisi Adem-i Merkeziyyet Cemiyeti'nin Rize şubesi Tuzcuoğlu Şâban Efendi başkanlığında kuruldu ve cemiyette aynı aileden Hakkı Efendi de yer aldı. 1919'da Rize'de kurulan Trabzon Muhâfaza-i Hukūk-ı Milliyye Cemiyeti'nin kurucularından biri de Tuzcuoğlu Süleyman Tevfik Efendi'dir. 1920'de Rize'deki askerî birlikleri idare eden liderler arasında Tuzcuoğlu Hâlid Ağa bulunmaktaydı. Hâlid Ağa, Sakarya savaşına kendi birliğiyle katıldı ve Büyük Taarruz'da önemli başarılar gösterdi. Tek parti döneminde bölgedeki diğer birçok âyan ailesi gibi Tuzcuoğulları'nın da siyasetten uzak durduğu anlaşılmaktadır. 1934 soyadı kanunuyla aile mensupları genellikle Tuzcu soyadını almıştır. Osmanlı dönemindeki idarecilik geleneği ve emlâk zenginliğine bağlı şekilde Cumhuriyet

döneminde de Tuzcuoğlu ailesi Rize'nin nüfuzlu ailelerinden biriydi. Aile mensuplarından bazıları başta İstanbul olmak üzere başka şehirlere göç ettiler. Fakat ailenin önemli bir kısmı Rize'nin merkezinde Memiş Ağa'nın konağı ve çevresinde Pîrîçelebi, Kambursırt ve Tophane mahallelerinde yaşamaktadır. Tuzcuoğulları'na ait üç konaktan Tahsin Ağa Konağı'nın duvarları, Mahmud Paşa'nın konağı ise tamamen yıkılmıştır. Memiş Ağa'nın konağı üç katlıdır, hamam ve hapishane kısmı harap durumda olmakla birlikte ana bina ayaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

National Archives of United Kingdom, FO 195/101 (İngiltere'nin Trabzon Konsolosu H. Suter'in 12 Mayıs 1834 tarihli raporu); Şâkir Şevket, Trabzon Tarihi, Trabzon 1294, s. 256-273; Mahmut Goloğlu, Trabzon Tarihi, Ankara 1975, s. 138-164; Mehmet Bilgin, Sürmene Tarihi, İstanbul 1990, tür.yer.; Sabahattin Özel, Millî Mücadelede Trabzon, Ankara 1991, s. 60-66, 104; M. E. Meeker,

A Nation of Empire: The Ottoman Legacy of Turkish Modernity, Berkeley 2002, s. 199-202, 224-225; Özcan Tatar, "1787-1792 Osmanlı-Rus Savaşı'nda Trabzon ve Çevresinin Yeri ve Önemi", Trabzon ve Çevresi Uluslararası Tarih-Dil-Edebiyat Sempozyumu Bildirileri (haz. Mithat Kerim Arslan v.dğr.), Trabzon 2002, I, 201-235; Mehmet Beşirli, "XIX. Yüzyılın Başlarında Karadeniz Bölgesi ve Ayan-Devlet Perspektifinden Trabzon Valisi Hazinedârzâde Süleyman Paşa", a.e., I, 327-343; Rıza Karagöz, Canikli Ali Paşa, Ankara 2003, s. 23; Ali Taşpınar, Rize Tarihi, Rize 2004, s. 270, 400, 440-451, 487-488; Necmettin Aygün, Onsekizinci Yüzyılda Trabzon'da Ticaret, Trabzon 2005, s. 50; Muhammet Safi, Rize Tahriri Öşür Envanteri: 1850 Rize Sülaleleri, İstanbul 2007, s. XXX-XXXI, 2, 5-8, 10, 12, 14, 17, 24, 29, 34, 149; İsmail Akbal, Millî Mücadele Döneminde Trabzon'da Muhalefet, Trabzon 2008, s. 85; M. Münir Aktepe, "Tuzcu Oğulları İsyanı", TD, III/5-6 (1951-52), s. 21-52; A. Bryer, "The Last Laz Risings and the Downfall of the Pontic Derebeys, 1812-1840", Bedi Kartlisa, sy. 26, Paris 1969, s. 191-210.

Mehmet Hacısalihoğlu

TUZLA

(bk. LARNAKA).

TUZLA

Bosna-Hersek’te tarihî bir şehir.

Ülkenin kuzeydoğusunda Majevica dağının eteklerinde kurulmuştur. Kapsamlı arkeolojik araştırmalar Tuzla’nın Neolitik dönemden itibaren bir yerleşim yeri olduğunu gösterir. Roma idaresi devrinden çok az bir iz kalmıştır. X. yüzyılın ortalarında Konstantinos Porpyhyrogenetos ve XII. yüzyılın ortalarında Pop Dukljanin bölgeyi Soli (Tuzla) diye zikreder. XII. yüzyılda Macarlar tarafından idare edilen Tuzla yöresini Ban (vali) Boriç, Bosna’ya dahil etti. 1253’ten itibaren Macarlar’ın Mačva banlığının bir parçası idi. 1284-1300 yılları arasında Soli dahil Usora bölgesinin doğu bölümü Macar vasalı olan Sırp Kralı Dragutin tarafından yönetildi. Ban II. Stjepan Kotromanić’in idaresi esnasında (1322-1353) Usora ve Soli de Bosna Devleti’nin bir parçası oldu. Burada Bogomiller denilen heretik Bosna kilisesi taraftarlarının erken dönemden itibaren bulunduğu kaynaklarda zikredilir. Onlardan kalma lahit benzeri, süslemeli pek çok mezar taşı bugüne ulaşmıştır. 1340’ta Macar Katolik kilisesi Bogomiller’e karşı bölgeye Fransisken rahipleri yolladı. Bosna ve Drina nehirleri arasındaki topraklarda on Fransisken manastırı inşa edildi. Bunların ikisi Soli’deydi. Manastırlar Osmanlı idaresinin ilk yüzyılında fonksiyonlarını devam ettirdi ve vergi imtiyazı tanındı. Bölgede Tuzla adıyla anılan iki ayrı yerleşim yeri vardı. Bunlardan Donja Tuzla (Aşağı Tuzla) bugünkü Tuzla kasabasıdır; 10 km. uzaklıkta olan diğeri ise Gornja Tuzla (Yukarı Tuzla) adını taşıyordu. Donja Soli ahşap ve kerpiçten yapma bir istihkama sahipti. Burayı 1463’te Osmanlı tarihçisi Neşrî Ağaçhisar diye zikreder. Bosna kralı Ağaçhisar’ı Osmanlılar’ın eline geçmesini önlemek için yaktırmıştır. Tarihî araştırmalarda uzun süre Tuzla’nın Osmanlılar tarafından 1512 yılında ele geçirildiği yazılmıştır. Ancak 872 (1467-68) tarihli Tahrir Defteri’ndeki kayıtlar (İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Muallim Cevdet, nr. 076) buranın 1474 Nisanından önce Osmanlı idaresine girdiğini gösterir.

884 (1479) tarihli bir mukātaa defterinde (BA, MAD, nr. 176) Donja Tuzla’da yetmiş beş, Gornja Tuzla’da on beş hıristiyan hânesi bulunduğu belirtilir. 1480’de bu iki Tuzla, Macar baskınlarına karşı daha iyi korunması

için İzvornik (Zvornik) sancağına dahil edildi. 1479'da tuzlalardan 12.304 akçe sağlanmıştı. 1548 yılında iki tuzlanın geliri on kat artacak ve 129.856 akçeye ulaşacaktır. 1521'de Osmanlılar'ın Belgrad'ı fethinden sonra Doğu Slavonya ve 1526'da Osijek'te (Essek) hâkimiyet kurulunca Tuzla bölgesi sınır olmaktan çıktı ve hızlı biçimde gelişmeye başladı. 1533 tarihli Tahrir Defteri'nde bölgede İslâmlaşma'nın hızlandığına ve yayıldığına işaret edilir (BA, TD, nr. 173). Osmanlı kayıtlarında Memleha-i Zîr (Aşağı Tuzla) diye geçen Donja Tuzla yedi müslüman, kırk altı hıristiyan, Memleha-i Bâlâ (Yukarı Tuzla) diye geçen Gornja Tuzla 144 müslüman, on hıristiyan hânesinden ibaretti. Müslümanlar tahrir defterlerindeki pek çok örnekte görüldüğü gibi mahallî halktan Bosna asıllılar, büyük bir ihtimalle de vaktiyle Katolikleştirilen gizli Bogomiller idi. 955 (1548) tarihli Tahrir Defteri'ne göre her iki yerleşim ilginç bir büyüme gösterdi. Aradan geçen on beş yıl içerisinde Donja Tuzla müslümanları yediden 283'e, hıristiyanlar ise kırk altıdan 123 hâneye ulaşmıştı. Gornja Tuzla'nın 144 müslüman hânesi 422'ye çıkmış, hıristiyan hânesi ondan on üçe yükselmişti. Böylece bu sonuncu kasaba %99'u müslüman olan bir yerleşim yerine dönüşmüştü. Aynı yıllar arasında kasabanın tam merkezindeki Gornja Tuzla Franjevački Samostan Sv. Marije Manastırı bölgenin tamamen müslümanlaşmasıyla kapanmıştı. 1541'de Kanûnî Sultan Süleyman'ın izniyle mahallî Katolik Knez Petar Soić, Gornja ve Donja Tuzla arasındaki Gradovrh tepesine manastırı tekrar yaptırdı. 1683-1699 yıllarında süren uzun savaşlara kadar bu manastır varlığını devam ettirdi. XVI. yüzyılda Donja Tuzla, Gornja Tuzla'nın duraksadığı bir dönemde ilerleme gösterdi ve ana yerleşim merkezi haline geldi. 1533-1548 yılları arasında Donja Tuzla savunma duvarlarıyla güçlendirildi. 981'de (1573) burası bir kadılık merkezi oldu. 1548'de Osmanlı idaresi Tuzla'daki tuz yatakları için bir kanun çıkardı ve bu kanun Osmanlı hâkimiyetinin sonuna kadar yürürlükte kaldı. Buna göre her yıl buradan 400 ile 600 ton tuz elde edilmiştir.

Hamza Bâlî'nin müridlerince yürütülen heretik Hamzaviyye tarikatı faaliyetleri dışında Tuzla bölgesinde tarikat hareketlerine dair çok az şey bilinmektedir. Hamza Bâlî özellikle Tuzla ve civarında faal olup bâtınî fikirlerini yaymaya çalıştı. Daha sonra bir bakıma Hamzaviyye hareketi merkezi haline gelen Gornja Tuzla'da tutuklandı ve İstanbul'da idam edildi (1573). 990'da (1582) çıkan yeni bir Hamzavî isyanı bastırıldı, isyancılardan birkaçı Gornja Tuzla'da idam edildi. Hareket gizli de olsa

XVIII. yüzyıla kadar bölgede varlığını sürdürdü. Tuzla, 1555'ten kısa bir süre önce kurulan Üsküp'teki Halvetiyye/Sinâniyye Tekkesi'nin kurucusu olan Şeyh Velî Efendi'nin de memleketidir. Sinâniyye tarikatı Makedonya, Kosova, daha kuzeye Slavonya'ya ve Osmanlı Macaristanı'na Üsküp'ten yayıldı.

1572'den kısa bir süre önce Semendire sancak beyi olan Tur Ali Bey, Donja Tuzla'da bir cami, bir mektep, bir hamam, bir han, bir su sistemi, otuz sekiz dükkânı içeren bir vakıf kurdu ve bu vakfa 300.000 akçe tahsis etti. XVI. yüzyılın ikinci yarısında her iki yerleşim birimi büyümeye devam etti. 1600-1604 yıllarında kaleme alınan İzvornik Livâsı Tahriri'nde (BA, TD, nr, 743) Donja Tuzla'da 373 müslüman ve 133 hıristiyan hânesinin bulunduğu belirtilir (tahminen 2500 kişi). Gonja Tuzla'nın ise neredeyse tamamı müslümandı, cami ve mescidleriyle birlikte on bir mahallesi bulunuyordu. Buradaki hıristiyanlar bir mahalleye toplanmıştı. XVI. yüzyılın ilk yarısında pek çok Ortodoks hıristiyan Eflak, Tuzla ve civarına yerleşti, bunlar giderek Sırplaştırıldı. Bölgede bilinen en eski Ortodoks kilisesi 1528'de zikredilen Teočak Kalesi'nin yakınındaki Srednj/Rudine köyündeydi. XVI. yüzyılın ikinci yarısında Ortodoks hıristiyanlar bölgeyi dinî ve kültürel açıdan önemli kılan birkaç manastır yapmıştı (Papraća ilk defa 1547 yılında zikredildi;

Tamna 1548 ve 1587 arasında, Ozren 1587 vb.). Bu yapıların mimarilerinde dikkate değer bir Osmanlı etkisi görülür.

1655'te Bosna Katolik papazı Marjan Maravić, Aşağı Tuzla'yı (Salina Inferior) 550 Türk, 250 hıristiyan hânesi ve altı camisi bulunan bir yer olarak tasvir eder. Yukarı Tuzla ise (Salina Superior) 250 müslüman ve hıristiyan hânesi olan, yine altı camisi bulunan bir yerdi. Aşağı Tuzla'daki Saint Peter Manastırı, Tuzla bölgesinin Katolikler'ine hizmet veriyordu; bunlar 700 kişilik bir nüfusu barındıran 160 hâneye sahipti. Tuzla'da 1660-1674 yıllarında Behram Bey Camii diye bilinen Eskicami yanına bir medrese inşa edildi. 1660 yılına ait Osmanlı medrese listesinde Tuzla'da herhangi bir medresenin varlığından söz edilmez. Ancak 1674'te Katolik papazı Olovçiç, Aşağı Tuzla'da Behram Bey Medresesi'nden bahseder; burası II. Dünya Savaşı'na kadar faaliyet göstermiştir. Tuzla 1688'de Ludwig von Baden kumandasındaki Habsburg ordusunun işgaline uğradı.

1688 ve 1690'da iki Fransisken manastırının rahipleri kuzeye kaçtı. Aşağı Tuzla'daki Saint Peter Manastırı 1690'da boşaltıldı. Kısa bir süre sonra tekrar inşa edildi, ancak 1697'de Prens Eugen'in ölümcül saldırısında kesin biçimde ortadan kaldırıldı. Aynı savaş esnasında ve 1699'daki Karlofça Antlaşması'nın ardından Slavonya ve Macaristan'dan göç eden müslüman gruplar Tuzla'nın geniş alanlarına yerleşti.

XVIII. yüzyılda büyüyen güvensizlik ortamı ve 1699 yılından beri Habsburg sınırının emniyetsiz oluşu, devleti tuz yataklarından gelen parayla gelirleri karşılanan ayrı bir askerî bölge (kaptanlık) oluşturmaya sevketti. Aşağı Tuzla palankası taş duvarlarla sağlam bir kale olarak yeniden inşa edildi ve 1758'de inşaat tamamlandı. Tuzla kaptanlığı XIX. yüzyılın ortalarına kadar devam etti. Birkaç kaptana ve onların aile üyelerine ait güzel hatlarla süslenmiş mezar taşları Hâfız Hanumina Camii'nin hazîresinde yer alır (Mujezinović, II, 149). 1833 tarihli bir raporda yirmi dört adet top mermisinin bulunduğu Tuzla Kalesi'nin iyi durumda olduğu bildirilmiştir. XVIII. yüzyılın ilk yıllarında Tuzla, Hacı Bacı Kadın adını taşıyan ve 1907'ye kadar faal olan ikinci bir medreseye kavuştu. Osmanlı dönemine ait camiler arasında Hacı Hasan Camii, Hâfız Hanumina Camii (Jalska Džamija) ve Sagrdijan Camii XIX. yüzyılda restore edilen camilerdir.

1842'de Frano Jukić, Aşağı Tuzla'yı bir "müsellim paşa"nın, müftü ve kadının ikamet ettiği yer şeklinde tasvir eder. Burası 6000 kişilik nüfusu, on iki camisi, canlı ticareti ve el sanatlarıyla öne çıktı. Kasabanın sadece kırk Katolik ve Ortodoks hıristiyan hânesi vardı, bu durumda müslümanların oranı %96'nın üzerindeydi. Yukarı Tuzla'nın 150 müslüman hânesi ve üç camisi bulunmaktaydı. 1851-1852 sayımlarına göre Yukarı ve Aşağı nahiyeleriyle birlikte Tuzla 4020 müslüman ve 1123 hıristiyan hânesine, toplamda 12.985 müslüman erkek ve 4336 hıristiyan erkek nüfusa sahipti. Hâne sayısına göre yapılan hesaba göre nüfusun %78'i, erkek nüfus sayısı üzerine yapılan hesaplamada nüfusun %75'i müslüman çıkmaktaydı, çünkü hıristiyan aileleri müslüman ailelerine göre daha kalabalıktı. 1855'te Tuzla bir yangın sonucu hemen hemen tamamen yandı. 1871 Eylülünde Tuzla'nın bütün pazar bölgesi yakıldı. Hâlâ ayakta kalan on tarihî camisi, geç Osmanlı dönemi ve Avusturya işgali zamanında yapılan yenileme çalışmalarının bir ürünüdür. Avusturyalılar'ın idaresi altında gerçekleştirilen yenileme

çalışmaları, yeni idarenin Osmanlılar'dan farklı olduğunu göstermek için Kuzey Afrika mimarisi tarzında gerçekleştirildi. Geç dönem Osmanlı idaresi zamanında XX. yüzyılın ilk yarısına kadar Tuzla'da ayrıca küçük bir yahudi cemaati mevcuttu.

Berlin Antlaşması'ndan sonra 1878 Ağustosunda Avusturya güçleri şiddetli çatışmaların ardından Tuzla'yı işgal etti. Avusturya dönemi yeni bir gelişmeye yol açmadı. 1885'ten itibaren şehir demiryolları ile Orta Avrupa'dan Saraybosna'ya, yan bir yolla İzvornik'e bağlandı. Eski kale 1896'da yıkıldı, yerine modern otellerin yapıldığı yeni bir şehir merkezi kuruldu. Büyük linyit madeni, amonyak ve mavi ispirto fabrikaları bir endüstri merkezi olarak Tuzla'nın gelişimine katkıda bulundu. 1913'te nüfus 12.400'e çıktı. Avusturya döneminde gösterişli kiliseleriyle Katolik Hırvat cemaati güçlendi. Aynı dönemde Fransisken rahipleri de şehre döndü ve günümüzde hâlâ ayakta duran yeni bir manastır inşa etti. Eski Yugoslavya Krallığı zamanında büyük değişiklikler görülmedi; bununla birlikte 1948'deki yıkıcı bir savaştan sonra Tuzla her şeye rağmen 22.730 nüfusa sahipti.

II. Dünya Savaşı'ndan sonra Tuzla ve civarı tekrar büyük gelişme kaydetti. 1948 sayımları şehrin ve altmış beş köyün toplam nüfusunu 49.821 olarak kaydeder. 1991 sayımı %48'i müslüman olan 131.618

kişilik bir nüfus gösterir. Şehrin 1961'de nüfusu 41.450, 1991'de 83.770 olup bu rakamın %53'ü müslüman, %16'sı Sırp ve %7'si Hırvat, geri kalanı karışık evlilikten doğanlardan oluşmaktaydı. Bosna savaşı esnasında (1991-1995) şehir herhangi bir milliyetçi grup tarafından işgal edilmedi, Bosna'nın diğer bölgelerinden daha az hasara uğradı ve savaş sırasında müslüman güçlerin elinde kaldı. Savaş süresince ve daha sonra pek çok Sırp şehri terkederken mülteciler buraya akın etti. 1991'de şehrin 83.770 kişilik nüfusu vardı. Bu nüfus 2004 yılı tahminlerine göre 123.500'e yükselmiştir. Tuzla şehri banliyöleriyle birlikte günümüzde yaklaşık üçte ikisi müslüman olan 170.000 kişinin üzerinde bir nüfusu barındırmaktadır. Sahip olduğu camileri ve çeşitli hıristiyan cemaatlerine ait kiliseleriyle beraber şehir nüfusunun çok dinli, çok ırklı görünümü hâlâ devam etmektedir. Yukarı Tuzla bir gelişme kaydetmedi. 1991'de %92'si müslüman olan sadece 3237 kişilik bir nüfusu bulunmaktaydı. Bugünlerde Tuzla'nın eski şehir merkezi

geç XIX. yüzyıl manzarasını korumuştur; bazı sokak adları da Zlatarska (kuyumcular), Kazandijka gibi Osmanlı esnafını hatırlatmaktadır. XVII. yüzyılın ilk yarısında Tuzla'dan iki şair çıkmıştır. Bunlar Tuzla müftüsü şair Sâlih Efendi Sabaviye ile Türkçe ve Farsça şiirler yazan Nabiye Tuzlak ve daha önemlisi Bosna edebiyatının en iyi "alhamijado"su ve yazdığı Türkçe-Boşnakça Makbûl-i Ârif (Potur Šahidija) adlı sözlüğüyle tanınan Muhammed Hevaî Üskûfî'dir (ö. 1651).

BİBLİYOGRAFYA

Neşrî, Cihannümâ (Unat), s. 762-763; I. Frano Jukić, "Zemljopis Bosne", Putopisi i istorisko-etnografski Radovi, Sarajevo 1953, s. 372-373; Bishop, Acta Bosnae potissimum ecclesiastica cum insertis editorum documentorum regestis ab anno 925 ad annum 1752 (ed. E. Fermendžin), Zagrabiae 1892, s. 475-480; V. Bajović, Tuzla i Okolina, Tuzla 1937; Hamdija Kreševljaković, Kapetanije u Bosnii Hercegovini, Sarajevo 1953, s. 204; a.mlf., "Turali Begov vakuf", Glasnik VIS, IX/1-2 (1941), s. 1-32; a.mlf., "Prilozi povjesti Bosanskih gradova pod turskom upravom", POF, II (1951), s. 115-184; a.mlf., "Stari Bosanski Gradovi", Naše Starine, II, Sarajevo 1953, s. 7-44; M. Vego, Naselja Bosanske Srednjevjekovne Države, Sarajevo 1957, s. 106-107; A. F. Giljferding, Putovanje po Hercegovini, Bosni i Staroj Srbiji (trc. B. Culić), Sarajevo 1972, s. 330-335; Adem Handžić, Tuzla i Njeva okolina u XVI vijeku, Sarajevo 1975, tür.yer.; a.mlf., "Bosanske Solana u XVI i XVII vijeku", Ćlanci i Gradja za kulturnu istariju istocne Bosne u Tuzla, III, Tuzla 1959, s. 77-112; a.mlf., "Tuzla", Enciklopedija Jugoslavije, Zagreb 1971, VIII, 409-410; a.mlf.-M. Hadžijahić, "O progonu Hamzevija u Bosni 1573", POF, XX-XXI (1974), s. 51-70; Mehmed Mujezinović, Islamska Epigrafika Bosne i Hercegovine, Sarajevo 1977, II, 147-155; Ayverdi, Avrupa'da Osmanlı Mimârî Eserleri III, s. 472-474; Aiša Djilizarević-Simić, "Vakufnama Turali-Bega, sina pokojnog Isahana", Vakufname iz Bosne i Hercegovine: XV i XVI vijek (ed. Lejla Gazić-Ahmed Aličić), Sarajevo 1985, s. 179-185; Džemal Cehajić, Derviški Redovi u Jugoslovenskim Zemljama sa posenvim ovstrom na Basnu i Hercegovinu, Sarajevo 1986, s. 198-200; Smail Balić,

Das unbekannte Bosnien, Wien 1992, s. 214, 258, 263; N. Clayer, Mystiques, état et société: Les Halvetis dans l'aire balkanique de la fin du XVe siècle à nos jours, Leiden 1994, s. 86-89, 173-174; Fehim Spaho, "Pobune u Tuzlanskom strezu polovinom XVIII vijeka", Glasnik Zemaljskog Muzeja Bosne i Hercegovine, XLV, Sarajevo 1933, s. 71-76; M. Baum, "Župa Soli prilog za poznavanje prošlosti Tuzlanskog kraja", Ćlanci i Gradja, I (1957), s. 7-37; Šaban Hodžić, "Migracije Musulmanskog stanovništva iz Srbije u severistočnu Bosnu i 1788-1862 godine", a.e., II (1958), s. 120-143; M. Filipović, "Propast Franjeva manastire Gradovrha kod Tuzle", a.e., IV (1960), s. 89-94; Alija A. Sadiković, "Hadži-Badže Kadun Medrese u Tuzli", Anali GHB, XVII-XVIII (1996), s. 357-368; Omer Nakičević, "Gornjo Tuzlanski Protokol", a.e., XXXI (2010), s. 65-83; Nihat Azamat, "Hamza Bâlî", DİA, XV, 503-505.

Machıel Kıel

TÜBBA‘

(تبّع)

Eski Yemen krallarının unvanı, Kur’an’da helâk edildiği bildirilen bir kavmin adı.

Tübba‘ adı Kur’ân-ı Kerîm’de iki yerde geçmekte (ed-Duhân 44/37; Kāf 50/14), bu isimle anılan kavmin günahkârlıkları ve elçileri yalanlamaları yüzünden helâk edildiği bildirilmektedir. Firavun Mısır, kisrâ İran, kayser Bizans ve necâşî Habeş krallarının unvanı olduğu gibi tübba‘ da (çoğulu tebâbia) Yemen (Himyer) krallarının unvanıydı. İslâm kaynaklarına göre onlara bu adın verilmesinin sebebi, kralların birbirinin yolunu izleyerek krallık yapmaları veya kendilerine tâbi olanların çokluğudur (Lisânü’l-ʿArab, “tbʿ” md.; İbn Haldûn, II, 50; M. Hüseyin el-Ferah, I, 129-130).

Yemenliler’in aslını oluşturan Kahtânîler, Cürhüm ve Ya‘rub olmak üzere iki kola ayrılmış, Ya‘rub b. Kahtân bölgede ilk devleti tesis etmiş, Ya‘rub’un soyundan gelen Sebe de bölgede birliği yeniden sağlayıp Sebe Devleti’ni kurmuştur. Bu devletin kuruluş tarihinin milâttan önce üç binli yıllara kadar gittiği tahmin edilmektedir. Sebe Devleti mukarribler (m.ö. ?-m.ö. 650) ve melikler (m.ö. 650-m.ö. 115) diye iki döneme ayrılmış, Sebe’nin soyundan gelen Himyer Himyerî Devleti’ni tesis etmiştir (C. Zeydân, s. 142; M. Hüseyin el-Ferah, I, 34, 47). Güney Arabistan’da milâttan önce 115 yılından milattan sonra 525 yılına kadar hüküm süren Himyerî Devleti birincisine krallar, ikincisine tebâbia denilen iki döneme ayrılmaktadır. Krallar devri IV. yüzyılın başına, tebâbia devri 525 yılına kadar devam etmiştir. Bu dönemde kendilerine tübba‘ adı verilen Himyerî kralları Güneybatı Arabistan’ın tamamına hâkim olmuştur. İslâm kaynaklarında Yemen krallarına Sebe, Himyer ve Hadramut’a sahip olmadıkça tübba‘ denilmediği belirtilmektedir; dolayısıyla tebâbia Yemen’in birliğini sağlayan kralların unvanıdır (Lisânü’l-ʿArab, “tbʿ” md.; M. Hüseyin el-Ferah, I, 129-131).

Tebâbia dönemine, tebâbia krallarının sayısına ve Kur’an’da bahsedilen

tübbaın yaşadığı çağa ilişkin İslâm kaynaklarındaki bilgiler çelişkilidir. Bazı tarihçiler Himyerî Devleti'nin ikinci dönemini tebâbia diye adlandırırken (EI² [Fr.], X, 618) bazıları tübba' devrini çok daha gerilere götürmekte, bu sürece Sebe devri dahil edilmekte

ve tebâbia dönemi milâttan önce XV. yüzyılda Hâris er-Râiş ile başlatılmaktadır. Hâris er-Râiş liderliğinde ülkede birliğin sağlanmasıyla Sebe Devleti'nde tebâbia kralları ve yetmiş Yemen tebâbiası dönemi başlamıştır (M. Hüseyin el-Ferah, I, 127, 129, 133). Buna göre Hâris er-Râiş ilk tübba'dır. Bölge halklarının ona tâbi olmasıyla kendisine tübba' denildiği de rivayet edilmektedir (İbn Haldûn, II, 51; M. Hüseyin el-Ferah, I, 130-132). İbn Haldûn, tübba' diye nitelendirilen ilk kralın Hâris er-Râiş olduğunda tarihçilerin ittifak ettiğini nakletmekte (el-ʿİber, II, 51), İbn Kesîr de Kur'an'da zikredilen tübba' kavminin Sebe halkından meydana geldiğini belirtmektedir (Tefsîr, VII, 242). Bu kanaati savunanlara göre tebâbianın çoğu Sebe Devleti krallarıdır; fakat Himyer b. Sebe ve Himyer el-Asgar (Himyer Zîreydân) b. Sebe el-Asgar soyundan geldikleri için onlara ayrıca Himyer kralları denilmektedir (M. Hüseyin el-Ferah, I, 131). Neşvân el-Himyerî, Himyerli tebâbianın sayısının yetmiş olduğunu, hepsinin Râiş'in soyundan geldiğini ve bütün bölgede hâkimiyet kurduklarını söylemektedir (Mülûkü Ḥimyer, s. 62). Tebâbianın sayısını dokuz, on altı ve yirmi altı olarak verenler de vardır.

Tebâbia dönemini Himyerî Devleti'nin ikinci dönemiyle (IV-VI. asırlar) başlatanlara göre tübba' unvanlı ilk kral olan Şemmer Yür'iş, IV. yüzyılın başında Katabân ve Hadramut'u bertaraf ederek bölgedeki çatışmalara son vermiş, böylece Yemen'in birliğini sağlamış, ardından da Sebe, Zûreydân, Hadramut ve Yemanet kralı unvanını almıştır. Güney Arabistan'da IV-VI. yüzyıllar siyasî açıdan Himyerî devridir (EI² [Fr.], VIII, 683-684; X, 618). Bazı araştırmacıların Sebe kitâbelerinden hareketle ortaya koyduklarına göre sonraki dönem Sebe tebâbiası içinde ilk defa Şemmer Yür'iş ülkenin idarî taksimatına uygun şekilde Sebe, Zûreydân, Hadramut ve Yemanet kralı unvanını kullanmıştır. Şemmer Yür'iş, bazılarının iddia ettiği gibi son Himyerî Devleti zamanında (IV. yüzyıl) değil (a.g.e., VIII, 683-684; X, 618) milâttan önce IX. yüzyılda yaşamıştır. Çünkü kitâbelerdeki tarihlendirme milâdî takvime göre olmayıp Sebe takvimine göredir (M. Hüseyin el-Ferah, I, 144-145).

İlk tübbaa dair bilgiler gibi tebâbianın en meşhuru olan Ebû Kerib Es‘ad Kâmil’in yaşadığı dönemle ilgili bilgiler de çelişkilidir. Kur’an’da zikredilen tübba‘ kavminin Sebe (İbn Kesîr, VII, 242), tübbaın da (ed-Duhân 44/37) Ebû Kerib Es‘ad olduğu (M. Hüseyin el-Ferah I, 129) ifade edilmekle birlikte onun yaşadığı döneme dair farklı tarihler verilmektedir. Tebâbia devrini Himyerî Devleti’nin ikinci devriyle başlatanlara göre IV. yüzyılın sonunda Ebû Kerib Es‘ad, Orta Arabistan’a kadar ilerlemiş ve Şemmer’in kullandığı unvana, “Necid ve Tihâme Arapları’nın da kralı” ilâvesini yapmış, bu kralla ilgili çeşitli efsaneler ortaya çıkmıştır (EI² [Fr.], X, 618). Bazı kaynaklarda Ebû Kerib Es‘ad’ın milâttan önce 703-669 yılları arasında Sebe’de krallık yaptığı, kitâbelerde adının “Sebe, Zûreydân, Hadramut, Yemanet ve Necid ile Tihâme kralı” diye geçtiği, Kâbe’ye örtü giydirdiği, nebî mi yoksa kral mı olduğunun tartışıldığı belirtilmekte, İbn Abbas onun nebî, Kâ‘b ise kral olduğunu ileri sürmektedir. Hz. Peygamber’den, “Tübbaa küfretmeyin, zira o müslüman olmuştur”; “Es‘ad el-Himyerî’ye küfretmeyin, zira o Kâbe’ye ilk örtü giydirendir” meâlinde hadisler nakledilmektedir (Müsned, V, 340; M. Hüseyin el-Ferah, I, 129, 147; II, 645-658). Rivayete göre Ebû Kerib Es‘ad bir defasında Mekke’de altı gün kalmış, bu esnada rüyasında Kâbe’ye örtü giydirdiğini görmüş, ertesi gün Kâbe’ye rüyada gördüğü kumaştan bir örtü giydirmiş, ikinci gece başka bir kumaştan örtü giydirdiğini görünce bu defa o kumaştan bir örtü yaptırmış, üçüncü gece başka bir kumaştan örtü giydirdiğini görünce aynı kumaştan başka bir örtü giydirmiştir. Bu sebeple Kâbe’ye ilk örtü giydiren kimse diye tanınmıştır (İbn Hişâm, es-Sîretü’n-nebeviyye, I, 19-20; Tecrid Tercemesi, VI, 45). Bazı kaynaklarda Ebû Kerib’in Hz. Peygamber’den 700 yıl önce yaşadığı ve ona gıyabında iman ettiği bildirilmekte (İbn Kuteybe, s. 60); bir kısım rivayetlerde ise onun Zebûr’a inanan bir kişi olduğu ve orada Hz. Muhammed’in niteliklerini bulduğu nakledilmektedir (M. Hüseyin el-Ferah, II, 647). Medine tarihine dair eserleriyle tanınan Semhûdî de Ebû Eyyûb el-Ensârî’nin Medine’deki evinin ilk tübba‘ tarafından Hz. Peygamber için yaptırıldığını kaydetmektedir. Bu rivayete göre hicretten 700 yıl önce Yesrib’e gelen ilk tübba‘ ileride burada bir peygamberin çıkacağı kendisine bildirildiğinde bu evi yaptırır ve ona verilmek üzere bir de mektup bırakır. Mektupta kendisine iman ettiğini bildirmekte ve kıyamette şefaatçi olmasını istemektedir. Ebû Eyyûb el-Ensârî kendisine intikal eden bu mektubu Resûlullah’a verir. Mektup okununca Resûlullah,

“Merhaba ey sâlih kardeş!” diyerek onu selâmlar (Semhûdî, s. 340-342, 354).

Tebâbia döneminin son hükümdarı Zûnüvâs, Yahudiliği kabul etmiş ve bölgedeki hıristiyanları bu dine girmeye zorlamıştır (bk. ASHÂBÜ’l-UHDÛD). Bunun üzerine Habeş Kralı Kaleb Ela-Esbaha, Bizans İmparatoru I. Iustinos ile anlaşıp Zûnüvâs’a savaş açmış ve Himyerî Devleti’ni yıkmıştır. Tebâbiadan sonra Yemen’de Habeşler hâkimiyet kurmuştur (C. Zeydân, s. 141-145).

Kur’an’da günahkâr oldukları ve peygamberleri yalanladıkları için yok edildikleri bildirilen kavimler Nûh kavmi, Ashâbü’r-res, Semûd kavmi, Âd kavmi, Firavun’un taraftarları, Lût’un kardeşleri, Ashâbü’l-Eyke ve tübba‘ halkı şeklinde sıralanmaktadır. Helâk edildiği bildirilen tübba‘ kavminin kimliği söz konusu tübbaın kim olduğuna ve yaşadığı döneme bağlıdır. Burada tübba‘ eğer Sebe halkı ise (M. Hüseyin el-Ferrah I, 129) yine Kur’ân-ı Kerîm’de iki yerde Sebe’den bahsedilmekte ve birinde (en-Neml 27/20-44) Sebe melikesinin Hz. Süleyman’ı ziyareti konu edilmekte, diğerinde (Sebe’ 34/15-21) Sebe toplumunun şeytana uyup Allah’a kulluktan yüz çevirdiği ve bu yüzden büyük bir sel felâketiyle cezalandırıldığı belirtilmektedir. Kur’an’da tübba‘ halkının cezalandırılmasıyla ilgili bilgiler Sebe kavminin helâkine dair olabileceği gibi Himyerîler Devleti’nin tebâbia döneminin sonunda Ebrehe’nin Kâbe’yi yıkma teşebbüsünün sonuçsuz bırakılması ve onun Mekke’ye gelen ordusunun helâk edilmesine ait de olabilir.

BİBLİYOGRAFYA

Mustafavî, et-Taḥḳīḳ, I, 360; Müsned, V, 340; İbn Hişâm, es-Sîretü’n-nebeviyye, Beyrut, ts., I, 9-30; a.mlf., Kitâbü’t-Tîcân fî Mülûki Ḥimyer, Kahire 1996, tür.yer.; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 60, 626-637; Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), I, 566-567; Mes‘ûdî, Mürûcü’ẕ-ẕeheb (Abdülhamîd), II, 74-78; Neşvân el-Himyerî, Mülûkü Ḥimyer ve ʿaḳyâlü’l-Yemen (nşr. Ali b İsmâil el-Müeyyed-İsmâil b. Ahmed el-Cerâfî), Kahire

1378, s. 62; İbn Kesîr, Tefsîrü'l-Ḳurʾân, VII, 242; İbn Haldûn, el-ʿİber, II, 50-51; Tecrid Tercemesi, VI, 45; Semhûdî, Vefâʾü'l-vefâ bi-aḫbâri dâri'l-Muṣṭafâ (nşr. Kāsım es-Sâmerrâî), Beyrut 1422/2001, s. 340-342, 354; C. Zeydân, el-ʿArab ḳable'l-İslâm, Beyrut, ts (Dâru mektebeti'l-hayât), s.141-145; Neşet Çağatay, İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı, Ankara 1982, s. 10-38; P. K. Hitti, Târîḫu'l-ʿArab, Beyrut 1986, s. 89-90, 95; Y. M. Abdullah, "Tübbaʿ", el-Mevsûʿatü'l-Yemeniyye, San'a 1423/2003, I, 625-627; M. Hüseyin el-Ferah, el-Cedîd fî târîḫi devleti ve ḥaḍârati Sebeʾ ve Ḥimyer, San'a 1425/2004, I, 34, 37, 47, 127, 129-133, 144-145, 147; II, 645-658; A. F. L. Beeston, "Ḥaḍramawt'", EI² (Fr.), III, 53-55; a.mlf., "Ḳatabān", a.e., IV, 775-778; a.mlf., "Sabaʾ", a.e., VIII, 682-685; a.mlf., "Tubbaʿ", a.e., X, 618; A. Fischer-[A. K. Irvine], "Ḳaḥṭān", a.e., IV, 467-468.

Ömer Faruk Harman

TÜCÎB (Benî Tücîb)

(بنو تجيب)

Benî Kinde'ye mensup bir Arap kabilesi.

Yemen asıllı Kinde kabilesinin önemli kollarından Benî Sekûn'a mensup olan Eşres b. Şebîb b. Sekûn'un Adî ve Sa'd adlı iki oğlunun soyundan gelir. İki kardeşin ahfadı Mezhic kabilesine mensup anneleri Tücîb bint Sevbân b. Süleym'e nisbetle Benî Tücîb diye anılmıştır. Kabile İslâm'dan önce Arabistan'ın güneyinde Hadramut bölgesinde yaşıyordu. Tücîb'den on üç kişilik bir heyet 9 (630) yılında Medine'ye geldi. Rivayete göre heyet, mallarının zekâtını yanlarında getirerek Hz. Peygamber'e vermiş, Hz. Peygamber bu malları geri götürüp kendi kabilelerindeki fakirlere dağıtmalarını isteyince getirdiklerinin fakirlerden artan zekât malları olduğunu söyleyerek Resûlullah'a bırakmıştı. Bu olay onların Medine'ye gelmeden İslâmiyet'i benimsediklerini göstermektedir. Tücîb heyetinin bu davranışından çok memnun kalan Resûl-i Ekrem, "Hidayet yüce Allah'ın elindedir; Allah hayrını dilediği kimsenin kalbini imana açar" diyerek heyet mensupları ile bizzat ilgilenip sohbet etti, daha sonra ağırlanmaları için Bilâl-i Habeşî'yi görevlendirdi. Medine'de bir süre kalan Benî Tücîb heyeti, Resûlullah'a Kur'an ve Sünnet'le ilgili sorular sordular ve cevaplarını yazılı olarak aldılar. Onların İslâm dinine gösterdiği alâka dolayısıyla Hz. Peygamber, Medine'den ayrılmak istediklerinde biraz daha kalmalarını söyledi, vedalaşma sırasında heyettekilerin her birine hediye verip hayır duada bulundu. Bu sırada develerin başında bırakılan genci de huzuruna çağırdı ve kendisinden sadece dua dileyen genç için dua edip hediye verilmesini istedi. Tücîbîler, Vedâ haccı sırasında Mina'da Resûl-i Ekrem'le bir defa daha buluştu.

Hz. Peygamber'in vefatından sonra ortaya çıkan irtidad hareketlerinin Yemen kabileleri arasında yoğun biçimde yayılmasına rağmen Benî Tücîb'den hiç kimsenin bu olaylara karışmadığı bildirilmektedir. Kaynaklarda Tücîbîler'in irtidad hadiseleri esnasındaki bu tutumunda, Medine'ye giden heyetin hayvanlarının başında bırakılan ve Hz.

Peygamber’den sadece dua isteyen gencin önemli rol oynadığına dikkat çekilmektedir. Tücîbîler, Hz. Ömer zamanında özellikle Mısır fetihlerinde bulundu. Fetihten sonra Amr b. Âs tarafından Fustat şehrinin kurulması sırasında kabilelere ait mahallelerin belirlenip düzenlenmesi işinde görevlendirilenler arasında Muâviye b. Hudeyc et-Tücîbî de vardı. Mısır’daki Tücîbîler’den Kinâne b. Bişr gibi Hz. Osman’ın öldürülmesine adı karışanlar da oldu. Benî Tücîb’den bazı kişiler Emevîler ve Abbâsîler devrinde Mısır’da valilik, kadılık ve şurta reisliği görevlerine getirildi. Muâviye b. Ebû Süfyân tarafından kadı tayin edilen Süleym b. Itr bu görevini uzun süre devam ettirdi. Süleym, Mısır’da mahkeme kararlarının sicilini tutan ilk kadı olarak tanınmaktadır. Abdülazîz b. Mervân’ın Mısır valiliği sırasında Abdurrahman b. Muâviye et-Tücîbî kadılık ve şurta reisliği yaptığı gibi Ziyâd b. Hanâte et-Tücîbî de sâhibü’ş-şurtalığa tayin edildi. II. Mervân’ın onayı gelmeden askerler tarafından kadılığa getirilen Abdullah b. Abdurrahman et-Tücîbî, Abbâsîler zamanında bu görevini sürdürdü ve 152 (769) yılında Halife Ebû Ca‘fer el-Mansûr tarafından Mısır valiliğine tayin edildi. Onun ölümü üzerine kardeşi Muhammed b. Abdurrahman valiliğe getirilirken diğer kardeşi Abbas şurta reisliğine tayin edildi.

Kuzey Afrika ve Endülüs fetihlerine katılan Benî Tücîb’in Endülüs’te Mısır’da olduğundan daha etkin bir rol oynadığı görülmektedir. Kabilenin liderlerinden bazıları fetihlerden itibaren kumandanlık, kadılık ve valilik görevlerinde bulundular. Mülûkü’t-tavâif döneminde kabilenin iki kolundan Benî Hâşim Sarakusta’da, Benî Sumâdıh Meriye’de emirlik kurdu (bk. TÜCÎBÎLER). Tücîbîler’den pek çok âlim, edip ve şair yetişmiştir. Ömer b. Abdülazîz’in Berberîler arasında İslâm'ı yaymak için görevlendirdiği tebliğ heyetinde yer alan Ebû Mes‘ûd Sa‘d b. Mes‘ûd et-Tücîbî, Trablusgarp’ta isyan eden İbâzî/Hâricî liderlerinden Abdullah b. Mes‘ûd, Kurtuba kadısı İbnü’l-Hâc Muhammed b. Ahmed b. Halef, Endülüs Mâlikî fakihlerinden muhaddis ve edip Ebü’l-Velîd el-Bâcî, Batı İslâm dünyasında yetişen ilk müslüman filozof olarak bilinen İbn Bâcce et-Tücîbî, daha çok sûfîliğiyle tanınan tefsir, kelâm ve fıkıh âlimi Harâllî bunların en meşhurlarıdır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 323; İbn Abdülhakem, Fütûḥu Mıṣr (Torrey), s. 224-235; Vekî‘, Aḫbârü’l-ḳuḍât, III, 221, 225; İbn İzârî, el-Beyânü’l-muġrib, III, 167-169; Ebû Bekir el-Mâlikî, Riyâżü’n-nüfûs (nşr. Beşîr el-Bekkûş), Beyrut 1403/1983, I, 102-106; Yâkūt, Muʿcemü’l-büldân (Cündî), II, 19; Kindî, el-Vülât ve’l-ḳuḍât (Guest), s. 10, 34-35, 49, 51, 65, 71, 303-305, 309, 311, 317; Makrîzî, el-Ḫıṭaṭ, I, 94, 296-297; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü’z-zâhire, I, 124, 193, 244; Seyyide İsmâil Kâşif, el-Velîd b. ʿAbdilmelik (86-94/705-715), Kahire 1962, s. 173-174; M. Abdullah İnân, Devletü’l-İslâm fi’l-Endelüs: Düvelü’ṭ-ṭa-vâʾif, Kahire 1408/1988, s. 164-173, 264-270; E. Lévi-Provençal, “Tucibîler”, İA, XII/1, s. 479; H. L. Gottschalk, “Dīwān”, EI² (İng.), II, 327; P. Guichard, “Tud̲j̲īb”, a.e., X, 582-584.

Nadir Özkuyumcu

TÜCÎBÎ

(التجيبي)

Ebü’l-Kāsım Alemüddîn Kāsım b. Yûsuf b. Muhammed et-Tücîbî es-Sebtî (ö. 730/1329)

Sebteli muhaddis ve seyyah.

670 (1271-72) yılı civarında Sebte’de (Ceuta) doğdu. Aslen Belensiyelidir (Valencia). İbn Sâ[hi]bi Rızkih adıyla meşhur Abdurrahman b. Îsâ el-Vuryaglî’den dinî bilgiler ve Kur’an dersleri aldıktan sonra İbn Ebü’r-Rebî‘ el-İşbîlî’den kırâat-i seb‘a öğrenimini tamamlayıp 686’da (1287) icâzet aldı (Tücîbî, Bernâmec, s. 22). Sonraki sekiz yıl boyunca Sebte’de aralarında Ubeydullah b. Abdülazîz İbnü’l-Kārî, Abdülazîz b. İbrâhim el-Cezerî, İbnü’l-Murahhal, İbrâhim b. Ebû Bekir et-Tilimsânî, Tâhir b. Refî‘ el-Hüseynî gibi şahsiyetlerin bulunduğu birçok hocadan başta hadis olmak üzere fıkıh, tasavvuf ve Arap diline dair ilimleri tahsil etti. Diğer şehirlerdeki bazı âlimlerden mükâtebe yoluyla icâzetler aldı. 694 veya 695’te (1295, 1296) Endülüs’e geçip Mâleka’da (Malaga) Ebû Abdullah İbn Ayyâş’tan ve İbn Mesâmid adıyla tanınan Ali b. Yûsuf es-Sanhâcî’den hadis, Meriye’de (Almeria) Ebû Abdullah İbn Şuayb el-Kaysî’den tefsir okudu (a.g.e., s. 46-47, 146-147). Ardından doğu İslâm ülkelerine yönelen Tücîbî iki yıl süren bu seyahati sırasında Bicâye’de (Bougie) Ebû Abdullâh İbn Sâlih, İbn Rahîme el-Kinânî ve Nâsırüddin Mansûr el-Mişdâlî; Tunus’ta Ebû Abdullah el-Hallâsî; İskenderiye’de Ali b. Ebü’l-Abbas el-Garrâfî; Kahire’de Abdülmü’min b. Halef ed-Dimyâtî ve İbn Dakīkul‘îd; Dımaşk’ta Takıyyüddin İbn Teymiyye, Ahmed b. Hibetullah el-Asâkirî, Yûsuf b. Ebû Nasr İbnü’ş-Şukârî, İbnü’n-Nehhâs el-Halebî; Mekke’de Radıyyüddin İbrâhim b. Muhammed et-Taberî, Abdurrahman b. Muhammed İbnü’t-Taberî ve Osman b. Muhammed et-Tevzerî, ayrıca Hicaz seyahatinde yol arkadaşı olan Halef b. Abdülazîz el-Kabtevrî gibi âlimlerden ders aldı ve birçok âlî isnad elde etti (a.g.e., s. 34-35, 64). Hac dönüşü Zehebî ile görüştü (Zehebî, s. 194-195). Memleketine

döndükten sonra gezdiği yerler ve tanıştığı âlimler hakkında tuttuğu notları Müstefâdü'r-riḥle adıyla kitap haline getirdi. Son hocalarından olan Ebû Bekir el-Estabûnî'den bir süre daha Sebte'de ilim tahsil etti (Bernâmec, s. 276). Daha sonraları hadis ve fıkıh dersleri vermeye başlayarak kısa zamanda bölgenin önde gelen muhaddisleri arasında yer aldı. Öğrencileri içinde Muhammed b. Saîd er-Ruaynî, Muhammed b. Abdülmüheymin el-Hadramî, Ebü'l-Haccâc el-Münteşâfirî, İbn Hamîs el-Cezîrî, Ebû Abdullah el-Ensârî eş-Şedîd, İbnü'l-Hâc el-Billifîkī gibi şahsiyetler zikredilir. Güvenilir bir muhaddis ve münekkit kabul edilen Tücîbî (Zehebî, s. 194), Mâlik b. Enes'in el-Muvaṭṭaʾının (Tücîbî, Bernâmec, s. 64; diğer âlî isnadları için bk. a.g.e., s. 54-55, 57) ve Buhârî'nin el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'inin (a.g.e., s. 71) en âlî isnadlarına sahipti. Kırâat-i seb'ayı, özellikle Nâfi' kıraatini çok iyi bilirdi. Yazısı düzgün ve zabtı sağlamdı. Aynı zamanda şair olup sultanlar ve vezirler tarafından sevilirdi. Bazı kaynaklarda geçimini marangozlukla temin ettiğine dair bilgiler vardır (İbn Hacer, III, 240). Seyahatlerinden döndükten sonra Sebte'den ayrılmayan Tücîbî burada vefat etti ve Mînâ Mezarlığı'na defnedildi.

Eserleri. 1. Müstefâdü'r-riḥle ve'l-iğtirâb. Aslının üç cilt olduğu belirtilen eserin (a.g.e., a.y.) yalnızca II. cildinin büyük bir kısmı günümüze ulaşmıştır (bk. bibl.). Abdülhay el-Kettânî'nin Tunus'ta gördüğünü söylediği kısım (Fihrisü'l-fehâris, I, 191) bu cilde ait yazma nüshadır (Müstefâdü'r-riḥle, neşredenin girişi, s. III). Yayımlanan cildinde Kahire, Cidde ve Mekke'ye dair bilgilerin yer aldığı eserin kayıp ciltlerinin birincisinde muhtemelen Tücîbî'nin Sebte'den ayrılıp Mısır'a ulaştığı 696 (1296) yılı başlarına kadarki seyahati, üçüncü cildinde ise Kudüs ve Suriye ile ilgili haberler, dönüş sırasında karşılaştığı olaylar ve kişiler ele alınmıştır (a.g.e., neşredenin girişi, s. II-III). Tücîbî eserinde, kendisinden kısa bir süre önce aynı yerlere seyahat eden hemşehrisi İbn Rüşeyd'in Milʾü'l-ʿaybe'sindekine benzer bir yöntem uygulamakla birlikte ondan farklı şekilde sadece hocalarından yaptığı rivayetler ve okuduğu dersler hakkında değil aynı zamanda onların hayatlarına dair ayrıntılı bilgi vermektedir. O dönemde okunan kitapların da tanıtıldığı eserde Tücîbî'nin uğradığı şehirlerin coğrafyası, siyasal, ekonomik, sosyal ve ilmî durumuyla mimari yapıları gibi konular da ele alınmaktadır. Asya-Hint ticaret yolu olarak da kullanılan hac yolunun Kūs-Ayzâb şehirleri arasındaki bölümü hakkında bu yolun önemi, ticaret erbabının yol boyunca karşılaştığı zorluklar, devletin

bu zorlukları gidermek için gösterdiği gayretler eserde yer alan ayrıntılardır. Yol boyunca karşılaştığı Endülüslü seyyahların verdiği birtakım yanlış bilgileri zikreden Tücîbî onların araştırmadan söylenen her şeye inanmalarını da eleştirmiştir. Eserin Kahire'ye ayrılan bölümünde şehrin kuruluşu, demografik, topografik ve mimari özellikleri, bayındırlık durumu, eğitim kurumları gibi konular işlenmektedir. Tücîbî, Kahire'de medfun bazı meşhur şahısları ve türbelerini kaydettikten sonra burada görüştüğü âlimleri zikretmektedir. Mekke ile ilgili bölümde ise Kâbe'nin inşası ve özellikleri, Hacerülesved, Zemzem Kuyusu'nun açılması, Mekke'nin kuruluşu, fazileti, kapıları, harem sınırları, şehrin sosyal yapısı, ilmî durumu, camileri üzerine bilgi verilmektedir. Müellifin haccın ifası sırasında gördüğü bid'atları eleştirmesi bu seyahatnâmeyi benzerlerinden ayıran bir başka özellik kabul edilmektedir (DİA, XIV, 414). 2. Bernâmec. Müellifin büyük oranda Müstefâdü'r-riḥle'deki bilgileri esas alarak tahminen 702'den (1303) sonra (Bernâmec, neşredenin girişi, s. V) yazdığı bu eserde kendi ilmî macerasını, bilhassa semâ ve kıraat yoluyla okuduğu eserlerin rivayet senedlerini ve hocalarını kaydetmiş, münâvele ve icâzet gibi diğer tahammül vasıtalarıyla aldığı eserlere nâdiren yer vermiştir (a.g.e., s. 8-9). Ana Ramos Calva, Bernâmec neşredilmeden önce bu eser hakkında bazı makaleler yayımlamıştır (bk. bibl.). 3. Erbaʿûne ḥadîs̱ fî fażli'l-cihâd. Müellifin Merînî Sultanı Ebû Saîd Osman b. Ya'kūb için derlediği kırk hadisi içeren bir eser olup et-Terġīb fi'l-cihâd adıyla da bilinir (Bülġatü'l-ümniyye, s. 28). Tücîbî ayrıca hocası İbn Abdülmelik'in eẕ-Ẕeyl ve't-Tekmile'si üzerine bir müstedrek hazırlamış, Abdülmü'min b. Halef ed-Dimyâtî'nin Muʿcemü'ş-şüyûḫ'una bazı ilâvelerde bulunmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Tücîbî, Bernâmec (nşr. Abdülhafîz Mansûr), Libya 1981, s. 8-9, 22, 34-35, 46-47, 54-55, 64, 146-147, 276, ayrıca bk. neşredenin girişi, s. I-V; a.mlf., Müstefâdü'r-riḥle ve'l-iġtirâb (nşr. Abdülhafîz Mansûr), Tunus 1395/1975, neşredenin girişi, s. I-V; Zehebî, el-Muʿcemü'l-muḫtaṣ bi'l-muḥaddis̱în (nşr. M. Habîb el-Hîle), Tâif 1408/1988, s. 194-195; Safedî, el-Vâfî, XXIV, 173; Bülġatü'l-ümniyye ve maḳṣadü'l-lebîb (nşr. Abdülvehhâb b. Mansûr),

Rabat 1404/1984, s. 28-29; İbn Hacer, ed-Dürerü'l-kâmine, III, 240-241; Abdülhay el-Kettânî, Fihrisü'l-fehâris, Fas 1346, I, 191; Avâtıf M. Yûsuf Nevvâb, er-Raḥalâtü'l-Maġribiyye ve'l-Endelüsiyye, Riyad 1417/1996, s. 121-124; Abdullah Murâbıt et-Tergī, Fehârisü ʿulemâʾi'l-Maġrib, Tıtvân 1420/1999, s. 228-249; A. R. Calva, "Le Barnâmağ d'al-Tuğîbî", Arabica, XXIV/3, Leiden 1977, s. 291-298; a.mlf., "Materiales Para el Estudio de Algunas Obras Poeticas y de Adab Contenidas en el Barnamay de al-Tuyibi", Awrāq, sy. 3, Madrid 1980, s. 32-43; Maribel Fierro, "al-Tud̲j̲ībī", EI^2 (İng.), X, 584-585; Ahmet Özel, "Hac", DİA, XIV, 414; M. Yaşar Kandemir, "İbn Rüşeyd", a.e., XX, 292-294; Zelîha bint Ramazan, "et-Tücîbî", Maʿlemetü'l-Maġrib, Rabat 1415/1995, VII, 2293-2294.

S. Kemal Sandıkçı

TÜCÎBÎLER

(التجيبيون)

Endülüs’te Sarakusta ve Meriye’de hüküm süren iki müslüman hânedanı.

Hz. Peygamber zamanında İslâmiyet’i kabul eden Benî Tücîb, Mısır ve Kuzey Afrika fetihlerinin ardından liderleri Abdurrahman b. Abdullah b. Muhâcir’in başkanlığında Endülüs’ün fethine katıldı, fetihlerden sonra da Aragon’a yerleşti. Abdurrahman’ın arkasından kabile Benî Hâşim ve Benî Sumâdıh şeklinde ikiye ayrıldı. Bu iki kol arasında ortaya çıkan anlaşmazlık neticesinde Benî Sumâdıh, Aragon’dan ayrılmak zorunda kaldı ve Meriye’ye (Almeria) giderek oraya yerleşti. Her iki kol, Endülüs Emevî Devleti’nin çöküşü üzerine ortaya çıkan mülûkü’t-tavâif döneminde bulundukları şehrin yönetimini ele geçirip birer emirlik kurdu.

Benî Tücîb fetihlerden bir süre sonra Endülüs’ün önemli kabileleri arasına girmişti. Kabile mensuplarından bazıları adlî, askerî ve idarî görevlere getirildi, bunların sayısı giderek arttı. Komutanlardan Ebû Yahyâ Muhammed b. Abdurrahman, 276 (889) yılında İspanyol kökenli Benî Kasî kabilesinin elindeki Sağrüla‘lâ (Aragon) bölgesinin merkezi olan Sarakusta (Saragossa, Zaragoza) valiliğine tayin edildi. Onun şehri ele geçirip valilik görevine başlamasından itibaren kuzeydeki hıristiyan krallıklarına komşu serhat şehrinin valiliği Endülüs Emevî Devleti’nin sonuna kadar Tücîbîler’in elinde kaldı. Mülûkü’t-tavâif döneminde Münzir b. Yahyâ el-Mansûr’un bağımsızlığını ilân etmesiyle müstakil emirliğe dönüştü.

Muhammed b. Abdurrahman’ın ölümüyle (312/924) yerine burada hüküm süren Benî Hâşim hânedanına adını veren oğlu Hâşim b. Muhammed geçti. Hâşim’in ölümünün (318/930) ardından valilik görevine getirilen Muhammed b. Hâşim zamanında

önemli olaylar meydana geldi. Onun III. Abdurrahman’a itaatten ayrılıp Leon ve Navarra (Neberre) krallıklarıyla ittifak kurması ve Leon Kralı II. Ramiro’nun hâkimiyetini tanıdığını açıklaması üzerine iki taraf arasında

mücadele başladı (323/935). III. Abdurrahman 326'da (938) isyanı bastırmak için harekete geçti. Önce Muhammed'in idaresindeki Kal'atü Benî Eyyûb'u ele geçirdi, ardından Sarakusta'yı kuşatıp isyancı valiyi teslim olmak zorunda bıraktı. Ancak hükümdar, Benî Tücîb'in kuzey sınırlarındaki etkinliğini dikkate alarak Muhammed b. Hâşim'i affedip görevinde bıraktı. 329'da (940-41) Simancas surları önünde cereyan eden ve müslümanların yenilgisiyle sonuçlanan savaşta Leon kralına esir düşen Muhammed, III. Abdurrahman'ın yaptığı barış sayesinde kurtuldu (940). Bu sırada Kurtuba'ya (Cordoba) geldi, kendisini çok iyi karşılayan halife tarafından vezirlik mertebesine yükseltildi ve görevine yeniden başladı. Hıristiyanlarla savaşta önemli başarılar kazanan Muhammed b. Hâşim'in ölümü üzerine (338/949) vali tayin edilen oğlu Yahyâ b. Muhammed de hıristiyanlarla mücadelede başarı gösterdi. Daha sonraki valilerden Abdurrahman b. Mutarrif'in adı, devlet yönetimini fiilen elinde tutan Başvezir İbn Ebû Âmir el-Mansûr'a karşı onun oğlu Abdullah'ın liderliğinde yürütülen bir isyan hazırlığına karıştı. Bu sırada görevden alınan ve ardından idam edilen Abdurrahman'ın yerine Yahyâ b. Abdurrahman getirildi (379/989).

Benî Hâşim (1019-1039). Yahyâ b. Abdurrahman'ın ardından valilik görevini oğlu Münzir üstlendi (400/1010). Münzir bölgede giderek gücünü arttırdı, valiliğinin onuncu yılında hükümdarlığını ilân etti (410/1019). Mülûkü't-tavâif döneminde Sarakusta'da hüküm süren Benî Hâşim hânedanının ilk hükümdarı kabul edilen Münzir b. Yahyâ el-Mansûr Kastilya, Barselona (Berşelûne), Navarra ve Leon krallıklarıyla dostluk kurdu. Lâride (Lérida), Tutîle (Tudela) gibi egemenliği altındaki şehirlerde istikrarı sağladı. Başşehir Sarakusta onun zamanında sakin dönemlerinden birini yaşadı, nüfusu arttı ve refah seviyesi yükseldi. Münzir'in 414 (1023) yılında ölümünden sonra tahta oğlu Yahyâ çıktı. Yahyâ el-Muzaffer zamanında Barselona kralıyla ilişkiler bozuldu ve sınırdaki bazı merkezler işgal edildi. Onun ölümünün (420/1029) ardından tahta çıkan II. Münzir b. Yahyâ Muizzüddevle 430'da (1039) kumandanları ve bazı yakınları tarafından öldürüldü. Bunun üzerine Sarakusta'da karışıklıklar çıktı. Bu esnada Süleyman b. Hûd'un şehri ele geçirmesiyle Sarakusta Tücîbîleri'nin egemenliği sona erdi (Muharrem 431/Eylül-Ekim 1039) ve Hûdîler'in hâkimiyeti başladı.

Benî Sumâdıh (1042-1091). Endülüs Emevî Devleti hâcibi İbn Ebû Âmir el-Mansûr'un kumandanlarından olan Muhammed b. Ahmed b. Sumâdıh aynı zamanda Veşka (Huesca) valiliği görevinde bulunmuştu. Daha sonra Belensiye'de hüküm süren Âmirî Hâcib Abdurrahman b. Ebû Âmir'in oğlu Abdülazîz, 416'da (1025) Muhammed b. Ahmed'in oğlu Ebü'l-Asbağ Ma'n et-Tücîbî'yi Meriye'ye vali tayin etti. Ebü'l-Asbağ bağımsızlığını ilân ederek Benî Sumâdıh kolunu kurdu. Başarılı bir hükümdar olan Ma'n, istikrarı sağlamanın yanında Lûrka (Lorca), Beyyâse (Baeza) ve Ceyyân'ı (Cáen) egemenliği altına aldı. 1051'de ölümünden sonra henüz on dört yaşındaki oğlu Ebû Yahyâ Muhammed amcalarının desteğiyle Mu'tasım-Billâh lakabıyla tahta çıktı. Amcası Ebû Utbe İbn Sumâdıh üç yıl boyunca nâib sıfatıyla yönetim işlerinde yardımcı oldu. Bastırdığı sikkelerde Vâsiḳ-Billâh ve Reşîd lakaplarını kullanan Mu'tasım'ın kırk yıl devam eden melikliği komşularıyla mücadele içinde geçti. Gırnata ve Belensiye ile mücadele eden Mu'tasım, Gırnata'yı istilâ etmeye niyetlendi, ancak bunu başaramadı. Mu'tasım, oğlu Muizzüddevle ile Endülüs'e geçen Murâbıt Hükümdarı Yûsuf b. Tâşfîn'e kıymetli hediyeler ve ordusuna yardımcı birlik gönderdi; bu askerler Zellâka (Sagrajos) savaşına (479/1086) ve Aledo (Lîd) kuşatmasına katıldı. Mu'tasım ölümünden (14 Mayıs 1091) bir süre önce oğlu Ahmed Muizzüddevle'ye, İşbîliye (Sevilla) Murâbıtlar'ın eline geçtiği takdirde Meriye'yi onlara bırakıp Hammâdîler'in hâkimiyetindeki Mağrib topraklarına sığınmasını vasiyet etti. Muizzüddevle'nin onun vasiyetine uyarak üç gemiyle Bicâye'ye gitmesi üzerine Benî Sumâdıh hânedanı sona erdi (Ramazan 484/Ekim-Kasım 1091). Diğer bir rivayete göre ise Murâbıt birlikleri şehri kuşattığında hayatta olan Mu'tasım hastalığına rağmen Murâbıt kuvvetlerine karşı direnmiş, ancak içeri girmelerini önleyememiştir. Şehri Muizzüddevle'nin savunduğu, fakat sonunda Akdeniz'deki Benî Mezgannâ adasına yerleşmek için şehri terkettiği de söylenmektedir.

Benî Sumâdıh devrinde Meriye mimari, ticaret, bilim ve kültür alanlarında en parlak dönemini yaşamış, Mu'tasım Meriye'nin imarı için büyük gayret göstermiş, şehre temiz su getirmek amacıyla kanallar açtırmış, çeşitli bina ve saraylar yaptırmıştır. Donanma üssü niteliğini sürdürmesinin yanında Endülüs'ün en işlek ticarî limanı olarak zenginleşen şehirde önemli imar faaliyetleri gerçekleştirilmiştir. Benî Sumâdıh sarayında İbnü'l-Haddâd el-Vâdîâşî, İbn Ubâde, İbn Şüheyd, coğrafyacı İbnü'd-Delâî el-Uzrî ve Ebû

Ubeyd el-Bekrî gibi âlim, şair ve edipler kalmıştır. Diğer taraftan Batı Endülüs'te Batalyevs merkez olmak üzere Sağrülednâ'da hüküm süren Eftasîler'in (1022-1095), Berberî asıllı olmalarına rağmen toplum içinde itibarlı bir mevki edinebilmek amacıyla ikinci hükümdar Abdullah b. Muhammed'den itibaren Tücîbîler'e mensup olduklarını söyledikleri bilinmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 323; İbn Abdülhakem, Fütûḥu Mıṣr (Torrey), s. 224-235; Kindî, el-Vülât ve'l-ḳuḍât (Guest), s. 10, 34-35, 49, 51, 65, 71, 303-305, 309, 311, 317; Ebû Bekir el-Mâlikî, Riyâżü'n-nüfûs (nşr. Beşîr el-Bekkûş), Beyrut 1403/1983, I, 102-106; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân (Cündî), II, 19; İbn İzârî, el-Beyânü'l-muġrib, III, 167-169; Bosworth, İslâm Devletleri Tarihi, s. 17-22; D. Wasserstein, The Rise and Fall of the Party-Kings: Politics and Society in Islamic Spain 1002-1086, Princeton 1985, bk. İndeks; M. Abdullah İnân, Devletü'l-İslâm fi'l-Endelüs: Düvelü'ṭ-ṭavâʾif, Kahire 1408/1988, s. 164-173, 264-270; Receb Muhammed Abdülhalîm, el-ʿAlâḳāt beyne'l-Endelüsi'l-İslâmiyye ve İsbânyâ en-Naṣrâniyye fî ʿaṣri Benî Ümeyye ve mülûki'ṭ-ṭavâʾif, Kahire, ts. (Dârü'l-kütübi'l-İslâmiyye), s. 336-346; E. Lévi-Provençal, "Tucibîler", İA, XII/1, s. 479; P. Guichard, "Tuḏjīb", EI² (İng.), X, 582-584; Settâr Ûdî, "Tücîbiyân", Dânişnâme-i Cihân-ı İslâm, Tahran 1380/2002, VI, 11-14; Câsim el-Ubûdî, "Sarakusta", DİA, XXXVI, 113-114.

Nadir Özkuyumcu

TÜFEK

Ahşap kundak üzerine yerleştirilmiş namludan ve namludaki ateşleme tertibatıyla nişangâhtan meydana gelen ateşli bir el silâhıdır. Farsça tufeng kelimesi Osmanlı kaynaklarında tüfenk, tüfeng, tüfek şeklinde geçer. Kelime bu mânasını XV. yüzyılda kazanmıştır. Kundaksız dövme demir namludan ibaret olup ağızdan doldurulan, taş veya demir gülle atan, uzaktan tetiksiz bir fitilli ateşleme mekanizmasıyla ateşlenen en eski silâhları küçük çaplı top veya ağır tüfek diye nitelendirmek mümkündür. Bu tür silâhlardan olan ve daha çok kalelerin metrislerinde kullanılan şakalozları XV ve XVI. yüzyıllarda Osmanlılar küçük top, Macarlar ise ağır tüfek (puska, pixis) şeklinde nitelendirmiştir.

Macarca'da "kancalı tüfek" mânasına gelen "szakállas puska", adını namlunun altında bulunan ve silâhın güçlü tepmesini önlemek amacıyla duvara veya sipere raptetmek için kullanılan kancadan almaktadır.

XIV. yüzyılın son çeyreğinde ateşli silâhlarla Balkanlar'da tanışan Osmanlılar'ın ne zamandan beri tüfek kullandıkları kesin şekilde bilinmemektedir. Tüfek kullanımıyla ilgili verilen en erken tarihleri (1394, 1402, 1421, 1430, 1440, 1442) bazı tarihçiler doğru bulmamakla beraber Osmanlılar'ın 1443-1444 Osmanlı-Macar savaşları ile II. Kosova Savaşı'nda tüfek kullandıkları genellikle kabul edilmektedir (Gazavât-ı Sultân Murâd, s. 42, 52, 54, 67-68; Emecen, s. 34). Bu silâhların arkebüz veya şakaloz tarzında kundaksız küçük top yahut ağır ateşli el silâhları olması muhtemeldir. XV. yüzyıldan kalma buna benzer silâhlar Macar Askerî Müzesi dahil birçok Avrupa müzesinde mevcuttur. Bu tür fitilli arkebüzler Avrupa'da 1380'lerden beri bilinmekteyse de bunların el silâhı şeklinde kullanılışları XV. yüzyılın sonlarına rastlar.

Tüfekler Osmanlılar'a muhtemelen ticaret yoluyla yahut Balkanlar'da ve Doğu Akdeniz'de Avrupalılar'a karşı yaptıkları akın ve savaşların sonucunda ulaşmıştır. Osmanlılar'ın Balkanlar'daki sınır kalelerinde XV. yüzyılın ortalarından itibaren top ve tüfek kullandıkları arşiv kaynaklarından bilinmektedir. Meselâ 1455'te Üsküp Kalesi'nde on iki

topla 125 kurşun top güllesi ve 148 tüfekle 4000 tüfek kurşunu (fındık), aynı tarihte Novoberda Kalesi'nde üç büyük top, beş prangı denilen küçük topla elli beş tüfek bulunmaktaydı (Emecen, s. 35-36). XV. yüzyılda bazı Balkan kalelerinin silâh defterlerinde görülen tüfenk kelimesinin fitilli arkebüz için kullanıldığı düşünülebilirse de bu silâhların yılankavi ateşleme tertibatı ile mi yoksa fitilli ateşleme tertibatının daha gelişmiş bir türüyle mi çalıştığı konusu açık değildir. Yılankavi tertibat olarak bilinen en eski fitilli mekanizmanın XV. yüzyılın başlarında ortaya çıktığı söylenmektedir. Bu tertibat, merkezî bir eksenle kabzaya raptedilmiş "S" şeklinde bir metal parçası olup silâhı ateşlemek için kullanılmaktaydı. "S" şeklindeki tertibatın üst kısmı yanan fitili tutuyor, alt kısmı tetik vazifesini görüyordu. Asker, yılankavi tertibatın alt kısmını çekince fitili, silâhı ateşleyecek olan fünye barutunun bulunduğu ateşleme tavasına indirmiş oluyordu.

Kaynaklarda belirtildiğine göre Üsküp, Novoberda, Güvercinlik ve Resava gibi kalelerde top ve tüfekleri kullanan askerlerin çoğu hıristiyan topçu ve tüfekçilerdi. Ancak Novoberda'da on bir hıristiyan tüfekçi yanında on yeniçeri tüfekçinin bulunması dikkat çekicidir (a.g.e., s. 36). Yeniçeriler II. Murad döneminde ateşli el silâhları kullanmış, fakat tüfekle teçhiz edilen yeniçerilerin sayısı ancak XV. yüzyılın sonlarına doğru artmaya başlamıştır. Mohaç seferinden (932/1526) söz eden Lutfi Paşa her ne kadar "otuz bin piyade tüfeng-endaz"dan bahsederse de (Târih, s. 325) diğer kaynaklara göre sayıları 12.000 olan yeniçerilerin yalnız bir kısmı tüfek kullanmıştır. Kanûnî Sultan Süleyman'ın 1532 Viyana ve Macaristan seferi hakkında aynı senede yazılmış bir Alman kaynağında, 10.000 yeniçeriden yaklaşık 9000 kadarının ateşli silâhlarla teçhiz edildiği ve 1000 kadarının sadece mızrak türü silâhlar taşıdığı Türk esirlerinden alınan bilgilere dayanılarak ileri sürülmüştür.

Sayıları Fâtih Sultan Mehmed'in son yıllarında 10.000'e ulaşan yeniçerileri II. Bayezid'in fitilli tüfeğin daha gelişmiş ve daha etkili bir çeşidiyle donattığı bir Venedik raporunda kaydedilmektedir. Ancak söz konusu raporda Osmanlılar'ın Avrupa'dan ithal ettikleri yeni tip fitilli tüfeklerin mi yoksa kendileri tarafından geliştirilen yılankavi mekanizmayla donatılmış el silâhlarının mı kastedildiği anlaşılamamaktadır. Venedik kaynakları ayrıca III. Murad'ın bütün yeniçerileri tüfeklerle donattığını ifade etmektedir. Bu kaynakta büyük ihtimalle daha da gelişmiş bir silâh olan fitilli misket

tüfeğinden söz edilmektedir. Bunlar ilk defa XVI. yüzyılın başında İtalya'da ağır zırhlı askerlerle savaşırken daha güçlü silâhlara olan ihtiyacı gören İspanyol askerleri tarafından kullanılmıştır. Misket/musket tüfekleri arkebüzden daha ağır ve namlusu daha uzundur; daha ağır mermileri aynı veya daha yüksek hızla atabiliyordu. Bu kombinasyon ağır zırhlı düşman birliklerinin yarattığı şoka karşı etkili olmuştur.

Yeniçeriler her ne kadar XVII. yüzyılın ilerleyen yıllarına kadar fitilli tüfekleri kullanmışlarsa da Osmanlı Devleti'nde XVI. yüzyılın sonlarından itibaren çakmaklı tüfekler giderek daha çok sayıda üretilmeye

başlanmıştır. Bu tüfeklerin ateşlemesi çakmak taşıyla yapılıyordu. Asker tetiği çekince horoz içindeki çakmak taşını çakmak demirine çarpar ve bu esnada çıkan ateşi falyaya düşürür, falyadaki ateş de namludaki barutu ateşlerdi. XVI. yüzyılın sonlarından itibaren başta İspanya'da olmak üzere çakmaklı tüfeklerin daha gelişmiş çeşidi olan ve ateşleme mekanizmasından dolayı "patilla/miquelet tüfeği" diye adlandırılan silâhlar imal edilmiştir. Bu silâhlar Osmanlılar'ın katkılarıyla Akdeniz'de ve Balkanlar'da çabuk yaygınlaşmıştır. Ancak ilk çakmaklı tüfekler fitilli tüfekler kadar güvenilir değildi: Çakmak aşınır, ateşleme tavasına yanlış açıdan çarpar veya horozundan düştüğü için tavadaki barutu ateşleyecek kadar kıvılcım üretemezdi. Dolayısıyla Osmanlılar da Avrupalılar gibi birleşik ateşleme tertibatlarını kullanmıştır; Avrupa'da buna 1688'lerden sonra "vauban mekanizması" denilmekteydi. Osmanlılar'ın 1094'te (1683) II. Viyana Kuşatması'nda kullandıkları bu tip tüfeklerden bazıları hıristiyanlar tarafından ele geçirilmiş ve Dresden Müzesi'nde sergilenmiştir.

Kuşatmalarda ve kale savunmalarında Osmanlılar sekiz köşeli yahut silindirik formlu, kaval namlulu ağır fitilli tüfek kullanıyordu. Metris tüfeği diye bilinen bu silâhların namlu uzunluğu 130-160 cm., namlu çapı 20-29 mm. olup çok defa humbara atmak için kullanılan daha geniş namlu çapına (35 ve 45 mm.) sahip olanları da vardı. Avrupa kaynakları, Osmanlı el silâhlarının Avrupalılar'daki silâhlardan daha büyük olduğunu iddia ederken muhtemelen Osmanlı kuşatmaları sırasında gördükleri bu metris tüfeklerini kastediyorlardı.

Fakat Avrupa kaynakları temel alınarak yapılan genellemelere ihtiyatla

yaklaşmak gerekir; çünkü bu ağır tüfeklerin yanı sıra yeniçeriler daha küçük ve hafif tüfekler de kullanıyordu. 1567'de Belgrad Kalesi'ndeki yeniçeriler 12 ve 15 gr. (4-5 dirhem) ağırlığında kurşun atan tüfeklere sahipti (BA, MD, nr. 7, s. 198, hk. 539). Aralık 1567 sonlarında İstanbul'dan Mısır'a 12 gr. (dörder dirhem) atar 2500 kabza tüfekle 5 milyon kurşunun gönderilmesi emredilmiştir (BA, MD, nr. 7, s. 219, hk. 609). Devlet imalâthanelerinde yapılan ve 1571'de Bağdat'ta kullanılan tüfekler 15 gr. (5 dirhem) ağırlığında kurşun atıyordu (BA, MD, nr. 12, s. 488, hk. 934). Kurşun mermilerin ağırlığı göz önüne alındığında bu silâhların yaklaşık 13 veya 14 mm. bir çapa sahip olduğu ve meydan muharebelerinde kullanılan yeniçeri tüfeklerinin daha küçük türlerine benzediği söylenebilir. Bu küçük tüfekler genellikle 115-140 cm. uzunluğunda olup 3-4,5 kg. ağırlığında ve namluları 11, 13, 14 veya 16 mm. (nâdiren 19 veya 20 mm.) çapındaydı. Yeniçeri tüfekleri Avrupa'da kullanılanlara çok benzemekteydi. Avrupa ordularında kullanılan "tipik" fitilli tüfek 120-150 cm. uzunluğunda ve 2,5-4,5 kg. ağırlığında olup 14-18 mm. çapı vardı. Tipik XVI. yüzyıl arkebüzünün özellikleri de benzerdi: 4,5 kg. ağırlığında olup 15 mm. veya o civarda bir namlu çapına sahipti.

Osmanlı tüfeklerinin kalitesiyle ilgili olarak kaynaklar çelişkili bilgiler vermektedir. 1015'te (1606) kaleme alınan ve ocağın çok ayrıntılı bir tasvirini yapan Kavânîn-i Yeniçeriyân'da mîrî tüfek kârhânelerinde imal edilen tüfeklerin özel silâh imalâtçılarında bulunanlara göre daha düşük kalitede olduğundan şikâyet edilmektedir. Öte yandan Raimondo Montecuccoli, Türk tüfeklerinin metalinin kaliteli, menzillerinin ve tesir kuvvetlerinin hıristiyan tüfeklerinden daha iyi olduğunu iddia etmiştir. Teknoloji tarihçileri bu iddiayı teyit edip Osmanlı tüfek namlularının Avrupa'dakilere nisbeten daha güçlü ve güvenilir olmasını, Osmanlı tüfek yapımcılarının Şam kılıçlarına benzer şekilde spiral halinde dürdükleri yassı çelik levhalar kullanmalarına bağlamaktadır. Bu yöntem, barutun yanması esnasında ortaya çıkan basınca namlunun yüksek mukavemet göstermesini sağlamaktaydı. XVII ve XVIII. yüzyıllarda tüfekler daha da çeşitlendi. Osmanlılar bu yüzyıllarda teknolojik gelişmeyi iyi takip ettiler. Batıda XIX. yüzyılda geliştirilen yeni tip mekanizmalı tüfekler (kapsüllü ve iğneli) kısa süre sonra Osmanlı ordusunda da kullanılmıştır. XIX. yüzyılın son çeyreğindeki savaşlar döneminde Amerikan tüfekleriyle teçhiz edilen ordu

hasımlarına nisbetle daha seri ateş edebilen tüfeklere sahip olmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Lutfi Paşa, Târih, İstanbul 1341, s. 325; Topçular Kâtibi Abdülkadir (Kadrî) Efendi Târihi (haz. Ziya Yılmazer), Ankara 2003, tür.yer.; Peçuylu İbrâhim, Târih, I, 78, 85; Gazavât-ı Sultân Murâd b. Mehemmed Hân (haz. Halil İnalcık-Mevlûd Oğuz), Ankara 1978, tür.yer.; D. Petrović, "Firearms in the Balkans on the Eve of and After the Ottoman Conquest of the Fourteenth and Fifteenth Centuries", War: Technology and Society in the Middle East (ed. V. J. Parry-M. E. Yapp), London 1975, s. 164-194; Tülin Çoruhlu, Osmanlı Tüfek, Tabanca ve Techizatları: Askeri Müzeden Örneklerle, Ankara 1993; Aysel Çötelioğlu, Askeri Müze Osmanlı ve Cumhuriyet Dönemi Ateşli Silahlar Kataloğu, İstanbul 2000; G. Ágoston, Barut, Top ve Tüfek: Osmanlı İmparatorluğu'nun Askeri Gücü ve Silah Sanayisi (trc. Tanju Akad), İstanbul 2006, s. 107-125; a.mlf., "Ottoman Artillery and European Military Technology in the Fifteenth and Seventeenth Centuries", AOH, XLVII/1-2 (1994), s. 19-26; Feridun M. Emecen, Osmanlı Klasik Çağında Savaş, İstanbul 2010, s. 30-45; Halil İnalcık, "Osmanlılar'da Ateşli Silâhlar", TTK Belleten, XXI/83 (1957), s. 508-512; Mücteba İlgürel, "Osmanlı İmparatorluğunda Ateşli Silâhların Yayılışı", TD, sy. 32 (1979), s. 301-318; V. J. Parry, "Barud", EI^2 (İng.), I, 1061.

Gabor Agoston

TÜMEN

Ortaçağ Türk ve Moğol devletlerinde bir askerî birliği ifade eden, idarî ve malî teşkilâtta da kullanılan terim.

Türk ve Moğol devletlerinin askerî, idarî ve malî teşkilâtlarında çeşitli tanımlamalar için yaygın biçimde kullanılmıştır. Kelimenin kökenini bazı araştırmacılar Toharca (tman, tmane, tumane) veya Eski Çince'ye (wán, man, tíman, *tman) bağlamaya çalışsa da bu filolojik açıdan pek mümkün görünmez (Doerfer, II, 641-642). Türkçe metinlerde ilk defa VIII. yüzyılın ilk yarısına ait Tonyukuk ve Kültigin kitâbelerinde "on bin kişiden oluşan askerî birlik" mânasında geçer. VIII. yüzyılın ortalarına ait Şine-Usu kitâbesi ve Göktürk harfleriyle yazılmış bir fal kitabı olan Irk Bitig'de yalnızca sayı (10.000) anlamında kullanılmıştır. Eski Türkler'de askerî sistemin daha Asya Hun Hükümdarı Mao-tun (m.ö. 209-174) devrinden itibaren onlu sistem

üzerine kurulduğu ve en büyük askerî birliğin 10.000 askerden oluştuğu bilinmektedir. Bu durumda tümen kelimesinin askerî mânada kullanılışının Asya Hun Devleti'ne kadar uzanması ihtimali vardır (Ögel, I, 211; Kafesoğlu, s. 282, 345). Tümenin karşılığı Kâşgarlı Mahmud tarafından "çok" (kesîr) şeklinde verilmiş, örnek olarak, "Tümen türlüg sözledi" (Bir yığın söz söyledi) cümlesi zikredilmiştir (Dîvânü lugāti't-Türk Tercümesi, I, 233-234, 402). Kelime Codex Cumanicus ile Mısır coğrafyasında kaleme alınan Kıpçak Türkçesi sözlüklerinde de "on bin, binlerce" anlamında geçer.

Çok eski tarihlerde Moğolca'ya geçtiği anlaşılan tümen kelimesine 1240'ta yazılan Moğollar'ın Gizli Tarihi'nde "tumed" (on bin kişilik askerî birlik) ve "tumed un noyat" (tümen kumandanları) şeklinde rastlanır. Tümen Moğol coğrafyasında zamanla askerî mânasının yanında idarî-içtimaî bir mâna da kazanmıştır. Büyük Moğol İmparatorluğu'nda bütün Moğol milleti ulus-tümenlere taksim edilmiş ve bu taksimatta tümen tıpkı ulus gibi birkaç "otok"un dahil olduğu büyük kabile grubunu ifade etmiştir. Bu dönemde her büyük kabile grubu kendi adıyla anılan bir tümen meydana getirmiştir.

Bu birlikler sabit değildi; zaman zaman parçalara ayrılarak değişikliğe uğramış, bazan eski tümenler kaybolurken yenileri ortaya çıkmıştır (Vladimirtsov, s. 195, 197-198).

Tümen kelimesi Büyük Moğol İmparatorluğu'ndan doğan Çağatay, Altın Orda ve İlhanlı devletlerine de geçmiştir. Özellikle XIII. yüzyıldan itibaren üç farklı anlamda kullanıldığı görülmektedir. 1. Askerî birlik olarak tümen İlhanlı, Çağatay ve Altın Orda devletleri teşkilâtında "on bin kişiden oluşan askerî birlik" demektir. Bununla birlikte kelimenin gerçekten 10.000 kişilik askerî birliğe tekabül edip etmediği tartışmalıdır. İlhanlı, Karakoyunlu ve Akkoyunlu devletlerinde tümen kumandanlarına emîr-i tümen denilmiştir (Reşîdüddin, I, 172; II, 1479; Ebû Bekr-i Tihrânî, II, 428). İran coğrafyasında tümenin "askerî birlik" anlamında kullanımı her ne kadar Safevîler ve Afşarlar devrinde kesintiye uğramış görünse de sistem Kaçarlar zamanında 1852 yılında "tümen-bendî" adıyla yeniden düzenlenmiştir. Bu düzenlemede İran ordusu her biri 10.000 askerden oluşan toplam on tümene ayrılmıştır. Bu sistem 1890-1891 yıllarında lağvedilinceye kadar devam etmiştir. 2. Malî-idarî birim olarak tümen İlhanlı ve Çağatay devletlerinde eyaletin alt birimini meydana getiren nahiyeler için kullanılmıştır (Cüveynî, II, 255; Müstevfî, s. 53, 55). Bu taksimatta devlete bağlı bütün eyaletlerin değil sadece bazı eyaletlerin tümenlere ayrıldığı anlaşılmaktadır. Meselâ İlhanlı Devleti'nde yaklaşık kırk şehrin bulunduğu Irâk-ı Acem ve Azerbaycan eyaletleri toplam dokuzar tümenden oluşmaktaydı (Müstevfî, s. 47, 75). G. le Strange ve G. Vernardsky gibi araştırmacılar tümenin bölgenin çıkardığı asker sayısıyla (10.000) ilgili bulunduğunu kabul ederken V. V. Barthold ve B. Spuler gibi araştırmacılar kelimenin bölgede yaşayan 10.000 kişilik nüfusla ilişkili olması gerektiğini düşünmüştür. Öte yandan bazı sözlüklerde tümenin yüz köyden meydana gelen idarî birim için kullanıldığı kaydedilmiştir. Kelimeyle ilgili bütün metinleri gözden geçiren G. Doerfer geç Moğol devrinde bundan artık sayısal bir anlam çıkarılmaması gerektiği görüşündedir (TMEN, II, 637). Tümen kelimesinin İlhanlılar döneminde Farsça kurallara göre "tümenhâ", Arapça kurallara göre "tümânât" şeklinde çoğulu yapılmıştır (Cüveynî, II, 255; Vassâf, s. 126, 284). 3. Para birimi olarak tümen İlhanlılar devrinde yaygındır. Para hesaplarında zaman zaman dirhem, dinar, zer, akçe ve bâliş için "on bin" anlamında kelimenin kullanıldığı görülür: "On tümen râyiç altın ki yüz bin dinar eder" (Şems-i Münşî, II, 12). Buradan hareketle kelime İlhanlılar

döneminde büyük paraların hesabında kullanılmıştır. Bu durum, tümenin İran coğrafyasında muhtemelen Akkoyunlular devrinden itibaren yavaş yavaş “para birimi” mânasını kazanmasına yol açmıştır. Kaynaklarda daha Akkoyunlular döneminden itibaren “tümen-i Tebrîzî” tabirine rastlanır (Ebû Bekr-i Tihrânî, II, 341, 363, 454). Şah İsmâil’in tahta geçmesiyle birlikte Tebriz’de kesilen ilk sikkeye de tümen adı verilmiştir. Bu yaklaşık 10.000 gümüş dinar değerindeydi. İran’da resmen tümen adını taşıyan sikkeler Feth Ali Şah zamanında da (1797-1834) bastırılmış, bunu Nâsırüddin Şah döneminde (1848-1896) bastırılan 10 tümenlik para takip etmiştir. 1929’da para sisteminin yeniden düzenlenmesinin ardından 1 tümen 10 riyale, 1 riyal 100 dinara eşdeğer kabul edilmiştir. Kelime İran’da bugün de konuşma dilinde 10 riyale tekabül eden para birimidir. Tümen XIV. yüzyıldan itibaren Anadolu coğrafyasında “on bin, pek çok” ve “fırka” anlamlarında yaygın biçimde geçer. Kelime bugün Türkiye Türkçesi’nde “büyük küme, yığın” ve “tugayla kolordu arasındaki askerî birlik” mânasında kullanılmaktadır. Halk ağzında ise “yığın, küme, sürü; toptan, hepsi birden” anlamlarını kazandığı anlaşılmaktadır. Tümen kelimesi, XIII. yüzyıldan itibaren Türkler ve Moğollar’la temasta bulunan pek çok milletin diline geçmiştir. Bu diller arasında Farsça, Arapça, Urduca, Ermenice, Gürcüce, Süryânîce, Macarca, Bulgarca ve Rusça’yı saymak mümkündür (Doerfer, II, 641-642).

BİBLİYOGRAFYA

Dîvânü lugāti’t-Türk Tercümesi, I, 233-234, 402; IV, 670; Doerfer, TMEN, II, 632-642; Clauson, Dictionary, s. 507-508; K. Grönbech, Kuman Lehçesi Sözlüğü (trc. Kemal Aytaç), Ankara 1992, s. 202; Recep Toparlı v.dğr., Kıpçak Türkçesi Sözlüğü, Ankara 2003, s. 287; Moğolların Gizli Tarihi (trc. Ahmet Temir), Ankara 1986, s. 114, 149, 150, 151; Cüveynî, Târîḫ-i Cihângüşâ, I, 70, 169; II, 255; III, 53, 70; Reşîdüddin Fazlullāh-ı Hemedânî, Câmiʿu’t-tevârîḫ (nşr. M. Rûşen-Mustafa Mûsevî), Tahran 1373/1994, tür.yer.; Vassâf, Târîḫ (nşr. M. İsfahânî), Tahran 1338, s. 126, 284, 416, 506, 672; Müstevfî, Nüzhetü’l-ḳulûb (Strange), s. 47, 53, 55, 67, 75; Şems-i Münşî, Destûrü’l-kâtib (nşr. Abdülkerim Alioğlu Alizâde),

Moskva 1964-76, tür.yer.; Ebû Bekr-i Tihrânî, Kitāb-ı Diyārbakriyye (nşr. Necati Lugal-Faruk Sümer), Ankara 1993, II, 341, 356, 363, 427, 428, 454; W. Hinz, “The Value of the Tuman in the Middle Ages”, Yâdnâme-yi Îrânî-yi Minorskî (nşr. Müctebâ Mînovî-Îrec Efşâr), Tahran 1348 hş., s. 90-95; Mirkamal Nabipour, Die beiden persischen Leitfäden des Falak ʿ Alāye Tabrīzī über das staatliche Rechnungswesen im 14. Jahrhundert, Göttingen 1973, s. 18, 138, 141, 143; Bahaeddin Ögel, Büyük Hun İmparatorluğu Tarihi, Ankara 1981, I, 211, 217; B. Spuler, Die Mongolen in Iran, Leiden 1985, s. 255, 330, 333, 336; B. Y. Vladimirtsov, Moğolların İçtimaî Teşkilâtı (trc. Abdülkadir İnan), Ankara 1987, s. 157-159, 191-199, 224, 226, 229; J. M. Smith, “Mongol Nomadism and Middle Eastern Geography: Qīshlāqs and Tümens”, The Mongol Empire and its Legacy (ed. R. Amitai-Preiss-D. O. Morgan), Leiden-Boston 2000, s. 39-56; İbrahim Kafesoğlu, Türk Millî Kültürü, İstanbul 2002, s. 282, 345; Osman G. Özgüdenli, Moğol İranında Gelenek ve Değişim: Gâzân Han ve Reformları (1295-1304), İstanbul 2009, tür.yer.; W. Barthold, “Tümen”, İA, XII/2, s. 139-140; R. Amitai, “Tūmān”, EI² (İng.), X, 619; R. E. Darley-Doran, “Tūmān”, a.e., X, 619-621; Nâdiâ Bergnîsî, “Tûmân”, Dânişnâme-yi Cihân-ı İslâm, Tahran 1383/2004, VIII, 622-625; Ali Ekber Diyânet, “Tūmān”, DMBİ, XVI, 404-406.

Osman Gazi Özgüdenli

TÜMER, Günay

(1938-1995)

Dinler tarihçisi.

23 Haziran 1938'de Ankara'da doğdu. Aslen Kastamonulu olan babası ağır ceza hâkimi Ahmet Cemal, annesi Hikmet Hanım'dır. İlk ve orta öğrenimini Kastamonu'da

tamamladı (1955). Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi'nden 1961'de mezun oldu. Mezuniyet tezi Kur'ân-ı Kerim'de Nüzûl Sebeplerinin Mahiyet, Husûsiyet ve Kaideleri adını taşımaktaydı. Günay Tümer sırasıyla Akçadağ Öğretmen Okulu (1961-1962), Kastamonu Kız İlköğretmen Okulu (1962-1963), Adana İmam-Hatip Okulu (1965-1966), Ankara Etlik Ortaokulu (1966-1967) ve Ankara İmam-Hatip Okulu'nda (1967-1969) öğretmenlik ve idarecilik yaptı. Askerliğini yedek subay olarak Hakkâri'de tamamladı (1965). 1969 yılında Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi'nde tefsir dalında çalışmayı arzu etmesine rağmen söz konusu alanda kadro açılmadığı için Dinler Tarihi Kürsüsü'ne asistan tayin edildi. Hikmet Tanyu yönetiminde çalışmalarına başladı. 1974'te tamamladığı Bîrûnî'nin İslâmiyet ve Diğer Dinler Hakkında Düşünceleri başlıklı teziyle Türkiye'de karşılaştırmalı dinler tarihi alanında ilk ilmî çalışmayı yapan akademisyen oldu. 1979'da Hıristiyan ve İslâm Dinlerinde Meryem başlıklı teziyle doçent unvanını aldı. Doçentlik tezi için bir süre İngiltere'ye giderek British Library'de araştırmalar yaptı. Yehova Şahitleri konulu takdim çalışmasıyla 1985'te profesörlüğe yükseltildi ve 1986 yılında Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi öğretim üyeliğine tayin edildi. Burada Dinler Tarihi Ana Bilim Dalı ile Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü başkanlıklarını yürüttü; yönetim kurulu üyeliği ve dekan yardımcılığı yaptı; üniversite senatörlüğü görevlerinde bulundu. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi'nin hazırlık çalışmalarına katıldı (1988) ve bu katkısını hayatının sonuna kadar sürdürdü. Günay Tümer 22 Ağustos 1995 tarihinde Kastamonu-Araç yolunda geçirdiği trafik kazası sonucu öldü ve Bursa'da Emirsultan Mezarlığı'na defnedildi. Öğrencileriyle ilgilenen hoşgörülü bir hoca, ciddi

ve titiz bir ilim adamı olarak tanınan Tümer'i derinden etkileyen üç örnek şahsiyet söz konusudur. İlki araştırma yöntemine ve başarılı karşılaştırmalarına hayran olduğu Bîrûnî, ikincisi kendisinden özel dersler aldığı ve mânevî rehberliğini önemsediği Kastamonulu Mehmet Feyzi Efendi (Şallıoğlu), üçüncüsü ise akademik araştırmalarına yön veren Hikmet Tanyu'dur. Günay Tümer'in ilmî çalışmalarında başta Bîrûnî, Yehova Şahitleri ve Hz. Meryem olmak üzere din, dinin anlatımı, dinlerin öğretimi, din-toplum ve din-devlet ilişkisi, dinlerde dünya-âhiret dengesi, misyonerlik ve dinler tarihi meseleleri ele aldığı başlıca konulardır. Metodolojik açıdan değerlendirildiğinde özellikle akademik eserlerinde tarihsel, fenomenolojik ve karşılaştırmalı inceleme yöntemlerini bir arada başarıyla uyguladığı söylenebilir.

Eserleri. 1. Bîrûnî'ye Göre Dinler ve İslâm Dini (Ankara 1975, 1986, 1992). Doktora tezi olup ikinci bölümünün geniş bir özeti makale halinde ayrıca yayımlanmıştır (Beyrûnî'ye Armağan, Ankara 1974, s. 209-231). Üç bölümden oluşan kitapta Bîrûnî'nin hayatı ve eserleri, ilmî ve dinî kişiliği, tarih anlayışı ve metodu ele alınmış, belli fenomenler ekseninde dinlerle ilgili karşılaştırmalarına yer verilmiş, Hinduizm başta olmak üzere çeşitli dinlere dair bilgiler bir araya getirilmiştir. 2. Lise ve Dengi Okullar İçin Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi: 1. Sınıf (Rami Ayas ile birlikte, Ankara 1982). 3. İmam-Hatip Liseleri İçin Dinler Tarihi: 12. Sınıf (Abdurrahman Küçük ile birlikte, Ankara 1985, 1990). 4. Yeni Dokümanlar Işığında Yehova Şahitleri (Ankara 1987). Hikmet Tanyu'nun kitabından (Yehova Şahitleri, Ankara 1973) sonra, bu konuda benzer neticeye varılmış ikinci akademik çalışmadır. Tanyu'nun kullandığı Almanca kaynaklara karşılık Günay Tümer, İngilizce kaynaklara dayalı daha sistematik bir çalışma ortaya koymuştur. Yayımlanmış iki makale ile ("Yehova Şahitlerinin Mahiyeti ve Ülkemizde Mer'î Hukuk Karşısındaki Durumu", AÜİFD, XXVI [1983], s. 491-548; "Yehova Şahitleri Hareketi ve Bir Din Olup Olmadığı", AÜİFD, XXVII [1985], s. 221-263) yeni bir çalışmanın birlikte düzenlenmesinden oluşan, "hasmâne bir gayeye değil ilmî araştırma sâikine" dayandığı belirtilen bu kitapta Yehova Şahitleri'nin mahiyeti, bu hareketin bir din olup olmadığı ve devletin temel nizamları karşısındaki durumu genişçe ele alınmıştır. 5. Dinler Tarihi (Abdurrahman Küçük ile birlikte, Ankara 1988, 1993, 1997, 2002). Yazıldığı dönem açısından en kapsamlı dinler tarihi kitabıdır ve ilkel kabile dinleri, millî dinler, evrensel (ilâhî) dinler şeklinde

bir sınıflandırma ile yaşayan dinleri konu almaktadır. Kitapta genel olarak nitelendirici (descriptif) yöntem uygulanmakla birlikte değerlendirme ve karşılaştırmalara da yer verilmiştir. 6. Hıristiyanlıkta ve İslâm'da Hz. Meryem (Ankara 1996). Belli bir dinî fenomenin iki din açısından karşılaştırmalı olarak incelenmesi bakımından çığır açıcı bir örnek sayılabilir. Kitabın metodoloji ve kaynak bilgisini de içeren giriş bölümünde dinler tarihi çerçevesinde Îsâ ve Meryem ile Meryem kültünün tarihçesi verilmiştir. Her iki dinin Meryem'e bakışı ayrı bölümlerde ele alındıktan sonra benzer ve farklı noktalar son bölümde ortaya konulmuştur.

Günay Tümer'in makaleleri arasında "Çeşitli Yönleriyle Din" (AÜİFD, XXVIII [1986], s. 213-267) adlı makalesi ilk sırayı alacak kadar önemlidir. Bu çalışma müellifin daha sonra din ve din bilimlerine dair yazdıklarının esasını teşkil etmiştir. Tümer'in diğer belli başlı makale ve bildirileri şunlardır: "Bîrûnî'nin Türkoloji ile İlgili Olarak Verdiği Bilgiler" (a.g.e., XXII [1978], s. 361-365); "Batı'da Din Bilimleri Kavramı ve Dinler Tarihi Çalışmalarında Metodoloji" (Günümüz Din Bilimleri Araştırmaları ve Problemleri Sempozyumu, Samsun 1989, s. 139-149); "Günümüzdeki Dinlerde Dünya-Âhiret Dengesi" (Dünden Bugüne İslâm Dünyasında Zihniyet Değişiklikleri ve Çağdaşlaşma Problemleri Sempozyumu, Bursa 1990, s. 13-35); "Günümüzde Doğu Hıristiyanlığı" (Asrımızda Hıristiyan-Müslüman Münasebetleri, İstanbul 1993, s. 123-134); "Bizans'ta Din-Devlet İlişkisi" (Din-Devlet İlişkileri Sempozyumu: Bildiriler, İstanbul 1996, s. 53-55); "Vaaz'da Takip Edilecek Metod I-III" (Diyanet Dergisi, XVII [1978], sy. 1, s. 5-23; sy. 2, s. 110-127; sy. 3, s. 334-344). Onun Türkiye'de dinler tarihi alanının ilk kaynak metinleri arasında yer alan çeviri makaleleri ise Joseph L. Hromádka'dan "Doğu Ortodoksluğu" (AÜİFD, XVII [1969], s.239-258), William P. Alston'dan "Din" (AÜİFD, XVIII [1970], s. 163-176), Lewis Hodous'dan "Konfuçyüs Dini" (AÜİFD, XXI [1976], s. 391-410) ve Ninian Smart'tan "Tarih öncesine Ait Dinlerle İlkel Dinler" (AÜİFD, XXV [1981], s. 297-323) şeklinde sıralanabilir. Tümer'in ilk kitap tanıtma yazısı Ahmed Şelebî'nin "Mukârenetu'l-Edyân"ı üzerinedir (AÜİFD, XVIII [1970], s. 203-221). Ayrıca "Beyrûnî'ye

Armağan" (AÜİFD, XXI [1976], s. 429-439) ve "Bir Türkçe Kasas-ı Enbiyâ" (AÜİFD, XXII, [1978], s. 397-404) adlı yazıları da bu konudaki çalışmaları için örnek olarak zikredilebilir. Günay Tümer'in ilmî çabasının

dikkate değer bir yönünü ansiklopedi maddeleri oluşturmaktadır. Türk Ansiklopedisi, Şâmil İslâm Ansiklopedisi ve Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi'ne çeşitli maddeler yazmıştır. Bunlar arasında Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi'nde çıkan "Bîrûnî, Din (Genel Olarak Din ve Din Bilimleri), Brahmanizm" ve "Budizm" önemlidir. Tümer'in Yehova Şahitliği'ne dair bilirkişi raporları, yayımlanmamış çeviri ve bildirileri, konferansları, radyo-televizyon konuşmaları da vardır. The Great Religions of the Modern World (ed. Edward J. Jurji, Princeton 1967) adlı eserin çevirisini tamamladığı halde bu tercüme henüz neşredilmemiştir.

Günay Tümer, Amerikalı bir Protestan misyonerince hazırlanan yüksek lisans tezi projesinde yazmış olduğu Dinler Tarihi adlı kitabı (Ankara 1988) açısından inceleme konusu yapılmış, Kenneth Frank, bu çalışmasında Tümer'in John Hick'in üçlü modelini kullanarak kapsayıcı tutumu temsil ettiği iddiasında bulunmuştur (Kenneth Frank, "Kapsamlılık ve Sınırlayıcılık: Bazı Türk İlahiyatçılarının İslâm Dışı Gelenekler Mensuplarına Bakışı", DÜİF, İzmir-Claremont 1993, s. 9-19). Ahmet Özgül'ün daha çok röportajlara dayanan mezuniyet tezi (1996, "Prof. Dr. Günay Tümer: Hayatı-Şahsiyeti-Eserleri", UÜ İlâhiyat Fakültesi), yüksek lisans düzeyinde olgunlaştırılma aşamasında iken çeşitli sebeplerle tamamlanamamıştır. Ölümünden bir yıl sonra kendisi için Ankara'da düzenlenen anma toplantısı ve sempozyumda yapılan konuşmalar ve sunulan bildiriler yayımlanmıştır (Ankara 1998). Muhittin Ertaş, Günay Tümer'in Dinler Tarihi Bilimindeki Yeri başlıklı bir yüksek lisans tezi hazırlamıştır (2001, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü).

BİBLİYOGRAFYA

Abdurrahman Küçük, "Prof. Dr. Günay Tümer: Eserleri ve Türkiye Dinler Tarihine Katkıları", Dinler Tarihi Araştırmaları-I, Ankara 1998, s. 109-120; a.e., s. 75-105 (çeşitli kişilerin kısa konuşmaları); Süleyman Sayar, "Prof. Dr. Günay Tümer'in Dinler Tarihçiliği", Dinler Tarihi Araştırmaları-VII, Ankara 2010, s. 541-557; a.mlf., "Türkçe Literatürde Yehova Şahitleri", UÜ İlâhiyat Fakültesi Dergisi, IV/4, Bursa 1992, s. 291-292; a.mlf., "Prof. Dr.

Günay Tümer'in Hayatı ve Çalışmaları", a.e., VII/7 (1998), s. 391-398; a.mlf., "Prof. Dr. Günay Tümer'e Göre Hıristiyanlıkta ve İslâmda Hz. Meryem", a.e., VII/7 (1998), s. 399-408.

Süleyman Sayar

TÜPBEBEK

Erkeğin spermi ile kadının yumurtasını uygun dış ortamda döllendirdikten sonra oluşan embriyoyu kadının rahmine yerleştirme yöntemi

(bk. İLKĀH).

TÜR

(bk. NEVİ).

TÜRBE

(التربة)

İslâm coğrafyasında tanınmış şahsiyetlerin mezar anıtları türbeden başka “kümbet, makam, meşhed, buk‘a, darîh, kubbe, ravza” gibi adlarla da anılmıştır. Bu adlandırmalar genellikle yapının ait olduğu kişinin makam ve mevkii, mensup olduğu sosyal, dinî ve siyasî zümre, ayrıca yapının mimari özelliğini yansıtmakla birlikte birbirinin yerine de kullanılmıştır. En makbul mezarı “en çabuk kaybolan” diye tanımlayan İslâmiyet’te zengin bir mezar mimarisinin gelişmesi şüphesiz çok şaşırtıcıdır. İlk 250 yıllık süreçte Kubbetü’s-Suleybiyye gibi atipik bir yapının varlığına rağmen mezar mimarisi İslâm’ın öngördüğü şekilde gelişmişti. Abbâsî halifelerinden Müntasır-Billâh için Rum asıllı annesi tarafından Sâmerrâ’da inşa ettirilen, sekizgen planlı bir dehlizle kuşatılmış kubbeli kare bir mekândan oluşan Kubbetü’s-Suleybiyye, sadece Abbâsî mimarlığının değil İslâm mimarlığının da ilk mezar yapısı olarak önem arzetmekle birlikte tipolojik etkisi bulunmayan bir yapı durumundadır.

Abbâsî devrinde Buhara’da Sâmânîler’den İsmâil b. Ahmed için yaptırılan kare planlı türbe kubbe ile örtülü olup dört cephesi birbirinin benzeri biçimde ele alınmıştır. Karahanlılar’a mal edilen ve tromplu kubbeyle örtülü kare mekânı ile sade, fakat etkileyici bir mimari tasarıma sahip olan 367 (977-78) tarihli Arap Ata Türbesinde farklı biçimde giriş cephesi yükseltilerek vurgulanmıştır. Bölgesel şartların belirleyiciliği sebebiyle mezar yapılarında tuğla malzemeyi öne çıkaran Karahanlılar’ın bunun sağladığı imkânları nasıl zengin bir süsleme sanatına dönüştürdüklerini bu türbede görmek mümkündür. Nitekim buradaki cephe tasarımı, Büyük Selçuklu Sultanı Alparslan’ın kızı Ayşe Bîbî için Talas’ta (Taraz) inşa edilen türbe ile Özkent’teki Celâleddin Hüseyin ve Muhammed b. Nasr türbelerinde görülen süslemelere öncülük etmiştir. XII. yüzyılda konstrüksiyonda yoğunlaşan mimari denemelere girişen Karahanlılar, Tirmiz’deki Sultan Hüseyin Türbesi’nde kemerli sağır nişlerle teşkilâtlandırdıkları iç mekâna yeni bir boyut kazandırırken Şeyh Fâzıl Türbesi’nde kare planlı gövde üzerinde yükselen kademeli kasnağa

oturttukları sivri kubbe ile sonraki yapıları derinden etkileyecek olan dış kütle biçimlenişinin ilk nüvelerini ortaya koymuşlardır. Öte yandan aynı dönemde hüküm süren Gazneliler, Arslan Câzib Türbesi gibi iddialı bir yapıyı inşa etmelerine rağmen mezar mimarisinde Karahanlılar'ın gösterdiği gelişime ulaşamamışlardır.

Daha büyük uygulanan plan şemaları ve zenginleşen süsleme özellikleri dışında başlarda önemli bir gelişme gösteremeyen Selçuklular, Serahs'ta XI. yüzyıla ait Ebü'l-Fazl Türbesi ile Astanababa'da Alemberdâr Türbesi'nde girişleri bir eyvan şeklindeki hazırlık mekânlarının içine alarak önemli bir yenilik getirmişlerdir. Çift kubbe kullanımı ile bu küçük ölçekli yapılara âbidevî bir görünüm kazandırmaya çalışan Selçuklular'ın uygulamalarında dikkati çeken bir başka özellik ise diğer cephelere de portalden aşağı kalmayacak derecede önem verilmiş olmasıdır. Her iki özelliği en açık biçimde yansıtan Merv'deki Sultan Sencer Türbesi (1157) Büyük Selçuklu mimarisinin şüphesiz en dikkate değer mezar yapısıdır. Âbidevî gövdesini taçlandıran çift kubbeli tasarımı ile etkileyici bir mimarlık çalışması ortaya koyan yapının günümüze intikal etmeyen dış kubbesinde kullanıldığı bilinen fîrûze renkli sırlı tuğlalarla çininin mezar mimarisindeki yerini de belirlediği söylenebilir. İç mekânda bir diğer önemli süsleme unsuru olan alçının kullanımı ise henüz küçük ölçeklerdedir (bk. SULTAN SENCER TÜRBESİ).

Büyük Selçuklular'ın yıkılışından sonra onların hüküm sürdüğü topraklara egemen olan devletler arasında mezar anıtları açısından en verimli olanı hiç şüphesiz Anadolu Selçukluları'dır. Bölgenin doğal taş kaynaklarının zenginliği ve bunu işleyecek yerli ustaların üstün becerisiyle bilhassa süslemede yeni bir senteze ulaşan Anadolu Selçukluları, türbelerden ziyade daha fazla sayıda ele aldıkları kümbet tarzı mezar yapılarında bu yenilikleri fazlasıyla kullanmışlardır. Anadolu Selçukluları'ndan günümüze ulaşan en eski türbe, İzzeddin Keykâvus'un Sivas'ta yaptırdığı medresenin bir

hücresinde oluşturulmasıyla türbe-medrese ilişkisinin ilk örneklerinden birini sunan İzzeddin Keykâvus Türbesi'dir. Bu sebeple mimari açıdan bir yenilik getirmeyen yapı, Büyük Selçuklu geleneğini devam ettiren çini süslemelerle zenginleştirilmiş cephe tasarımı ile önemlidir. Öte yandan Selçuklu imar faaliyetlerinde mühim bir yere sahip olan vezirlerin türbe

mimarisine sultanlardan daha fazla katkı yaptıkları görülmektedir. Selçuklu vezirlerinden Sâhib Ata'nın 682 (1283) yılında Konya'da inşa ettirdiği külliyenin içinde bulunan türbesi, tasarım özelliklerinden ziyade kubbeli mekânını kaplayan olağan üstü çini süslemeleriyle dikkati çeker. Torumtay için 677'de (1278) Amasya'da yaptırılan türbe ise tonozla örtülü dikdörtgen planı ve örtü sistemini destekleyen ağırlık kuleleriyle farklı arayışlara işaret etmektedir. Bununla birlikte Anadolu Selçukluları'nın mezar mimarisine kattıkları en önemli tür, XIII. yüzyılın başlarına tarihlenen Seyitgazi'deki Ümmühan Hatun Türbesi ile ortaya çıkan eyvan tipi türbelerdir. Daha ziyade Konya ve Afyon çevresinde uygulanan bu şemanın anıtsal bir örneği olan Konya'daki Gömeç Hatun Türbesi taştan bir mumyalık üzerine yükselen tuğla yapısı ile önem taşır.

Anadolu Selçukluları'nın tarih sahnesinden çekilmesiyle bağımsız hareket etmeye başlayan beyliklerin parçalı bir görünüme büründürdüğü Anadolu'da mezar mimarisi de buna bağlı olarak çok renkli bir görünüm kazanmıştır. Silindir, sekiz kenarlı poligonal ve kare planın öne çıktığı bu dönemde Osmanlılar'a ait Şehzade Mustafa Türbesi'nde olduğu gibi altıgen planlı örneklerle de karşılaşılmaktadır. Ancak devrin en önemli yeniliği baldaken tarzı adı verilen, kenarları açık türbe modelinin ortaya çıkışıdır. Karamanoğulları'nın Karaman'daki Karabaş Velî Türbesi'nde olduğu gibi sekizgen ve Osmanlılar'a ait İznik'teki Sarı Saltuk ve Ankara'daki Arap Baba türbelerinde kare planlı örnekleri bulunan açık türbeler sonraki dönemlerde sık sık kullanılmıştır.

Selçuklu sonrası Anadolu'da İlhanlı hâkimiyeti sırasında yapılan Nûreddin b. Sentimur Türbesi (713/1313-14) kesme taştan kare alt yapı üzerinde tuğladan kırık piramidal bir külâhla örtülüdür. Eretna Beyliği'nin kısa süren siyasî hayatı içinde ilgi çekici bir yapı Kırşehir'deki 733 (1332-33) tarihli Âşık Paşa Türbesi'dir. Tamamen mermerden inşa edilen türbenin kubbeli kare mekânının yan kısmına alınmış giriş holünün dar kanadında bulunan portali ile, tâli unsurlar ve süsleme detayları ile âdeta Osmanlılar'da karakteristik hale gelecek olan üslûbun habercisidir. Nitekim bu üslûp, Yıldırım Bayezid'in Bursa'daki külliyesinde yer alan türbesinde kare planlı mekânın önüne yerleştirilen üç bölümlü revak tasarımı ile olgun biçimine kavuşmuştur.

Aynı yıllar, Orta Asya'da kuvvetli bir imparatorluk kurup kısa zamanda kazandığı zaferlerin ardından çeşitli inşa faaliyetleri gerçekleştiren Timur'un, çevresine topladığı değişik milletlerden sanatkârlarla milletlerarası bir üslûbun temellerini attığı dönemdir. Plan ve konstrüksiyonda daha ziyade eski gelenekleri devam ettirmekle beraber Timurlular asıl önemli yenilikleri süslemede göstermişler, Anadolu Selçuklu mimarisinde ortaya konan şemaları değişik kaynakların beslediği zengin bir repertuvarla kendini gösteren çini süslemelerle değerlendirmişlerdir. Özellikle Semerkant'ta yer alan Şâh-ı Zinde mezar topluluğundaki örneklerle kendini gösteren Timurlu mezar mimarisi şüphesiz bir şaheser olan Gûr-ı Emîr ile zirveye çıkar. İçte kare, dışta sekizgen planlı gövde üzerinde yükselen kasnağa oturan dilimli kubbesiyle Timurlu mimarisinin karakteristik özelliklerini sergileyen yapının bütün yüzeylerini kaplayan çini ve sırlı tuğla süslemeler mimariye göre şekillenen süsleme anlayışının anıtsal örnekleridir.

Fâtımîler'den itibaren köklü bir türbe geleneğine sahip olan Mısır'da türbe mimarisi asıl gelişimini Memlükler zamanında göstermiştir. Yüksek kasnaklar üzerinde yükselen sivri kubbe gibi Orta Asya menşeli bir mimari üslûbu benimseyen Memlükler, Sultâniye ve el-Melikü'l-Eşref İnal örneklerinde görüldüğü gibi medrese, ziyaretgâh ve tekke gibi yapılarla birlikte daha ziyade külliye ölçeğinde mezar komplekslerine rağbet etmişlerdir. Sultan mezarlarının toplandığı Bâbülvezîr'de bulunan Kayıtbay Türbesi'nde karakteristik özelliklerini sergileyen Memlük mezar mimarisi, Kahire'deki Sultan Hasan Külliyesi'nde şehir merkezinde konumlanan medrese-türbe ilişkisinin ilgi çekici örneklerinden birini ortaya koymuştur.

Çelebi Sultan Mehmed'in kendi adına yaptırdığı türbede (Bursa Yeşiltürbe) alışılmadık şekilde Orta Asya mimarlığından esinlenmiş olması Timur'la sanatsal bir boy ölçüşme olarak değerlendirilebilir. Oğlu II. Murad'ın Bursa'daki külliyesinde yer alan türbesi İslâmî anlayışın biçimlendirdiği aydınlık kubbeli tasarımı ile dikkati çekmektedir. Bizzat sultanın vasiyetiyle ortaya çıktığı bilinen bu model, ulemâ sınıfının tercih ettiği açık türbeler bir yana bırakılırsa Osmanlı mimarlığındaki yegâne örneklerden biridir. İstanbul'un fethinden sonra inşa edilen Mahmud Paşa Türbesi dış cephe süslemesiyle farklı bir yapıdır. Sekizgen planlı, üzeri kubbeli Eyüp Sultan Türbesi'nin güneyine inşa edilen cami dışında pek çok türbe camilerin

mihrap önündeki alanda yer almıştır. Bu dönemde dikkati çeken en önemli özellik mezar yapılarının külliye programındaki yerinin karakteristik bir durum almış olmasıdır. Fâtih Külliyesi'nde mihrap duvarı önünde oluşturulan ve başlangıçta bir gülistan şeklinde düzenlenen hazîre içine alınarak yeri belirlenen türbe, sonraki selâtin ve vüzerâ külliyelerinde topografyanın elverdiği ölçüde aynı yerde kullanılacaktır. II. Bayezid ve Yavuz Sultan Selim türbeleri sekizgen planlı kubbeli şemalarıyla külliyelerde yerini almıştır. Osmanlı mimarisinde önemli bir yeri olan Mimar Sinan'ın türbe mimarisine farklı katkılarda bulunduğu görülmektedir. İlk defa Kanûnî Sultan Süleyman Türbesi'nde uyguladığı çift kabuklu ve çift kubbeli tasarım şemasını, Ayasofya'daki Sultan II. Selim Türbesi'nde içte ve dışta farklı plan kurguları üzerinde deneyerek mükemmele ulaştıran Sinan, cami mimarisinde olduğu gibi türbe mimarisinde de yenilikler yapmıştır. Halefleri tarafından benimsenen bu şema, III. Murad ve III. Mehmed için Ayasofya Camii yanında inşa edilen türbelerle XVII. yüzyıla intikal etmiştir.

XVII. yüzyılda türbelerin daha ziyade medreselerle birlikte planlandığı görülmektedir. İlk olarak XVI. yüzyılda Sinan'ın Eyüp'te inşa ettiği Sokullu Mehmed Paşa Külliyesi'nde ortaya çıkan bu şema Sinan'ın ardından bu yüzyılın sonunda Koca Sinan Paşa Külliyesi'nde uygulanmıştır. Bu durum XVII. yüzyılda Kuyucu Murad Paşa, Ekmekçizâde Ahmed Paşa, Köprülü Mehmed Paşa külliyelerinde devam eder. XVIII. yüzyılın başında Gülnûş Emetullah Vâlide Sultan için Üsküdar'daki külliyesinde inşa edilen türbe kafesli kubbesiyle hânedan türbeleri içinde farklı bir uygulamadır. Osmanlılar'ın dikkatlerini Batı'ya çevirdikleri XVIII. yüzyılın ortalarından itibaren başta süsleme olmak üzere mimaride dış etkilerin arttığını türbelerde de tesbit etmek mümkündür. Nuruosmaniye Külliyesi'nde Şehsuvar Vâlide Sultan Türbesi, Lâleli Külliyesi'nde III. Mustafa Türbesi bu tip yapılardır. Şah Sultan ve Mihrişah Vâlide Sultan türbelerinin plan ve tasarım özelliklerinde açık şekilde beliren barok ve rokoko detaylar Sultan II. Mahmud Türbesi'nde geleneksel şema üzerine işlenen empire (ampir) üslûba dönüşür. Klasik Osmanlı mimarisinde kullanılmayan yuvarlak plan şemasına göre inşa edilen Gülüstû Sultan Türbesi dönemin en ilgi çekici yapılarından biridir. XIX. yüzyılın sonlarında giderek artan Batı etkilerinin uyandırdığı tepkinin mimarideki yansıması olan neo-klasik üslûp, Sultan Mehmed Reşad için Eyüp'te inşa edilen türbede görkemli bir şekilde ele

alınarak Osmanlı türbe mimarisinin son örneği olarak tarihe geçmiştir (türbeyle ilgili dinî hükümler için bk. KABİR).

BİBLİYOGRAFYA

Doğan Kuban, Türk Barok Mimarisi Hakkında Bir Deneme, İstanbul 1954; Mustafa Cezar, Anadolu Öncesi Türklerde Şehir ve Mimarlık, İstanbul 1977; Gönül Öney, Anadolu Selçuklu Mimarisinde Süsleme ve El Sanatları, Ankara 1978; a.mlf., Beylikler Devri Sanatı: XIV-XV. Yüzyıl (1300-1453), Ankara 1989; a.mlf., “İran ve Anadolu Selçuklu Türbelerinin Mukayesesi”, AÜ İlâhiyat Fakültesi Yıllık Araştırmalar Dergisi, III, Ankara 1981, s. 41-66; Pars Tuğlacı, Osmanlı Mimarlığında Batılılaşma Dönemi ve Balyan Ailesi, İstanbul 1981; Yavuz Yıldırım, Mimar Kemalettin ve Birinci Ulusal Mimarlık Dönemi, Ankara 1981; Metin Sözen, Tarihsel Gelişimi İçinde Türk Sanatı, İstanbul 1983; a.mlf., “Anadolu’da Eyvan Tipi Türbeler”, Anadolu Sanatı Araştırmaları, I, İstanbul 1968, s. 167-210; Orhan Cezmi Tuncer, Anadolu Kümbetleri, Ankara 1986-91, I-III; B. O’Kane, Timurid Architecture in Khurasan, Costa Mesa 1987; Ara Altun, Ortaçağ Türk Mimarisinin Anahatları İçin Bir Özet, İstanbul 1988; Yıldız Demiriz, Eyüp’te Türbeler, Ankara 1989; Seyfi Başkan, Türk Sanatı Üzerine Denemeler, İstanbul 1990, s. 89-97; Oktay Aslanapa, Türk Sanatı, Ankara 1990; a.mlf., Türk Cumhuriyetleri Mimarlık Abideleri, Ankara 1996; M. Meinecke, Die Mamlukische Architektur in Ägypten und Syrien, Glückstadt 1992, I-II; Hakkı Önkal, Osmanlı Hanedan Türbeleri, Ankara 1992; a.mlf., Anadolu Selçuklu Türbeleri, Ankara 1996; Cimetières et traditions funéraires dans le monde islamique: İslam Dünyasında Mezarlıklar ve Defin Gelenekleri (ed. J.-L. Bacqué-Grammont-Aksel Tibet), Ankara 1996, I-II; O. Grabar, İslam Sanatının Oluşumu (trc. Nuran Yavuz), İstanbul 1998; Gözde Ramazanoğlu, Orta Asya’da Türk Mimarisi, Ankara 1998; Geçmişten Günümüze Mezarlık Kültürü ve İnsan Hayatına Etkileri Sempozyumu: 18-20 Aralık 1998, İstanbul 1999; M. Oluş Arık, “Erken Devir Türk Mimarisinde Türbe Biçimleri”, Anadolu: Anatolia, XI, Ankara 1969, s. 57-119; Behçet Ünsal, “İstanbul Türbeleri Üzerine Stil

Araştırması", VD, sy. 16 (1982), s. 77-120; Beyhan Erçağ, "Mimar Sinan Türbelerinin Estetiği Üzerine", İlgi, sy. 58, İstanbul 1989, s. 7-14.

İsmail Orman

TÜREBE SERİYYESİ

(سريّة تربة)

Hevâzin'e mensup dört kabile üzerine Hz. Ömer'in kumandasında gönderilen seriye (7/628).

6. yılın Şâban ayında (Aralık-Ocak 627-628) Hevâzin kabilesinden Sa'd b. Bekir oğullarının Fedek'te müslümanlara karşı Hayber yahudileriyle ittifak kurduğu ve onlara yardım hazırlığı içinde bulunduğu duyulunca Resûl-i Ekrem Hz. Ali'nin idaresinde bir seriyye göndermişti. 7. yılın Şâban ayında (Aralık 628) bu kabile ile Hevâzin'den diğer üç kabilenin müslümanlara saldırmak için iş birliği yaptığı haber alındı. Bunun üzerine Resûlullah, Hz. Ömer'i otuz kişilik bir süvari birliğinin başında onlara karşı sevketti. Yanına Benî Hilâl'den çöl yolculuğunu ve bölgeyi iyi bilen bir kılavuz alan Hz. Ömer, geceleri yol alıp gündüzleri gizlenerek Tâif yakınında Serât dağından Necid'e kadar uzanan Türebe vadisinin en güney kısmında yer alan Ablâ' bölgesine ulaştı. Söz konusu kabileler

burada toplanmışlardı. Ancak müslümanların gelmekte olduğunu duyan kabileler bölgeyi terkedip civara dağıldılar. Geride bırakılan sürüleri ganimet olarak alan Hz. Ömer müfrezenin başında geri döndü. Dönüş yolunda Cedr mevkiine gelindiğinde kılavuz Hz. Ömer'e, yurtlarındaki kuraklık yüzünden oraya göç eden Has'am kabilesine saldırmayı teklif etti. Ancak Ömer, Resûlullah'ın kendisini sadece müslümanlara saldırı için hazırlık yapan kabilelerin üzerine gönderdiğini söyleyerek bunu uygun görmedi.

BİBLİYOGRAFYA

Vâkıdî, el-Meġāzî, II, 722; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, II, 89, 117; Halîfe b. Hayyât, et-Târîḫ (Ömerî), I, 78; Belâzürî, Ensâb, I, 379; Taberî, Târîḫ

(Ebü’l-Fazl), III, 22; Abdurrahman b. Abdullah es-Süheylî, er-Ravżü’l-ünüf (nşr. Mecdî Mansûr), Beyrut 1997, IV, 395; Yâkūt, Muʿcemü’l-büldân, IV, 80; İbn Seyyidünnâs, ʿUyûnü’l-eṡer (nşr. Muhammed el-Îdü’l-Hatrâvî-Muhyiddin Müstû), Medine 1413/1992, I, 446-447; İbn Kayyim el-Cevziyye, Zâdü’l-meʿâd, Beyrut 1985, II, 213; İbn Kesîr, es-Sîre, III, 418; Şâmî, Sübülü’l-hüdâ, VI, 255-256; Nûreddin el-Halebî, İnsânü’l-ʿuyûn, Beyrut 1400, III, 185, 191; Muhammed b. Abdülbâkī ez-Zürkānî, Şerḥu’l-Mevâhib, Kahire, ts. (Dârü’t-tıbâati’l-Mîriyye), II, 298; Köksal, İslâm Tarihi (Medine), VII, 306-307; Serdar Özdemir, Hz. Peygamber’in Seriyyeleri, İstanbul 2001, s. 75-76.

İsmail Yiğit

TÜRK

I. TARİH

II. KÜLTÜR ve MEDENİYET

1. Genel

2. Yazı

3. Dil ve Edebiyat

4. Sanat

5. Din

I. TARİH

Türk Soyu ve Tarihi, Ortaya Çıkışı, Yayılışı, Kolları, Kurdukları Devletler. Herodotos'un milâttan önce V. yüzyılda doğu kavimleri arasında zikrettiği bir kavim için kullandığı Targita isminin Türk kelimesinin ilk şekli olabileceği ileri sürülmüştür. İskit topraklarında oturdukları söylenen Tyrkaeler, Tevrat'ta adı geçen Yafes'in torunu Togharma, eski Hint kaynaklarında bildirilen Turukhalar, Thraklar ve Troialılar'ın Türk adını ilk defa taşıyan kavimler olduğu sanılmıştır. İslâm kaynaklarında bildirilen İran Zend-Avesta rivayetleri içerisinde Hükümdar Feridun'un oğlu Turac (Tur-Turan) ve Yafes'in torunu Türk'ten türeyen nesil de Türk adını ilk alan kavim diye düşünülmüştür. Ayrıca İran-Turan mücadelelerinde zikredilen Efrâsiyâb da (Alp Er Tunga) bir Türk başbuğu kabul edilmektedir. Çin kaynaklarında geçen ve Hun Hükümdarı Mo-tu'nun kabilesinin adı olarak gösterilen Tu-ku'nun (T'u-ko) Türk anlamına geldiği, bu kelimenin milâttan önce 209'da kaynaklarda yer aldığı bazı araştırmacılar tarafından ileri sürülmüştür. Türkçe'de cins ismi şeklinde eskiden beri bilinen türk kelimesinin Altaylı (Seyhun nehrinin kuzeyi) kavimleri ifade etmek üzere 420 tarihli bir Pers metninde ve 515 olayları dolayısıyla "türk Hun"

(kuvvetli Hun) tabirinde geçtiği bilinmektedir. Türk kelimesine kaynaklarda çeşitli anlamlar verilmekle birlikte 1911 yılında neşredilen Uygurca bir belgede "kuvvet ve güç" mânasına geldiği görülmektedir.

Arkeolojik kazı neticeleri Türkler'in en eski anayurdu konusunda bazı ip uçlarını ortaya çıkarmış, nihayet 1950'li yıllarda yapılan yeni çalışmalar sonunda Altay dağlarının kuzeyi ile Sayan dağlarının güneybatısı arasındaki bölgenin en eski Türk yurdu olduğu anlaşılmıştır. Buna göre Minusinsk bölgesindeki Afanasyevo ile (m.ö. 2500-1700) Andronovo (m.ö. 1700-1200) kültürleri eski Türk yurdunun Proto-Türkleri'nin temsilcisidir. Milâttan sonra X. yüzyıla kadar Moğolistan'ın doğusundaki Kerulen ırmağından Macaristan ovalarına uzanan geniş saha Türk boylarıyla meskûn iken daha sonra Ortadoğu Türk göçlerine sahne oldu. Türkler'in çok sayıda kavimle temasları neticesinde Türk ismi yanında boy adları farklı milletlerin kaynaklarında çeşitli şekillerde yazılmıştır. Türk adı, 542 yılında tarih sahnesine çıkan ve 552'de bağımsızlığını ilân eden Göktürk (Kök-Türk) Devleti'yle resmî bir kimlik kazandı. Aslında bu devletin adı Kök-Türk değil Türk'tü ve bazan yazıtlarda Türük şeklinde yazılıyordu. Moğolistan'da kurulan Türk devleti kısa zamanda bütün Orta Asya'yı, Kuzey Çin'i ve Tibet'i hâkimiyeti altına aldı. Daha sonra Kore'den Karadeniz'e kadar Kafkaslar'ın kuzeyini ve Kuzey Afganistan'ı kendine bağladı. Böylece hem Doğu (Çin, Tibet, Kore) hem Batı (Bizans) kaynaklarında Türk Devleti adıyla geniş yer edindiği gibi Orta Asya da Türkiye diye anılmaya başlandı. Türk Devleti 745'te yıkılınca topraklarının doğu kanadında Uygur Devleti, Dokuz Oğuz boylarının üzerinde hâkimiyet kurup idareyi sürdürdü. Batı Göktürk topraklarında ise önce çeşitli boy toplulukları Türgiş (Türkiş/Türkler) adıyla varlıklarını devam ettirdi. 766'da Türgiş siyasî birliği ortadan kalkınca Oğuzlar, Tanrıdağları-Çu-Yedisu havzasından Siriderya (Seyhun) boyu üzerinden Mangışlak'a ve İdil'e (İtil) kadar dağınık halde yaşadılar. Oğuz adı bu dönemde ön plana çıksa da Türk kimliklerinden dolayı İslâm kaynaklarında Türkmen, Rus kaynaklarında Tork adıyla anıldı. Üç kıtada hüküm süren Osmanlı Devleti'ne Batılılar Türk Devleti adını veriyordu. Türkiye tabiri daha VI. yüzyılda Bizanslılar tarafından Orta Asya için kullanılıyordu. Yine Bizanslılar IX ve X. yüzyıllarda Volga'dan Orta Avrupa'ya kadar uzanan sahaya da Türkiye adını vermişlerdi. XI-XII. yüzyıllarda Mısır ve Suriye'ye Türkiye denirdi. Anadolu ise XII. yüzyıldan itibaren Türkiye olarak tanınmaya başlandı.

Orta Asya yaklaşık 4000 yıl, Anadolu ise 1000 yıldır Türkler'e vatan vazifesi görmektedir.

Milâttan Önce Türk Göçleri. Ortaçağ'ın sonuna kadar yayılmalar/toplu göç hareketleri Türk kavimlerinin en karakteristik özelliklerindendir. Anayurttan (Andronovo bölgesi) ilk göç hareketi milâttan önce 1700'lü yıllarda Altay ve Tanrıdağları'na olmuştur. Milâttan önce 1300'lerde Kazakistan ve Mâverâünnehir'e doğru bir hareketlenme söz konusudur. Milâttan önce 1100'lerde Çin'in kuzeyindeki Kansu-Ordos bozkırlarına bir göç gerçekleşmiştir. Don nehrine doğru yayılma hareketi milâttan önce 1500'lerde meydana geldi. Aynı tarihlerde Baykal gölü civarına bir başka göç vardır. Milâttan önce 1000'li yıllarda bir Türk grubu Kuzey Hindistan'a gitti. Altaylar ve Sayan bölgesini terkeden bir başka kitle Ural dağları ve Sibirya yöresine çekildi. Milâttan önce 52'den sonra Chih-ch'i Hunları Ötüken bölgesinden Batı Türkistan yöresine (Güney Kazakistan ve Fergana) geldiler.

Milâttan Sonra Türk Göçleri. Hunlar, I. yüzyılın sonlarından II. yüzyılın ortalarına kadar Orhon (Orhun) bölgesinden Güney Kazakistan bozkırlarına yayıldılar. 375'ten sona Orta Avrupa'ya, Uar-Hunlar Afganistan ve Kuzey Hindistan'a, Ogurlar Güneybatı Sibirya'dan Güney Rusya'ya (461-465), Sabarlar Aral'ın kuzeyinden Kafkaslar'a (V. asrın ilk yarısı), Avarlar Batı Türkistan'dan Orta Avrupa'ya (VI. asır ortası), Peçenek, Kuman-Kıpçak ve Uzlar (Oğuzlar) Hazar denizinin kuzeyinden Doğu Avrupa'ya ve Balkanlar'a (IX-XI. asır), Bulgarlar Karadeniz'in kuzeyinden Balkanlar'a ve Volga nehri kıyılarına (668'den sonra), Macarlar'la birlikte bazı Türk boyları 830'dan sonra Kafkaslar'ın kuzeyinden Orta Avrupa'ya göç ettiler. 359 ve 373 yıllarında Hunlar'dan bir kitle Kafkaslar yoluyla Anadolu, Suriye ve Azerbaycan'a geldiler.

Oğuzlar XI. yüzyılda Mâverâünnehir üzerinden İran'a ve Anadolu'ya yayılırken Uygurlar, Orhon nehri bölgesinden İç Asya'ya (840'ı takip eden yıllarda) göç ettiler.

Hunlar'dan Önceki Durum. Altaylar'da milâttan önce 3000 yıllarında Oğuz tipinde brakisefal bir ırk yaşıyordu. Ziraata çok az yer veren bu kavmin kuzeyinde Sibirya'da Mongoloid ırklar hâkimdi. Milâttan önce 2500-1700

arasında Güney Sibirya'yı etkileyen Afanasyevo kültürünün Altay kültüründen doğduğu düşünülmektedir. Daha sonraki devirlerde hemen bütün Orta Asya'ya (Doğu ve Batı Türkistan) yayılan Altay kültürü proto-Türk kültürünün ilk temsilcisidir. Bu kültürün yayılmaları neticesinde Kuzey Çin'de Sarı ırmağın üst taraflarında milâttan önce 2000'den itibaren Yang-shao kültürü ortaya çıktı. Milâttan önce 1700'lerden itibaren Orta Asya'da göçebe ve savaşçı bir kavmin hâkimiyeti görülmeye başlar. Antropologlar tarafından "Andronovo insanı" denilen bu kavmin kültürü Sibirya'nın milâttan önce 1700-1200 tarihleri arasındaki Bronz devrine işaret eder. Bu kültürün kalıntıları ilk defa Yenisey nehrinin baş taraflarındaki Minusinsk bölgesinde bulundu. Andronovo insanı ziraat ve hayvancılıkla geçiniyordu. Atın kullanılması ve demirin işlenmesi Andronovo kültürünün dünya medeniyetine bir armağanıdır. Andronovo kültürünün gelişmesi ve yayılması aynı zamanda proto-Türk yayılması ve gelişmesini göstermektedir. Bu kültür Altaylar'da devam ettiği sırada Minusinsk bölgesinde milâttan önce 1000 yıllarında Karasuk kültürü adı verilen yeni bir kültür görülmeye başlar. Milâttan önce 800'lerde Altaylar'da ve Minusinsk civarındaki bozkırlarda atlı göçebeler tamamen hâkim olmuştur. Bazı Moğol boylarının da atlı göçebeler halinde yaşadığı anlaşılmaktadır. Bu tarihlerde Karasuk kültürü, yerini Altaylar'da Mayemir kültürü ve Minusinsk'te Tagar kültürüne bıraktı.

Türkler'in İslâm'dan Önce Asya'da Kurdukları Devletler. Asya Hun İmparatorluğu. Türkler'in kurduğu ilk devlet olan Hunlar'ın ortaya çıkışının tarihi kesin şekilde belli olmamasına rağmen efsanevî Çin kayıtlarına göre bu tarih milâttan önce 2255'lere kadar götürülebilir. Bu dönemde Hunlar'ın adı kaynaklarda farklı biçimlerde yazılmış, Çin kaynaklarında Yen-yün, Hsien-yün şeklinde kaydedilmiştir. Milâttan önce 318 tarihli bir antlaşma metninde geçen Hsiung-nu kelimesinin Hun adının karşılığı olduğu milâttan sonra 311 yılına ait Soğdca bir metinden anlaşılmıştır. Milâttan önce 2255-318 yılları arasında -pek açık olmamakla birlikte-Hunlar'ın atalarına dair bazı belgeler mevcuttur. Belgelerde Hunlar'ın atalarının Çin'deki hânedanlarla ilişkilerine yer verilmektedir. Hunlar'ın atalarının Çin'e akınları neticesinde Çin'deki Lung-shan kültürünün yerini Yang-shao kültürü aldı. Yang-shao kültürü demirin kullanımı, atın evcilleştirilmesi ve gök kültü dolayısıyla bozkır özellikleri taşımaktadır. Bu kültürün siyasî sahnede temsilcisi Chou Devleti'dir (m.ö.

1122-255). Bu devlet zamanla Çinlileşmiştir. Diğer taraftan Çin'e Hun akınları asırlarca devam etti. Bu akınları durdurmak için milâttan önce 780'li yıllarda Çin Seddi'nin ilk temelleri atıldı. Hunlar'la savaşlarda başarılı olamayan Çinliler, milâttan önce 247-221 yıllarında Çin Seddi'nin inşasını tamamladılar.

Adı bilinen ilk Hun hükümdarı (Şan-yü) T'ou-man'dır. Milâttan önce 221 yılında Hun tahtında görülen T'ou-man zamanında Çinliler, Hunlar'ı yenerek Kuzeybatı Çin'den çıkardılar. Bu durum Hunlar'ın Orhon, Selenge, Onon, Ongin gibi ırmakların havzasında (Moğolistan) güçlenmelerine yol açtı ve imparatorluğun temeli atıldı. Mo-tu milâttan önce 209'da babası T'ou-man'ı öldürüp Hun tahtına çıktı ve devletini güçlendirmeye başladı. Önce doğuda kendilerini tehdit eden Tung-hular'ı, ardından güneydeki Yüe-chihler'i yendi. Daha sonra Kuzeybatı Çin'deki atalarının eski topraklarını alarak devletini ekonomik açıdan kuvvetlendirdi. Ayrıca Orta Asya'da Kırgızlar, Ting-lingler gibi yirmi altı boyu ve devletçiği kendine bağladı, devletini geniş bir imparatorluk haline getirdi. Milâttan önce 199'da çok büyük bir orduya sahip Çin imparatorunu kuşatıp büyük tehlike yaşattı, bu yüzden Çin kaynaklarında en az bin yıl sürecek bir ölümsüzlüğe kavuştu. Devletin sınırları Kore'den Aral gölüne, Baykal gölünden Çin Seddi'ne ve Doğu Türkistan'ı içine alacak şekilde Tibet'e ulaştı. Tamamını işgal edecek güçte olduğu halde Çin'i ele geçirmedi; Çinliler'e üstünlüğünü kabul ettirdi ve onları vergiye bağladı. Milâttan önce 174 yılında Mo-tu'nun ölümünden sonra oğlu Chi-yü (Lao-shang) zamanında (m.ö. 174-160) ve Chi-yü'nün oğlu Chün-ch'en'in saltanatının (m.ö. 160-126) ilk yirmi yılında Hun üstünlüğü sürdü. Ancak onun ve diğer devlet adamlarının başarısız idaresine Çinliler'in entrikaları da eklenince yenilgiler başladı. Çin'e karşı askerî üstünlüklerini milâttan önce 119'daki savaşta kaybeden Hunlar milâttan önce 56 yılına kadar bağımsızlıklarını korudular. Çinliler'le savaşmalarının yanında ülke içinde onların müttefikleri Wu-huanlar, Hsien-piler, Ting-lingler, Wu-sunlar'la mücadele ediyorlardı. Milâttan önce 56'da tahta çıkan Ho-han-ye ülkesi için tek kurtuluş çaresinin Çin'e bağlanmak olduğunu düşünüyordu. Buna karşı çıkanlar davalarını kaybedince hükümdarın kardeşi Chih-ch'i liderliğinde Batı Türkistan'a göç ettiler. Burada ayrı bir devlet kurdular; ancak milâttan önce 36'da üzerlerine gönderilen kalabalık Çin ordusuna karşı direndilerse de neticede yok edildiler. Doğuda kalanlar, Ho-han-ye liderliğinde Çin'in siyasî

üstünlüğünü tanıyarak varlıklarını sürdürdüler. Milâttan önce 8 yılında Hun tahtına geçen Wu-chu-liou devrinde Çin'e olan bağımlılık sona erdi. Kuzey Çin'i yerle bir eden akınlar düzenlendi. Milâttan sonra 13'te yerine geçen kardeşi ve diğer hükümdarlar devrinde bu durum devam etti. Ancak milâttan sonra 46 yılında Hun ülkesinde çıkan büyük bir kıtlık yüzünden devlet zayıflamaya başlayınca hükümdar ekonomik bakımdan Çinliler'le anlaşmak zorunda kaldı. Wu-sunlar'la Çinliler'in ortak harekâtı neticesinde ülke karışıklığa sürüklendi ve milâttan sonra 48'de kuzey ve güney olmak üzere ikiye ayrıldı. Çin'e bağlanmayı reddeden Kuzey Hun Devleti ekonomik güçlüklerle uğraşıyordu. Bunların akınları karşısında Çinliler barış istemek zorunda kaldılar. Kuzey Hunları'nı savaş meydanında yenemeyen Çinliler doğudaki Hsien-piler'i, batıdaki Ting-lingler'i ayaklandırdılar. Zor durumda kalan Kuzey Hunları'nın hükümdarı savaşta ölünce kabilelerin çoğu Çin'e itaat etti. Yeni bir kıtlık daha baş gösterdiğinde çöken Kuzey Hun Devleti milâttan sonra 93 yılında tarihe karıştı. Milâttan sonra 48'de Çin'e bağlanan Güney Hun Devleti ilk zamanlarında silik durumdaydı ve Çinliler daha çok Kuzey Hunları ile uğraştığı için arada kalmışlardı. Kuzeydeki devlet yıkılınca Çin'e karşı bazı güçsüz akınlar düzenleseler de genelde onların baskısı altında yaşamak zorunda kaldılar. Milâttan sonra 303 yılına kadar varlıklarını bu şekilde sürdürebildiler. Bunun yanında bazı kuvvetli Hun boyları Kuzey Han, İlk Chao, Son Chao, Kuzey Liang, Hsia gibi küçük Hun devletlerini kurdular ve milâttan sonra 439'a kadar varlıklarını korudular.

Akhun (Eftalitler) Devleti. Milâttan sonra 350'li yıllarda Juan-juan Devleti'ne bağlı Uar ve Hun adlı iki Türk kabile grubu Altaylar yöresindeki yerlerini terkederek Güney Kazakistan bölgesine geldi. Burada yaşayan Hun kitlelerini Avrupa'ya sürdüler.

Ardından güneye yönelip Afganistan'da Tohâristan civarına ulaştılar. Bu yeni devlet daha sonra Mâverâünnehir ve Çu havalisini, Semerkant civarını aldı. Arkasından hâkimiyetini Hazar denizi ve güneyine kadar genişletti. Onların ilk hücumları neticesinde Sâsânî İmparatorluğu büyük sarsıntı geçirdiyse de iki ülke arasında barış yapıldı. 359'da Âmid'i (Diyarbakır) kuşatan İran ordularına Akhun kuvvetleri yardımcı olmuştu. 420'den sonra Akhun-Sâsânî ilişkileri yeniden bozuldu. Akhunlar'ın Eftal (Abdel) hânedanından Kün-han, İran'ın iç işlerine karışarak nüfuzu altına aldığı

veliahd Fîrûz'u Sâsânî hükümdarı yaptı (457). Ardından Kuzey Hindistan'a yönelip Gupta Devleti'ni dağıttı (470 dolayları). 484'te Ceyhun kıyılarında mağlûp edilen Sâsânîler'e ait Herat bölgesi Akhunlar'ın eline geçti. Yıllık vergiye bağlanan Sâsânîler ekonomik bunalıma düştüler. Bu arada patlak veren Mezdek isyanında (486) bütün İran'daki asiller ve din adamları öldürülüp evleri yağma edildi. Aile müessesesi tahrip edildikten başka İran baştan sona yakılıp yıkıldı. Şah Kubâd, Akhunlar'ın yanına sığındı. İsyanı bastırmak için 30.000 kişilik bir süvari birliğini İran'a gönderen Akhun hükümdarı, Sâsânî Devleti'ni kurtardı ve Şah Kubâd tekrar tahtına oturdu. Hoten, Kuça, Aksu, Kâşgar tarafları Akhunlar'ın eline geçti. Kâbil'de oturan Tegin unvanlı Toramana bütün Kuzey Hindistan'ı zaptetti. Toramana'nın oğlu Mihiragula ordusunda birçok fil bulunduruyordu. Kuvvetinden dolayı Mihiragula en azametli Akhun hükümdarı olarak görünmektedir. 557'de Göktürkler ile Sâsânîler'in ortak hücumu neticesinde Akhun Devleti yıkıldı ve toprakları iki devlet arasında paylaşıldı. Hükümdarların "hakan" unvanını taşıdığı Akhunlar'da Afganistan bölgesinde oturup Kuzey Hindistan'ı idare eden prenslere "tegin" unvanı veriliyordu.

Tabgaç Devleti. IV. yüzyılın ikinci yarısında Çin Seddi'nin kuzeyinde yaşayan Tabgaçlar (385-550) daha sonra güneye doğru indiler ve Tai (P'ing-ch'eng) şehrini merkez yaptılar. Aynı tarihlerde onların güneyinde bir Hun boyu, eski hükümdarlık ailesinden gelen Liu Tsung'un yönetiminde Lo-yang şehrini ele geçirip He-nan'ın kuzeyi, He-pei'in güneyi ve Shan-hsi'de hüküm sürmekteydi. Liu Tsung'un ölümünden sonra toprakları parçalandı. 350 yıllarında Kuzey Çin'e hâkim olan Ch'in hânedanının yıkılmasıyla bölgede Tabgaç hâkimiyeti güçlenmeye başladı. Tabgaç Hükümdarı Kuei zamanında (386-409) Hsien-piler'in bir kabilesi olan Mu-junglar mağlup edilerek büyük miktarda toprak kazanıldı. Bu sırada kuzeyde Juan-juan Devleti oldukça güçlenmişti. Tabgaçlar, Juan-juanlar'la 150 yıl kadar süren mücadeleden galip çıkınca T'ai-wu devrinde (424-452) bugünkü İç Moğolistan'a hâkim oldular ve kuzey bölgelerinde üstünlüğü sağlayarak düşmanları bertaraf ettikten sonra batıya yöneldiler. Batıya doğru genişlerken Yüeh-pan, Kâşgar, Kuça, Turfan gibi merkezleri ele geçirdiler ve doğu-batı ticaret yolunu kontrol altına aldılar. 460 yılına kadar büyüyen, Güney Çin'de bazı bölgeleri zapteden Tabgaç Devleti, Çinliler'in gittikçe artan miktarda devlet memuriyetlerine getirilmesi, ayrıca Budizm

ve Konfüçyanizm'in etkisiyle Çinlileşme'ye başladı. Bu asimilasyon sebebiyle ortaya çıkan isyanlar sonucunda Tabgaç Devleti, merkezleri Honan'da Doğu Weiler'i ve Ch'ang-an'da Batı Weiler'i olmak üzere ikiye ayrıldı (534); doğuda Kuzey Ch'i sülâlesi (550-577), batıda Chou sülâlesi (557-581) kuruldu.

I. Göktürk Devleti. Türk adını resmî devlet ismi olarak ilk defa kullanan Göktürkler önce Hsien-pi asıllı Juan-juanlar'ın vasalı idiler. O sırada Altay dağlarının güney eteklerinde yaşıyor ve demir üretimi yapıyorlardı. Menşeleri konusunda kaynaklarda çeşitli efsaneler bulunan Göktürkler 542'de tarih sahnesinde yer aldılar. Çince metinlerden ve arkeolojik kazılardan anlaşıldığına göre Göktürkler'in kökeni Altay dağlarının kuzey bölgelerine dayanmaktadır. Kaynaklardaki bir başka ifadeyle Hunlar'ın kuzey kolundan geliyorlardı. 542 yılı civarında Kuzey Çin'e akın yapabilen Göktürkler 545'te Çin'deki Batı Wei Devleti'yle ilk resmî ilişkiyi kurdular. Ardından Bumın liderliğinde Töles boylarını kendilerine bağlayıp hem askerî açıdan hem nüfusça güçlerini arttırdılar. Bumın, Juan-juan Devleti'ni yıktı ve yerine bağımsız Göktürk Devleti kuruldu (552). İl Kağan unvanını alan Bumın, kuruluşun ilk yılında ölünce yerine büyük oğlu Kara tahta geçti ve devleti büyütmeye çalıştı; onun da 553'te ölümü üzerine kardeşi Mukan tahta oturdu. Yirmi yıl kağanlık yapan Mukan zamanında Göktürk Devleti çok parlak bir dönem yaşadı. Doğuda Kore'den batıda Karadeniz'e kadar uzanan sahada yaşayan Töles ve kuzeyde Kırgızlar gibi Türk boyları ile yabancı kavimler bu devlete bağlandı. 557'de Akhun Devleti'ni yıkarak Batı Türkistan'ı tamamen ele geçirdiler ve tarihî İpek yoluna hâkim oldular. Batıdaki fetihler, Mukan'ın amcası İstemi Yabgu kumandasındaki ordular tarafından gerçekleştiriliyordu. Bu arada Kuzey Çin'de bulunan Chou ve Ch'iler üzerinde ağır baskı kuruldu; Mukan Kağan her iki devletten faydalandı. Ülkenin batısını Tanrıdağları'nın kuzeyindeki Aktağ'da oturan İstemi Yabgu idare ediyordu. İstemi Yabgu, Sâsânîler'le arası açılınca Bizans İmparatorluğu ile temasa geçti ve 567 yılında İstanbul'a bir elçi heyeti yolladı. Bu heyet tarihte Orta Asya'dan İstanbul'a gönderilen ilk elçilik heyetidir. Buna karşılık Bizanslılar da İstemi Yabgu'nun merkezine elçi yolladılar. Göktürk-Bizans ittifakı Sâsânî İmparatorluğu'nu zor durumda bıraktı ve daha sonra İslâm kuvvetlerinin İran'ı fethetmesini kolaylaştırdı. Tibet'in doğusundaki T'u-yü-hun kavmi Göktürk ordularına boyun eğmişti. Mukan Kağan'ın 572'de ölümü üzerine kardeşi Taspar

kağan oldu. Çok gelişmiş bir devletin başına geçen Taspar devleti yeniden teşkilâtlandırdı; küçük kağanlıklar ihdas ederek devletin çeşitli yerlerini oğullarına ve yeğenlerine verdi; kendisi büyük kağan oldu. Taspar Kağan da Çin devletlerine karşı baskı politikasını sürdürdü. Ancak büyük bir hata yaparak Budizm'e meyletti ve başşehir Ötüken'de bir Buda mâbedi inşa ettirdi. 581'de hastalandığı zaman bir hata daha yaptı; Türk geleneğine uymayan veraset şekliyle Göktürk tahtına ağabeyi Mukan'ın, annesi Türk olmayan oğlu Ta-lo-pien'i aday gösterdi. Aynı yıl ölünce halk Ta-lo-pien'i kağan olarak kabul etmedi. Devlet meclisinde yapılan müzakereler neticesinde Kara Kağan'ın oğlu Işbara tahta geçti. Bu hükümdarlık tartışmaları sırasında I. Göktürk Devleti sarsıldı ve devletin ileri gelenleri arasında derin ayrılıklar ortaya çıktı. Batı tarafını babası İstemi Han'dan sonra idare etmeye başlayan Tardu anlaşmazlıklardan faydalandı. Çinliler'in kurt başlı sancak gönderip tahrik etmeleri sonucu 582'de Batı Göktürk Devleti'nin bağımsızlığını ilân etti.

Doğu Göktürk Devleti. I. Göktürk Devleti ikiye ayrıldıktan sonra Işbara, Doğu Göktürk Devleti'ni yönetmeye devam etti. Çin entrikalarının ardı arkası kesilmediğinden iç savaş çıktı. Zor durumda kalan Işbara, Çin'den yardım alabilmek için 585 yılında Suei hânedanının siyasî üstünlüğünü kabul etti. 587'de ölümünün ardından kağan olan kardeşi Baga ertesi yıl bir savaş esnasında okla vurularak öldü. Işbara'nın oğlu Tou-lan tahta çıktı. 593 yılından itibaren Suei (Sui) üstünlüğünü tanımayarak karşı hücuma geçen Tou-lan Kağan'ı Çinliler yine bir başka Göktürk prensi Ch'i-min'i kullanmak suretiyle

zayıflattılar. Ayrıca Töles boyları isyana teşvik edildi, çıkan isyanlar neticesi 601 yılında Tou-lan öldürüldü. Bir süre Batı Göktürk Kağanı Tardu, Doğu Göktürk Devleti'ni de yönetti. Ancak Çinliler onu hayvanlarını ve askerlerini zehirlemek suretiyle güç durumda bıraktılar. Yine Töles boylarının isyanı neticesinde Tardu ülkesinde kontrolü tamamen kaybetti ve T'u-yü-hunlar'a sığınmak zorunda kaldı (603). Aynı yıl Ch'i-min, Çinliler'in desteğiyle Doğu Göktürk tahtına geçti. Fakat başşehri güneyde Çin sınırına yakın bir noktada idi. 609 yılına kadar Suei hânedanına bağlı olarak hükümdarlık yaptı. Ölümünden sonra oğlu Shih-pi tahta geçti ve başarılı bir kağanlık dönemi geçirdi. 619 yılına kadar önce devletin itibarını kurtardı. Devleti çok kuvvetlendirdiği gibi 615'te Çin imparatorunu Yen-

men Kalesi'nde kuşattı. Ardından Çin tarihinin en parlak devleti sayılan T'ang İmparatorluğu'nun kuruluşuna yardım etti. Babasının aksine Çin'e hükmedercesine bir siyaset uyguluyordu. 619'da ölümü üzerine yerine geçen kardeşleri Ch'u-lo (619-621) ve İl (Hsieh-li) (621-630) devirlerinde devlet gücünü daha da arttırdı. Fakat 625'ten sonra tekrar başlayan Çin entrikaları, 627 yaz mevsiminde yağan kar neticesinde çıkan kıtlık ve törenin Türk asıllı olmayan vezirler tarafından bozulması devletin yıkılmasını hazırladı; 630'da Doğu Göktürk Devleti Çinliler tarafından ortadan kaldırıldı.

Batı Göktürk Devleti. Tardu 582'de doğudaki büyük kağanlıktan ayrılıp kendi başına hüküm sürmeye başladı. Onun idaresinde Kuzey Afganistan'la İran'ın kuzeydoğusu hâkimiyet altına alındı. Daha sonra İran'daki taht mücadelelerine karışan Tardu bu ülkenin içlerine gönderdiği ordular sayesinde zaferler kazandı. 598 yılından sonra Doğu Göktürk Devleti'ne ve Çin'e yöneldi. Tardu, özellikle Çin hesabına casusluk yapan T'u-li (daha sonra Ch'i-min) isyanının bastırılmasında Doğu Göktürk Kağanı Tou-lan'a yardım etti ve 603 yılına kadar kağanlığını devam ettirdi. Yerine torunu Ch'u-lo geçtiyse de milletine karşı sert tutumu yüzünden boylar isyan edince 612'de Çin'e sığındı. Orada Çinliler adına Koreliler'in isyanını bastırdı. Fakat onun Çinliler'in hesabına kazandığı başarılar Doğu Göktürk Kağanı Shih-pi'nin nefretine yol açtı. Sonuçta Çinliler'in ihanetine uğrayarak Shih-pi Kağan'a teslim edilip öldürüldü. Ch'u-lo Kağan 611 yılında Çin'e gidince Tardu'nun diğer torunlarından She-kuei kağan oldu. Yeni kağan önce dağınık Türk boylarını bir araya getirdi. Batı Göktürk Devleti'nin hem siyasî sınırlarını hem askerî gücünü dedesi Tardu zamanındaki seviyesine çıkardı. She-kuei'in ölümünün ardından yerine küçük kardeşi T'ung Yabgu geçti. Kaynakların özellikle çok zeki, cesur, taktikçi bir şahsiyet olarak tanımladığı bu kağan ülkedeki bütün boyları devlete itaat ettirdi. Hindistan'ın Keşmir bölgesini idaresi altına aldı. İpek yolu üzerindeki bütün Soğd şehirleri onun hâkimiyetine girdi. 623'te Batı Göktürkleri'nin bir savaşta Sâsânîler'i yenmesi İslâm dünyasında önemli etkiler bıraktı. 630 yılına doğru ülkedeki huzursuzluklar artmaya başladı. Aynı yıl amcası Bagatur, T'ung Yabgu'yu öldürdü ve yerine geçmek istedi. Fakat devlet bu sırada büyük bir karışıklığa sürüklendi. Neticede Batı Göktürk Devleti de Çin'e bağlı birçok beyliğe ayrıldı.

Göktürkler'in Fetret Devri. Her iki Göktürk Devleti 630'da Çin esaretine girmiş bulunuyordu. Bu durum Türk milletine çok ağır gelmiş ve VIII. yüzyılda yazılan Orhon yazıtlarında acı bir şekilde vurgulanmıştır. Yazıtlara göre Türkler, Çin'in entrikaları, Türk hükümdarlarının başarısız yönetimi ve Türk milletinin hükümdarlarına itaatsizliği yüzünden Çin'in esaretine girmiştir. Çinliler, 630 yılından sonra bir kısım Göktürk halkını kuzey eyaletlerine yerleştirmek suretiyle idare etmeye çalıştılar. Göktürk ülkesini beyliklere parçalayıp ellerinde tutuyorlardı. Çin hâkimiyetine karşı birçok Türk beyi isyan etti. 648'de Ch'e-pi baş kaldırarak bağımsızlığını kazandı. Ancak Çinliler ona karşı diğer Türk boylarını ayaklandırdılar ve çeşitli hilelerle onu etkisiz hale getirdiler. 650 yılından sonra Çinliler Orta Asya'yı ellerinde tutmak için yeni bir yol denediler. Göktürk ülkesinde çeşitli askerî valilikler kurularak Çinli askerî valiler tarafından yönetilmeye başlandı. Buna rağmen Göktürkler arasındaki istiklâl ateşi gün geçtikçe artıyordu. 670'li yıllarda Türkler kuvvetlenmeye başladı. Ordos'ta isyan eden Türk Prensi Ni-shih-fu yenilerek Çin başşehrine götürüldü ve orada idam edildi (679). Yine Göktürk soyundan A-shih-na Fu-nien elli üç arkadaşı ile birlikte 681'de katledildi. Bu arada Göktürk hânedanından Kutluğ bağımsızlık savaşına girişti ve başarılı oldu (682).

II. Göktürk Devleti. Kutluğ, yardımcısı Tonyukuk ile birlikte Çinliler'e ardarda darbeler indirdi; hem kendi gücünü arttırdı hem diğer Türk boylarını onların elinden kurtardı. 682'de Ötüken'de Oğuzlar yenilip devlete bağlanınca Kutluğ, İlteriş unvanıyla Kağan ilân edilerek II. Göktürk Devleti resmen kurulmuş oldu. Pekin'den Kansu'ya kadar uzanan bütün Kuzey Çin bölgelerine Türk akınları başladı. 682-687 yıllarında buralara toplam kırk altı sefer düzenlendi. 692'de ölen İlteriş Kağan'ın yerine, oğulları Bilge ve Kültigin küçük olduğundan kardeşi Kapgan geçti. Kapgan tahtta kaldığı yirmi dört yıl boyunca politikasını sürekli Çin'i baskı altında tutmak, Çin'de dağınık halde yaşayan esir Türkler'i kurtarmak, Orta Asya'da yaşayan Türkler'i Göktürk Devleti'ne bağlamak şeklinde üç temel üzerine oturttu. 695 yılına kadar doğudaki Kitanlar'ı ve Çin'i baskı altına almayı başardı. 696-697'de Kırgızlar'ı devlete itaat ettirdi, ardından Türgişler'e yöneldi. Bu arada Göktürkler'in isteklerini yerine getirmeyen Çin'e karşı büyük bir sefer düzenlendi. Türk orduları Şantung ovasına ve Yeşil nehre (Yang-ts'e) kadar uzandı. Bu yılın sonuna doğru ülkenin batı tarafındaki Türgişler tamamen Göktürk birliğine katıldı. Ardından Batı

Türkistan’a yönelen Kapgan ve beraberindeki Tonyukuk, Bilge ve Kültigin gibi kumandanlar idaresinde Türk ordusu 701’de Demirkapı’ya (Temir Kapıg) ulaştı. Ertesi yıl Tangutlar’a ve bazı Soğd kolonilerine boyun eğdirildi. 709 yılına kadar uzak bölgelerdeki Basmıllar, Çikler, Azlar itaat altına alındı. Ancak daha sonra Kapgan Kağan’ın anlaşılmaz sert tutumu yüzünden devlete bağlı boyların çoğu ayaklanmaya başladı. İsyan eden Kırgızlar 710’da yeniden devlete bağlandıysa da birçok Türk boyu gidip Çin’e sığındı. Bayırku boyunun isyanının bastırılmasının ardından Kapgan Kağan, Ötüken’e geri dönerken yanına fazla asker almamıştı. Söğüt ormanından geçerken Bayırkular’ın saldırısına uğradı ve öldürüldü. Kesik başı orada bulunan bir Çinli casus tarafından Çin başşehrine götürüldü (716). Onun yerine geçen oğlu İnel başarısız kağanlığı yüzünden tahttan indirildi. Yerine İlteriş’in oğlu Bilge kağan oldu. Bilge Kağan ilk iş olarak boyların isyanını bastırdı. Çok uzun mücadelelerden sonra devletin birliği yeniden sağlandı. Bilge Kağan, Çinliler’le iyi geçinmeye çalıştı ve iki ülke arasında dostluk kuruldu. Bilge’nin Çinliler’in etkisinde kalarak Budistleşme ve şehirleşme teklifi devlet meclisi tarafından reddedildi (723). Tonyukuk yazıtında Göktürk Devleti’nin yeniden kuruluşu ve bağımsızlık için çekilen sıkıntılar, verilen mücadelelerden bahsedilir (bk. ORHON YAZITLARI). Bilge Kağan’dan sonra başa geçen kağanlar yetersiz kaldığından devlet kısa zamanda zaafa uğradı. 742’de isyan eden Basmıl ve Uygurlar,

Göktürkler’i bozguna uğrattılar; 745 yılında tamamen yıkıldılar. Artakalanların bir kısmı Çin’in kuzeyinde 941 yılına kadar varlığını sürdürdü.

Uygur Hakanlığı. Uygurlar, Töles boyları arasında bir kabile olarak görünmektedir. Bunlardan ilk defa Töles boylarının 603 yılından sonra Göktürkler’e karşı isyanı münasebetiyle bahsedilir. Uygurlar, 627-646 yılları arasında bağımsızlığını koruyan Sir Tarduş siyasî birliğinin içinde yer aldılar ve 648’de Çin’e bağlandılar. 682’de II. Göktürk Devleti kurulunca Dokuz Oğuzlar’la birlikte bu devlete tâbi oldular. Dokuz Oğuzlar’a Uygurlar da katılıp On Uygur adıyla anılmaya başladılar. 740 yılından sonra II. Göktürk Devleti iç karışıklığa sürüklenince Uygurlar, Basmıllar ve Karluklar’la ittifak yaparak onlara karşı ayaklandılar ve mağlûp ettikleri Göktürkler’i yenerek Basmıl Kağanlığı’nı kurdular. Basmıl

Kağanlığı fazla yaşamadı. Uygurlar 744'te Basmıllar'ı bozguna uğratıp Ötüken Büyük Uygur Kağanlığı'nı kurdular; ardından Orhon-Selenge merkez olmak üzere Moğolistan coğrafyasını hâkimiyetlerine aldılar. Bu esnada Uygurlar dokuz kabileden oluşuyordu. Moyen-çor zamanında Uygurlar güçlerinin zirvesine ulaştılar. Şine-usu yazıtına göre batıda Altay dağlarının güneybatı eteklerinde yaşayan Karluklar ile Çu ve Talas nehirleri bölgelerindeki Türgişler üzerine yapılan seferlerle Uygur Devleti'nin sınırları Siriderya nehri kıyılarına kadar uzandı. Çik boyu da Uygurlar'a bağlandı. Merkezde Selenge nehri kıvrımında oturan Sekiz Oğuz ve Dokuz Tatarlar tamamıyla itaat altına alındı. Moyen-çor Kağan tahta çıktığı zaman isyanlar yüzünden zor durumda kalan Çin'deki T'ang hânedanına yardımda bulundu (758). Bögü Kağan 764'te Maniheizm'i kabul etti. Alp Ulug Bilge Kağan zamanında Karluklar'ın isyanı bastırıldı, Tibetliler Doğu Türkistan'dan uzaklaştırıldı ve Kırgızlar tamamen devlete bağlandı. Alp Ulug, Turfan'a ve Doğu Türkistan şehirlerine büyük önem verdi. 821'de Kün Tengride Ülüg Bulmış Alp Küçlüg Bilge kağan oldu. Bu yıl entrikalar ve suikastlar yüzünden Uygur tarihinin önemli bir dönüm noktasıdır. Özellikle kağanın evlendiği Çinli prensesin faaliyetleri sebebiyle iç huzur sağlanamadı. 824'te kağanın ölümü üzerine yerine kardeşi Ho-sa (Hazar Tegin) ve onun yerine 832'de Hu Tegin başa geçti. 839'da bazı devlet adamları tahtı gasbetmek istediler. Bunu farkeden Hu Tegin onları öldürttü. Bu sırada seferde olan Kürebir buna çok öfkelenerek ayaklandı ve Hu Tegin öldürüldü; Ho-sa Tegin kağan ilân edildi. Hu Tegin'in ölümüne üzülen ve Kürebir'e kızan Uygur kumandanı Külüg Baga, Kırgızlar'la anlaşıp 100.000 süvarinin başında merkeze hücum etti. Ho-sa Tegin'i ve Kürebir'i öldürdü. Kağanlık otağı yakıldı ve Uygur Devleti sona erdi (840).

Kan-chou Uygur Devleti (Sarı Uygurlar). Yıkılan Uygur Devleti'nin halkı ve idarecileri etrafa dağılarak küçük şehir devletleri kurdular ve İpek yolu ticaretinde etkili oldular. Bunlardan biri Sarı Uygurlar adıyla da bilinen Kan-chou Uygurları olup T'ang hânedanıyla iyi ilişkiler tesis ettiler. Çin imparator kızları ile Uygur kağanları arasındaki evliliklerle akrabalık bağları kuruldu. Sarı Uygurlar siyasî yönden 940'tan sonra Hıtaylar'ın (Kitan, Liao), 1028'den sonra Tangutlar'ın, 1226'dan sonra Moğollar'ın nüfuz sahası içinde kaldılar. Bugün halen Kuzeybatı Çin'de yaşayan Uygurlar onların soyundan gelmektedir.

Turfan Uygur Devleti. 840’ta çevreye dağılan Uygur boylarından bir kısmı batıya giderek Beşbalık, Turfan, Hoço, Kâşgar taraflarında yerleşti. Bunlar son Uygur kağanının yeğeni Mengli’yi kağan seçti. Tibet’ten endişe duyan Çin yeni Uygur Devleti’ni tanıdı. Devletin kışlık merkezi Kao-ch’ang (Koço), yazlık merkezi Beşbalık idi. Kaynaklarda önemli şehirlerinin isimlerine göre geçen bu Uygurlar bazan da hükümdar adlarına göre Arslan Han Uygurları veya İdikut Uygurları ismiyle kaydedilmiştir. Turfan Uygur Devleti ticaret yolları üzerinde bulunduğundan ekonomik bakımdan gelişti. 911’de bağımsız hale gelen Uygur Devleti güneyde Tibet, Batı Türkistan’da Karluk bölgesiyle sınırlıydı. 1209’da Cengiz Han’a bağlanıp 1368 yılına kadar Çağataylılar idaresinde varlıklarını sürdürdüler. Günümüzde Doğu Türkistan Uygur Özerk Bölgesi içinde yaşamaktadırlar. Bu Uygur topluluğu yerleşik medeniyet unsurları bakımından çok değerli eserler vermiştir.

Kırgızlar. İslâm öncesi dönemde Yenisey nehrinin kaynaklarının doğduğu yörede yaşıyorlardı. Onların Çin ve İslâm dünyasından çok uzakta olmaları yüzünden haklarında yeterli bilgi bulunmamaktadır. Asya Hunları’na milâttan önce 199 yılından evvel bağlanan Kırgızlar’ın Çin kaynaklarında isimleri Ke-K’un ki-ku, Kien-Kun, Gen-gün, Gegun şeklinde kaydedilmiştir. Milâttan önce 48’de bir defa daha Hunlar’a tâbi olmak zorunda kaldılar ve milâttan sonra 558’de Göktürk Devleti’ne bağlandılar. 648’de Göktürkler’in zor durumda kalmasından faydalanıp Çin ile siyasî münasebet kurdular. Kırgızlar ancak 840 yılında Büyük Uygur Devleti yıkılınca bağımsızlıklarını kazanabildiler. 920’de doğudan gelen Karahıtaylar onların devletini ortadan kaldırdı ve Ötüken’den eski yurtlarına, Altay dağlarının kuzeyi ile Sayan dağlarının kuzeybatısına sürüldüler. Daha sonra kurulan Moğol İmparatorluğu’na katılarak onların ordusunda yer aldılar.

Türgişler. 630’da Batı Göktürk ülkesinde Kağan T’ung Yabgu’nun öldürülmesi üzerine ülke iç karışıklığa sürüklenmişti. Başı boş kalan çeşitli boylar 635’te kendi aralarında teşkilâtlanarak Türgişler’i meydana getirdiler. Buna rağmen başlarında daima Batı Göktürk hânedanına mensup beyler bulunuyordu. 634’te Batı Göktürk hânedanından Işbara ülkesini on boya bölmüş, her boya birer ok verilmiş, bundan sonra unvanları On Şad ve On Ok şeklinde söylenmeye başlanmıştır. Boylar arasında dördüncü boy olarak tarihte ilk defa 651’de Türgiş adı geçmektedir. VII. yüzyılın

ortalarında onları Ho-lo-shih çor adlı başbuğ yönetiyordu. 656'dan sonra bir kısmı Isık Göl taraflarına göç etti. Çin hâkimiyeti altında iken zaman zaman ayaklandılar. Nihayet II. Göktürk Devleti'ne bağlandılar. 720 dolaylarında Emevîler'le Mâverâünnehir için mücadele ettiklerinde başlarında Su-lu Kağan vardı. 737'de bir kumandanın suikastı sonucu Su-lu öldürülünce Türgiş Devleti birliğini koruyamadı. Çinliler, 751 yılında Emevî-Karluk iş birliğine karşı meşhur Talas Savaşı'nı kaybedince bölgeden çekilmek zorunda kaldılar. Uygur Devleti'nin baskısına mâruz kalan Türgişler (735-756) kendi içlerinde Sarı Türgişler ve Kara Türgişler olmak üzere ikiye ayrıldılar. Bunlar kendi kağanlarını tahta geçirip karşılıklı savaştılar. 766'da Karluklar batıya doğru hareket ederek Suei-ye (Tokmak) civarını ele geçirdiler. Neticede Türgişler, Seyhun boylarına doğru göç ettiler. Bir kısmı Tanrıdağları'nın güneyindeki Karaşar civarına gitti.

Tarih sahnesinde ilk defa 627 yılında görülen Karluklar, Orta Asya tarihinde önemli rol oynamıştır (bk. KARLUKLAR). Göktürk Devleti'nin 630'da merkezî hâkimiyetinin çökmesiyle birlikte ön plana çıkan Oğuzlar da tarihte önemli rol oynamış bir Türk boyudur (bk. OĞUZLAR).

Doğu Avrupa'daki Devletler ve Boylar. Avrupa Hunları. Asya'daki Büyük Hun İmparatorluğu'nun zayıflamasının ardından Batı ve Kuzey Kazakistan bozkırlarında bir Türk nüfusu yığılması meydana geldi. Buradaki Cim, Emba ve Yayık ırmakları civarı

iki asırdan fazla Hun boylarına yurtluk yaparken kalabalık yüzünden otlakları yetersiz hale geldi. İdil (İtil) nehrinin doğusundaki bazı Hun grupları bu nehri geçerek 330-350 yıllarında Kafkaslar'ın kuzeyinde Kuban ve Terek nehirleri arasındaki bozkırları istilâ ettiler. 370'li yıllarda İdil boyundaki Hunlar'ın başında Balamir vardı. 374-375'te onun önderliğinde Hun kitleleri İdil nehrini aşarak batıya doğru ilerlemeye başladılar. Önce Alanlar yerlerinden batıya doğru sürüldü. Arkasından Ostrogotlar ağır bir yenilgiye uğratıldı. Bunlar batıya kaçınca meşhur kavimler göçü başladı. Birçok kavim yer değiştirdi ve Avrupa'da yeni bir etnik durum ortaya çıktı. 378'de Edirne civarında yapılan savaşta Vizigotlar'la Hunlar, Bizans'ı yenip imparatorları Valens'i öldürdüler. Avrupa âleminin Hunlar'ın savaş tekniği karşısında başarısız kalması ve onların çok üstün askerî usulleri kıtayı baştan başa dehşete düşürdü. Bu arada Basık ve Kursık liderliğinde

Hunlar'dan bir grup 395-396 yıllarında Anadolu'ya akın yaptılar. Kafkaslar'dan Doğu Anadolu'ya girerek Erzurum, Malatya ve Çukurova'ya kadar ilerlediler. Antakya ile Urfa'yı kuşatıp Suriye'ye girdiler. Kudüs'e kadar uzanarak geri göndüler. Hunlar'ın merkezi 400 yılı civarında İdil'den Orta Avrupa'ya nakledildi. Hunlar, Tuna'ya ulaşınca kavimler göçünün ikincisi başladı. Rua liderliğindeki Hunlar, Orta Tuna ve Tissa havzalarını hâkimiyetleri altına aldılar. Çeşitli Germen ve Slav kavimleri Hunlar'a itaat etti. V. yüzyılın ortalarına doğru Orta Avrupa'dan Hazar denizinin doğusuna kadar uzanan bir Hun Devleti ortaya çıktı. Rua 433'te ölünce Hunlar'ın başına Muncuk'un oğulları Attila ve Bleda geçti. İki kardeşin idaresi on bir yıl kadar sürdü. Bu dönemde Balkanlar'da Bizanslılar'a ait bazı kaleler Hunlar'ın eline geçti. Attila, Akatir ve Ak Ogur (Şarogur) isyanlarını bastırdı. 445 yılında Bleda ölünce Attila tek hâkim oldu. Devleti daha da genişleten Attila'ya doğuda Aral gölünden batıda Ren nehrine kadar otuzdan fazla kavim bağlanmıştı. 447'de çıktığı büyük Balkan seferinde Attila, bozguna uğrattığı İmparator Theodosius'la 6000 libre altın savaş tazminatı ve 2100 libre yıllık vergi karşılığında barış yaptı. Bu savaşta Hun ordusu iki koldan ilerleyerek Sofya, Filibe, Preslav, Lüleburgaz ve Büyükçekmece'ye kadar ulaştı. Seferden bir yıl sonra Bizans'ın kendisine hazırladığı suikasttan kurtulan Attila bu devleti kontrol altına aldığından yönünü batıya çevirdi. Yıllar önce kendisine gönderilen Honoria'nın nişan yüzüğünü bahane ederek Batı Roma İmparatorluğu'nun yarısını veya devletin idaresine katılma hakkını istedi. Bunun reddedilmesi üzerine sefere hazırlanan Attila, Batı Roma kumandanı Aetius ile Galya'da Campus Mauriacus denilen yerde karşılaştı (Haziran 451). Yirmi dört saat süren savaşta her iki taraf ağır kayıplar verip geri çekildi. Attila maksadına ulaştı ve Batı Roma'nın asker kaynağı Galya tahrip edildi. Sayısı 200.000'i bulan Hun ordusunun yarısı Germenler ve Gotlar'dan oluşuyordu. Ertesi yıl ilkbaharda İtalya seferine çıkan Attila, Kuzey İtalya'yı istilâ etti. Dehşete kapılan Roma imparatoru Roma şehrini terketmeye karar verdi; ancak Papa Leon'un gelip kendisine yalvarması, vergi ve Prenses Honoria'nın nişan yüzüğünü teklif etmesi üzerine Attila ordusunu toplayarak İtalya'dan geri döndü. Attila'nın 453'te ölümüyle yerine oğlu İlek geçti. Fakat Avrupa Hun Devleti çözülmeye başlamıştı. Gerek İlek'le kardeşleri arasındaki taht mücadeleleri gerekse Germen kitlelerinin isyanları kısa zamanda devletin dağılmasına yol açtı. İlek, Gepid kralıyla yaptığı savaşta öldürüldü. Diğer oğlu Dengizik 468 yılında Bizanslılar'a yenildi ve esir düştü; İstanbul'a

getirilerek idam edildi. Üçüncü ve küçük oğlu İrnek kendisine bağlı bazı gruplarla Karadeniz'in kuzeyine döndü. Burada yaşayan Ogur Türkleri ile karışıp Bulgarlar'ı meydana getirdiler.

Avarlar. Avarlar'ın aslı milâttan sonra 350'li yıllara kadar gitmektedir. Bu tarihte Uar-Hunlar'ın bir kolu Tohâristan, Tanrıdağları, Kuşan bölgesini, Mâverâünnehir'i ve Soğdiana'yı ele geçirerek Akhun (Eftalit) Devleti'ni kurmuştu. Bu devlet 557 yılına kadar yaşadı. Uar-Hunlar'ın kuzey kolu Göktürkler karşısında tutunamayınca önce Kafkaslar'a, ardından Karadeniz'in kuzeyine, nihayet Orta Avrupa'ya ulaştılar. Bunların Moğolistan'ın doğusunda ortaya çıkan ve büyük bir devlet kuran Juan-juanlar'la ilgisi yoktur. Aslında Apar adı altında bu boy Kültigin yazıtında bir yerde geçmektedir. 572'de Mukan Kağan öldüğünde onun cenazesine katılanlar arasında Avarlar da vardı. Bizans ve Slav kaynaklarında Abar, Avar, Abari gibi isimler verilen boyun 557 yıllarında Sabarlar'ı yenip Bizans sınırı Azak kıyılarına geldiği görülmektedir. Kafkasya'ya geldiklerinde Alanlar'ı kendilerine bağlayan Avarlar, 558'de Bizans'a elçiler göndererek topraklarında yerleşmek için bir bölge talep ettiler. Ayrıca Bizans sınırlarını koruma ve karşılığında bir miktar vergi alma teklifinde bulundular. O sırada Balkanlar'da Ogurlar'la uğraşan İmparator Iustinianos teklifi kabul edip onlarla bir anlaşma yaptı. Bunun üzerine Avarlar, Karadeniz kıyısında ve Kafkasya'daki Sabarlar, On Ogurlar ile bir Slav kabilesi olan Andlar'ı mağlûp ederek sınırlarını Aşağı Tuna'ya kadar genişlettiler. Volga ile Tuna arasındaki Türk boyları da Avarlar'ın hâkimiyetini tanımıştı. Karpatlar'a kadar ilerleyen Avarlar, Tuna'nın batısındaki Longobardlar'la anlaşıp Doğu Macaristan'da Gepidler'i itaat altına aldılar. 568'den itibaren Longobardlar'ın Kuzey İtalya'ya göçmesiyle Macaristan toprakları Avarlar'a kaldı. Böylece Avarlar imparatorluklarını Orta Avrupa'da iyice güçlendirmiş oldular. Batıda Franklar'ı yendikten sonra güneyde bugünkü Belgrad ve Eszek gibi Bizans'ın önemli sınır şehir kalelerini ele geçirdiler. Avarlar'ın en güçlü dönemi Bayan Kağan zamanıdır. Bayan, devlet merkezini Tuna ile Tisa nehirleri arasında stratejik bakımdan önemli mevkiye naklederken sınırları Dinyeper'den Elbe'ye, Adriyatik'ten Kuzey denizi sahillerine kadar genişletti. 565 yılında Bizans'ta çıkan karışıklıklardan faydalanan Avarlar onlardan büyük paralar aldıkları gibi Karadeniz kıyısındaki kaleleri kuşatıp bölgeden topladıkları esirleri Batı Roma İmparatorluğu'nun boş arazilerine yerleştirdiler. Trakya

ve Makedonya'daki Avarlar, Selânik kapılarına dayanıp şehri kuşattıklarında İran savaşlarından dönen Bizans orduları karşı hücuma geçince geri çekildiler. Tisa nehrine kadar takip edilen Avarlar'ın imdadına Bizans ordusunda patlak veren Fokas isyanı yetişti (602). Avarlar, Bizans'a karşı Longobardlar'la birlikte hareket ettiler ve 616'dan sonra İtalya'ya akınlar yaptılar. Ayrıca Slav ve Bulgarlar'dan oluşan kuvvetlerle Dalmaçya, Orta Yunanistan ve Peloponnes'e kadar girdiler; Bizans İmparatoru Herakleios büyük paralar karşılığında barış yaparak Selânik'i kurtardı (619). 626 yılında Sâsânîler'le ortaklaşa gerçekleştirilen İstanbul kuşatmasında Bizans çok zor anlar yaşadı. Herakleios, Hazarlar'dan yardım istemek için Doğu Karadeniz bölgesinde iken İran ordusu Anadolu'dan geçip Boğaziçi'ne kadar ulaştı. Diğer taraftan Bulgar ve Slav birlikleriyle takviye edilen Avar ordusu Balkanlar ve Trakya'dan geçip Bizans surları önüne geldi. İki ateş arasında kalan Bizans çaresizlik ve ümitsizlik içinde iken Avarlar'ın emrindeki Slavlar, Bizans'ın kışkırtmasıyla onlara karşı isyan etti. Donanmanın bulunmayışı sebebiyle muhasaradan bir netice alınamadan geri dönüldü. Tehlikeyi atlatan

Bizans'ta o gün bayram ilân edildi ve yüzyıllarca kurtuluş günü olarak kutlandı. Bu durum Avarlar'ın nüfuz kaybetmesine yol açtı. Nitekim Alpler ile Dalmaçya'daki Slavlar'ın ve 630'da güvenilir müttefikleri Bulgarlar'ın isyanları Avarlar'ı zor durumda bıraktı. Bunlara Avar kağanının zamansız ölümü eklenince durum iyice karıştı. Bulgarlar kağanlık makamı üzerinde hak iddia ettiklerinde isyan bastırıldı; fakat On Ogur Bulgarları bağımsızlıklarını ilân ederek Dinyester ırmağının doğu kısımlarını ele geçirdiler. Tuna Sava bölgesiyle kuzey kısımları Slavlar'da kalınca Orta Macaristan topraklarına sıkışıp kalan Avarlar her geçen gün biraz daha zayıfladılar. 791 yılından itibaren yaklaşık on beş yıl Frank İmparatoru Büyük Charles'ın din savaşlarına direnen devlet 805'te parçalanarak dağıldı. Avarlar kısa zamanda Hıristiyanlaşıp dillerini kaybederek kalabalık kitleler içerisinde eridi.

Sabarlar. Batı Sibirya ile Kafkaslar'ın kuzey bölgeleri arasında önemli rol oynayan Sabarlar, Bizans tarihlerinde Sabar, Sabir, Savir; Ermeni, Süryânî ve İslâm kaynaklarında Savir, Sabir, Sibir diye geçmektedir. Filologlar Sabar kelimesini "sab-ar" şeklinde açıklamıştır; "sapan, yol değiştiren, serbest olan" anlamına gelmektedir. Sabarlar'a ait bilinen kişi adlarının

tamamı Türkçe'dir (Balak, İliger, Boarık gibi). V. yüzyıl Bizans tarihçisi Priskos'un verdiği bilgiye göre isimleri ilk defa Batı Sibirya'ya göç eden kavimler arasında geçmektedir. Buna göre güneydoğudan gelen Avarlar karşısında tutunamayan Sabarlar batıya yönelmiş ve Altaylar ile Ural arasındaki düzlüklerde yaşayan Ogurlar'ı yurtlarından çıkarıp Tobol-İşim ırmakları çevresine yerleşmiştir. VI. yüzyıl başlarında Bulgar gruplarını kendilerine bağlayarak İdil-Don nehirleri arasında ve Kuban nehrine uzanan sahaya yayıldılar. Böylece Bizans ve Sâsânî imparatorluklarına komşu oldular. Bu sırada Bizans ile savaşan Sâsânîler'in tarafında yer alan Sabarlar, Bizanslılar'ı meşhur hakanları Balak'ın idaresinde mağlûp ederek Ermenistan bölgesine akınlar düzenlediler. Anadolu'ya girip Kayseri, Ankara, Konya yöresine kadar ilerlediler. Sonraki yıllarda çıkarlarına göre Bizans'ın ya da İran'ın yanında yer aldılar. 557'de Avarlar'ın çok sert hücumuna mâruz kalan Sabarlar dağıldılar. Hâkim oldukları bölge Göktürkler'in batı koluna bağlandı. Güney Kafkasya'daki yurtları da Bizanslılar'ın kontrolüne girdi (576). Bölgede dağınık halde yaşayan Sabarlar VII. yüzyılda Hazar Devleti'nin kuruluşunda yer aldılar. Hazar toplulukları arasında önemli bir yer tutan Belencer ve Semender boyu Sabarlar'a dayanmaktadır. Hazarlar VII-XI. yüzyıllar arasında Karadeniz ile Kafkas dağlarının kuzeyinde ve İdil (Volga) nehirleri dolaylarında hüküm sürdüler (bk. HAZARLAR).

Büyük Bulgar Devleti. Ogurlar'ın Karadeniz'in kuzeyinde Hun kalıntılarıyla karıştıktan sonra kurdukları devlete Büyük Bulgarya (Magna Bulgaria) denildi. Kurucusu Kurt'tur (Kobrat, Kobratos, Kuvratos). Doulo sülâlesine mensup olup Asya Hunları'nın T'u-ko hânedan ailesine bağlanmaktadır. 630 yılında Orta Asya'da Göktürkler'in fetret devrine girmesiyle Hazarlar gibi Bulgarlar da Büyük Bulgar Devleti'nin bağımsızlığını ilân ettiler. İmparator Herakleios zamanında Bizans ile sıkı münasebetler kurdular; ancak devlet uzun yaşamadı ve kurucusunun 665'te ölümünün ardından şehzadeler arasındaki mücadeleden faydalanan Hazar Hakanlığı'nın baskısı sonucu parçalandı. Otuz Ogurlar'ın çoğunluğunu oluşturduğu grup kuzeye çekilerek İdil Bulgarları Devleti'ni tesis etti. Kurt'un oğlu Bat-Bayan, On Ogur Bulgarları'nın ve Macarlar'ın başında Hazarlar'a tâbi olarak Kafkasya'daki yurtta kaldı. Bulgar kitleleriyle Tuna'ya yönelen diğer oğul Asparuh (Espereh), Balkanlar'a geçip (668) Tuna Bulgar Devleti'ni kurdu (679). İdil Bulgar Devleti, İdil-Çolman

(Kama) sahasında XV. yüzyıla kadar yaşadı. Devletin merkezi Bulgar şehridir. İslâmiyet'i resmî din olarak kabul eden ilk Türk devleti İdil Bulgar Hakanlığı'dır (bk. İDİL BULGAR HANLIĞI).

Tuna Bulgar Devleti. Asparuh'un Bizans'ın direnmesine rağmen Dobruca'nın güney bölgesinde kurduğu Tuna Bulgar Devleti, Bizans yanında Avarlar'ın hücumlarına da karşı koydu. 681'den itibaren Tuna Bulgar Devleti'nin sahası Besarabya ile Dobruca'dan başka Kuzey Bulgaristan'a, doğuda Karadeniz'e, güneyde Balkanlar'ın geçitlerine ve batıda İsker nehrine kadar uzanıyordu. Tuna Bulgar Devleti 688'den itibaren uzun yıllar Bizans'la mücadele etmek zorunda kaldı. Kurum Han 814'te İstanbul'u kuşattığı sırada öldü. Yerine geçen oğlu Omurtag Han (814-831) Bizans'la otuz yıllık anlaşma imzaladı. Bu anlaşma Bulgarlar'a güneyde sükûn, Bizans'a da mallarını gümrük ödemek şartı ile kuzeye sevkedebilme imkânı sağlıyordu. Omurtag Han bu arada Franklar'la da mücadele etti. Tuna-Sava-Drava havzasını alıp Maroş nehri vadisindeki, Orta Avrupa'nın Roma devrinden beri terkedilmiş olan en büyük tuzlalarını işletmeye açmak suretiyle devletine büyük servet kaynağı kazandıran Omurtag Han zamanı Tuna Bulgarları'nın en parlak devirlerini teşkil etti. Kurulan şehirler, saraylar, köşkler, su yolları, âbideler, Pliska ve Preslav şehirleriyle Madara kasabası civarında yüksek bir kaya üzerinde Kurum Han'ın 40 m^2'lik yeri kaplayan kitâbeli kabartması o çağlardan günümüze kalan bir hâtıradır. Fakat yerlilere oranla az olan Bulgar Türkleri arasında Slavlaşma başladı. Slavlaşma, Malamir (831-836) ve Presiyan (837-852) dönemlerinde hızla arttı. Boris Han'ın 864'te Ortodoksluğu resmen kabul ederek, o zamana kadar tek Tanrı inancını benimseyen Bulgarlar'ı hıristiyanlaştırması ile tamamlandı. Boris, Mikhail adını aldı. 869-870 İstanbul kiliseler toplantısında Bulgar kilisesinin müstakil piskoposluk olarak Katolik kilisesi temsilcilerince tanınması üzerine Roma'nın Balkan yarımadasındaki iddialarının sona ermesiyle Türk devleti karakterini tamamen kaybedip Slav, Bizans kültür çevresine girdi. O güne kadar kullanılan Türkçe han unvanı da Boris'in halefi Simeon (893-917) tarafından "çar"a çevrildi.

Peçenekler. IX. yüzyılın ilk yarısında Hazar-Uz baskısına dayanamayan Cim ve Yayık boylarındaki Peçenekler, kalabalık kitleler halinde İdil nehrini aşıp 860-880 yıllarında Don-Kuban bölgesine geldiler. Buralarda

yaşayan Macarlar'ı yerlerinden çıkardılar. Peçenekler'in daha önceki tarihleri hakkında fazla bilgi bulunmamaktadır. 889-893 yıllarında Don'dan Dinyeper'in batısına kadar uzanan sahaya hâkim oldular. Peçenekler'in buralarda sekiz boy halinde yaşadığı bilinmektedir. Bu boylar Ertim (Erdem), Yula, Çor, Külbey, Karabay, Tolmaç, Kapan ve Çoban'dır. Adlardan bazıları eski Türk unvanlarıdır (Yula, Çor, Külbey, Kapan = Kargan). Ertim, Çor ve Yula boyları birlikte hareket edildiğinde idareci durumundaydılar, bunlara Kenger (Kangar) denilmekteydi. XII. yüzyıla gelindiğinde boy sayısı on üçe yükseldi. Hazarlar, Uzlar (Oğuzlar), Macarlar ve birtakım Fin kabileleriyle Slavlar, Peçenekler'in komşularıydı. 900'den 1036 yılına kadar on biri büyük çapta olmak üzere birçok seferde bulundular. 968'de Kiev'i kuşattılar ve Knez Svyatoslav'ı mağlûp ederek öldürdüler. 992, 996 ve 1015 yıllarında Ruslar'ın hücumlarına karşılık verdiler. Bu sayede Peçenekler, Ruslar'ın Karadeniz'e inmelerini engellediler. Bu durum Bizans'ın menfaatlerine uygun düşüyordu. 915'te başlayan Peçenek-Bizans dostluğu İstanbul'dan

gönderilen elçiler ve hediyelerle bir müddet devam etti. Peçenekler, Bizans'tan kumaş, baharat, boya, süs eşyası ve mücevherat alıyor, karşılığında bal mumu, tutkal, kıymetli deri satıyordu. Peçenekler'i İdil ötesi yurtlarından çıkaran Uzlar'ın batıya doğru ilerlemesi üzerine Peçenekler'den bir kısmı 942-970 yıllarında Macaristan'a yerleşti. Asıl kitle batıya doğru kaymaya başladı. XI. yüzyılın başlarında Peçenekler, Dinyester boyuna indi. Bu durum onların Don bölgesindeki hâkimiyetlerinin zayıflamasına yol açtı. Bundan istifade eden Ruslar, Peçenekler'e 1036 yılında ağır bir darbe vurdular. Bu tarihten sonra Peçenekler, Tuna boylarına geldiler, Tuna nehri Peçenekler ile Bizans arasında sınır oldu. Arkalarında Uz baskısı şiddetlenince Peçenekler Balkanlar'a doğru kaymaya başladılar. Bazı boylar Bizans ile anlaşarak sınır bekçiliği yapıyorlardı. 1048'den sonra pek çok Peçenek Bizans hizmetine girdi. Bunlar arasından Anadolu'ya gönderilenler de oldu. Anadolu'da Peçenekler'le ilgili birçok yer adı Bizans tarafından yerleştirilen bu Peçenekler'e aittir. Bunlardan bir kısmı 1071 Malazgirt Savaşı'nda Alparslan tarafına geçerek Bizans'ın yenilmesinde rol oynadı. 1050'den itibaren Edirne çevresi, Trakya'nın Marmara'ya kadar olan sahilleri Peçenekler'in hücumuna mâruz kaldı. İzmir Beyi Çaka, İstanbul'u zaptetmek için Peçenek başbuğları ile ittifak yaptı. Ege'de donanması ile

Çaka Bey, Marmara sahillerinde Selçuklular, Edirne'de Peçenekler, İstanbul'u kıskaç içine almak üzere anlaştılar (1091). Çok zor durumda kalan Bizans'ın imdadına Kumanlar (Kıpçaklar) yetişti. 1060 yılından itibaren Peçenekler'e ait Karadeniz'in kuzeyindeki sahayı işgal eden Kumanlar 1080'lere doğru Tuna boylarına kadar ilerleyince Peçenekler'le aralarında büyük bir düşmanlık baş gösterdi. Rus knezleri önceleri bu durumdan yararlandığı gibi Bizanslılar da faydalanmanın yollarını buldular. Meriç nehri kenarında Bizans'a kesin bir darbe indirmeye hazırlanan Peçenekler, Bizans'ın tahrikiyle çok kalabalık Kumanlar'ın saldırısına uğradılar. Lebinium'da yenilip tamamen ezildiler (29 Nisan 1091). Böylece siyasî tarihleri sona eren Peçenekler'den geri kalanlar çeşitli bölgelere dağıldılar. Bir kısmı Macaristan'a gitti ve Peşte çevresiyle Fertö'de yerleştirildi. Bir kısmı Uzlar ve Kumanlar arasına karıştı. Balkanlar'da kalanların çoğu Vardar nehri boyunca yerleşti. Makedonya'daki Meglano-Ulahlar'ı ile Sofya etrafındaki Şop-Bulgarları'nın Peçenek neslinden geldiği söylenmektedir. Anadolu, Sırbistan, Rusya, Macaristan ve Kafkaslar'da bazı yer adları ile halk efsanelerinde Peçenekler'in hâtıraları yaşamaktadır. Orta Macaristan'da ele geçen meşhur Nagy-Szent Miklos hazinesinin altın kapları üzerindeki Göktürk alfabeli yazıların Peçenekler'e ait olduğu anlaşılmıştır. Ayrıca Güney Rusya'da Poltava'da bulunan Perescepine hazinesi de onlara aittir. 150 yıldan fazla Karadeniz'in kuzeyinde yaşayan Peçenekler'den her biri kendi başbuğunun idaresinde boy teşkilâtı çevresinde kaldı ve bir devlet kurulamadı. Fakat savaş ve müdafaa durumlarında ortak hareket edebildiler. XI. yüzyılın ortalarında Turak adında bir başbuğ on bir Peçenek boyunun başına geçtiyse de bütün boyları hâkimiyeti altına alamadı.

Uzlar. Oğuzlar'ın batı kolu Uzlar, Rus yıllıklarında Tork (Türk), Bizans kaynaklarında Uz diye geçmektedir. 860'lı yıllarda Peçenekler'i İdil ötesindeki yurtlarından çıkarıp oraya yerleştiler ve daha sonra batıya doğru ilerlediler. Kiev Knezi Vlademir'in müttefiki olarak 985'te İdil Bulgarları'na karşı yapılan sefere bazı Uz grupları da katıldı. Yalnız bunların Kiev bölgesine göçleri 1036'da Peçenekler'i yenmelerinin ardından gerçekleşti. Doğu Avrupa sahasında kısa bir dönem faaliyet gösteren Uzlar hakkında diğer Türk boylarına göre çok az bilgi bulunmaktadır. Bugün Moldavya'da yaşayan, dil ve kültürlerini büyük ölçüde muhafaza eden Gagauz Türkleri'nin bunların kalıntıları olduğu

tahmin edilmektedir (bk. OĞUZLAR). Batı Göktürkler'e mensup bir Türk kavmi olan Kıpçaklar da (Kumanlar), Peçenekler ve Uzlar gibi Güneydoğu Avrupa bozkırlarında bir devlet kuramadılar (bk. KIPÇAKLAR).

BİBLİYOGRAFYA

Chu-shu Chi-nien (Bambu Kayıtları) (Lei Hsüe-ch'i), Taipei 1977; Shih Chi(Ssu Ma-ch'ien/m.ö. 109-91), Taipei 1979; Han Shu(Pan Ku/111), Taipei 1979; San Kuo Chih(Ch'en Shou/285-297), Taipei 1979; Hou Han Shu(Fan Ye/V. yüzyıl ortası), Taipei 1979; Chin Shu (Fang Ch'iao/636), Taipei 1979; Wei Shu(Wei Shou/636), Taipei 1987; Chou Shu(Ling-hu Te-feng/629), Taipei 1987; Pei Shih 99(Li Te-lin/636), Taipei 1987; Suei Shu(Wei Cheng/636), Taipei 1987; Chiou T'ang Shu(Liou Hsü/945), Taipei 1985; Hsin T'ang Shu(Ou Yang-hsiou/1060), Taipei 1985; T'ung Tien(Tu Yu/805), Shanghai 1935; T'ung Chih(Cheng Ch'iao/1150), Shanghai 1935; Tsu-chih T'ung-chien(Ssu Ma-kuang/1085), Taipei 1987; Ts'u-fu Yüan-kuei (Wang Ch'in-jo ve Yang İ/1005-1013), Taipei 1981; Wen-hsien T'ung-k'ao (Ma Tuan-lin/1254), Shanghai 1935; Dîvânü lugāti't-Türk Tercümesi, bk. İndeks; İbn Fadlân, Seyahatname (trc. Ramazan Şeşen), İstanbul 1975; Mes'ûdî, et-Tenbîh, tür.yer.; a.mlf., Mürûcü'z̠-z̠eheb (Abdülhamîd), I-II, tür.yer.; Ḥudûdü'l-ʿâlem (Minorsky), tür.yer.; İbnül-Esîr, el-Kâmil, bk. İndeks; E. Chavannes, Documents sur les Tou-Kiue (Turcs), occidentaux, St. Pétersbourg 1903, tür.yer.; K. Dietrich, Byzantinische Quellen zur leander und Völkerkunde, Leipzig 1912, II, tür.yer.; O. Franke, Geschichte des chinesischen Reiches, Berlin 1930-36, I-II; Akdes Nimet Kurat, Peçenek Tarihi, İstanbul 1937; a.mlf., IV-XVIII. Yüzyıllarda Karadeniz Kuzeyindeki Türk Kavimleri ve Devletleri, Ankara 1972; a.mlf., "Bulgar", İA, II, 781-796; W. M. McGovern, The Early Empires of Central Asia, North Carolina 1939; O. Lattimore, Inner Asian Frontiers of China, New York 1940; W. Eberhard, Çin'in Şimal Komşuları (trc. Nimet Uluğtuğ), Ankara 1942; a.mlf., "Şato Türklerinin Kültür Tarihine Dair Notlar", TTK Belleten, XI/41 (1947), s. 15-26; F. Altheim, Attila et les Huns, Paris 1952; J. R. Hamilton, Les ouïghours à l'époque des cinq dynasties d'après les documents chinois, Paris 1955; Liu Mau-Tsai, Die chinesischen

Nachrichten zur Geschichte der Ost-Türken (T'u-küe), Wiesbaden 1958, I-II; Gyula Moravcsik, Byzantinoturcica, Budapest 1958; A. Zajaczkowsky, Karaims in Poland, Warszawa 1961; a.mlf., "Hazar Kültürü ve Varisleri" (trc. Çağatay Bedii), TTK Belleten, XXVII/107 (1963), s. 477-483; Attila ve Hunları, İstanbul 1962; Constantinus Porphyrogenitus, De Administrando imperio (trc. R. J. H. Jenkins), London 1962, II, tür.yer.; Bahaeddin Ögel, İslâmiyetten Önce Türk Kültür Tarihi, Ankara 1962; a.mlf., Büyük Hun İmparatorluğu Tarihi, Ankara 1982; a.mlf., "İlk Töles Boyları", TTK Belleten, XII/48 (1948), s. 795-831; a.mlf., "Doğu Göktürkleri Hakkında Vesikalar ve Notlar", a.e., XXI/81 (1957), s. 81-137; İbrahim Kafesoğlu, "Tarihte Türk Adı", Reşid Rahmeti Arat İçin, Ankara 1966, s. 306-319; a.mlf., Türk Millî Kültürü, İstanbul 1987; D. M. Dunlop, The History of the Jewish Khazars, Princeton 1967; C. Mackerras, The Uighur Empire (744-840), Canberra 1968; M. Mori, Historical Studies of the Ancient Turkic Peoples (in Japanese), Tokyo 1967; L. Rasonyi, Tarihte Türklük, Ankara 1971; O. Maenchen-Helfen, The World of the Huns, Berkeley 1973; L. Bazin, Les calendriers turcs anciens et médiévaux, Lille 1974; a.mlf., "Turks", EI² (İng.), X, 687-689; L. Kwanten, Imperial Nomads: A History of Central Asia, 500-1500, Pennsylvania 1979; P. B. Golden, Khazar Studies, Budapest 1980, I-II; a.mlf., "Turks", EI² (İng.), X, 689-693; Th. J. Barfield, The Perilous Frontier, Cambridge 1989, tür.yer.; V. V. Barthold, Moğol İstilâsına Kadar Türkistan (haz. Hakkı Dursun Yıldız), Ankara 1990; a.mlf., "Turks", EI, IV, 900-908; R. Grousset, Bozkır İmparatorluğu (trc. M. Reşat Uzmen), İstanbul 1993; Ahmet Taşağıl, Gök-Türkler, Ankara 2004, I-III; a.mlf., Çin Kaynaklarına Göre Gök-Türkler, Ankara 2004; Şerif Baştav, "Sabir Türkleri", TTK Belleten, V/17-18 (1941), s. 53-99; O. Pritsak, "Die Sogenante Bulgarische Fürstenliste und die Sprache der Protobulgaren", UAJ, XXVI (1954), s. 218, 220; Reşid Rahmeti Arat, "Karluklar", İA, VI, 351-352; a.mlf., "Kıpçak", a.e., VI, 713-716.

Ahmet Taşağıl

Türkler'in İslâmiyet'i Kabulü. Câhiliye devri şairleri Nâbiga ez-Zübyânî, Hasan b. Hanzale ve Şemmâh b. Dırâr'ın şiirlerinde ve darbımesellerde Türkler'den bahsedilmesi, Türkler'le Araplar arasındaki ilişkilerin Câhiliye

dönemine kadar uzandığını göstermektedir. Ayrıca çeşitli Türk kavimlerinin İslâm öncesi dönemde İran ve Arap hâkimiyetindeki topraklara geldiği ve onlar hakkında bilgi edindiği anlaşılmaktadır. Nitekim Hazar Türkleri zaman zaman Derbend'i geçip Hemedan ve Musul'a kadar ilerlemişlerdir. Sâsânî Hükümdarı Enûşirvân (531-579) Bâbülebvâb (Derbend) seddini Hazar akınlarına karşı yaptırmış, Kuzey İran'da yaşayan Ağaçeri, Sûl ve Yazur Türkleri'ni Azerbaycan'a göçe zorlamıştı. Eftalitler (Akhunlar), Halaçlar ve Karluklar'ın bir bölümü Afganistan ve Sîstan (Sicistan) topraklarına yerleşmişti. Sâsânî ordusunda Türkler'in yanı sıra Araplar da vardı. VII. yüzyılda Sâsânîler'le Bizanslılar arasındaki savaşlarda Göktürkler, Hazarlar ve Avar Türkleri önemli rol oynamıştı. Eski Arap şiirinden, halkı korkutmak ve Türkler'den uzaklaştırmak amacıyla çıkarılan şâyialardan Araplar'ın Türkler'i cesur, acımasız ve İslâm dininin geleceği açısından tehlikeli gördükleri anlaşılmaktadır. Bir rivayete göre Türkler Araplar'ın elinden iktidarı alacak, ancak kâfir oldukları için Allah'ın gazabına uğrayıp mahvolacaktır. III. (IX.) yüzyılda Câhiz, Türkler'in İslâm'ın yardımcısı ve halifelerin en yakın adamları olduklarını söyleyerek Türkler'e haksızlık edildiğini ileri sürmüştür (Hilâfet Ordusunun Menkıbeleri, s. 85).

Hadislerde Türkler. Türkler hakkında Kütüb-i Sitte'de ve diğer hadis kaynaklarında çeşitli rivayetler yer almaktadır. Bunların yanında Türkler aleyhine ifadeler içeren bazı hadisler ve sahâbeye atfedilmiş asılsız haberler de vardır (geniş bilgi için bk. Şeşen, TM, XV [1969], s. 15-29). Bunlardan hangilerinin sahih, hangilerinin mevzû olduğu hadis otoritelerinin yapacağı ciddi çalışmalarla ortaya konabilecektir. Konuyla ilgili hadisleri üç bölümde ele almak mümkündür. 1. Türkler'in savaşçı niteliklerine dikkat çekerek Türkler'le mücadele ve savaş konusunda sahâbeyi ve sonraki nesilleri uyaran, onlarla iyi geçinmeyi tavsiye eden hadisler: "Türkler size dokunmadıkça siz de onlara dokunmayınız" (Ebû Dâvûd, "Melâḥim", 8; Nesâî, "Cihâd", 42). 2. Türkler'in fizyolojik özelliklerinden ve müslümanlarla savaşacaklarından bahseden hadisler: "Siz küçük çekik gözlü, kırmızı yüzlü, basık burunlu, çehreleri sanki örs üzerinde dövülmüş ve üzeri derilerle kaplanmış sağlam kalkanlar gibi bir kavim olan Türkler'le savaşmadıkça kıyamet kopmayacaktır; siz kıldan örülmüş çorap giyen bir kavimle savaşmadıkça kıyamet kopmayacaktır" (Buhârî, "Menâḳıb", 25; Ebû Dâvûd, "Melâḥim", 9). 3. Türkler'i Benî Kantûrâ olarak gösteren ve

müslümanlarla savaşacaklarını ifade eden hadisler (Müsned, V, 40; Ebû Dâvûd, “Melâḥim”, 10). Bunların dışında Türkler’in Irak ve el-Cezîre’yi zaptedip iktidarı Abbâsîler’in elinden alacaklarını beyan eden hadisler vardır (Kitapçı, Hz. Peygamber’in Hadislerinde Türk Varlığı, s. 243 vd.). Öte yandan VII. yüzyılda İran ve Arabistan’da Türk çadırı kullanıldığı, Hz. Peygamber’in Hendek Savaşı sırasında bir Türk çadırında oturarak hendek kazma işlerine nezaret ettiği (Taberî, II, 568) ve Medine’de bir Türk çadırında itikâfa çekildiği rivayet edilmektedir.

Türkler’le müslüman Araplar arasında VII. yüzyılın ortalarına doğru başlayan ve XX. yüzyılın ilk çeyreğine kadar devam eden ilişkileri mücadele, hizmet ve hâkimiyet dönemleri şeklinde incelemek mümkündür. Mücadele dönemi Hz. Ömer zamanındaki İslâm fetihlerinden itibaren Emevîler’in yıkılışına kadar yüzyılı aşkın bir süre devam etmiştir. Bu mücadelenin sonunda Türk hâkimiyetindeki topraklar müslüman Araplar’ın eline geçmiş, bir kısım Türkler Müslümanlığı kabul etmiştir. Hizmet dönemi Emevîler’in son zamanlarında başlamış, daha sonra Abbâsî halifeleri cesaretiyle temayüz eden Türkler’i kendi hizmetlerine almış, özellikle Me’mûn ve Mu‘tasım-Billâh devrinden itibaren Türkler hilâfet ordusunun en önemli unsuru haline gelmiştir. Ayrıca yönetim kadrolarına yükselerek Abbâsî halifeliğinin siyasî ve idarî hayatında büyük hizmetler görmüştür. Dandanakan zaferinden sonra Selçuklu Türkleri, Sünnî İslâm dünyasının hâmiliğini üstlenmiş, iç ve dış tehlikelere karşı müslümanları koruma görevini yerine getirmiştir. Selçuklular ve halefleri çok geniş bir sahada hâkimiyet tesis ederek çeşitli imparatorluklar kurmuş, genelde siyasî, idarî ve askerî bakımdan İslâm dünyasının rakipsiz hâkimi olmuştur. Bu durum I. Dünya Savaşı’nın sonuna kadar devam etmiştir.

Hulefâ-yi Râşidîn Devri Türk-Arap İlişkileri (632-661). Türkler’in müslüman olmasına zemin hazırlayan mücadeleler İslâm fütuhatı sırasında gerçekleşti. Hz. Ebû Bekir, irtidad olaylarını ve isyanları bastırdıktan sonra Sâsânî İmparatorluğu’nun hâkimiyeti altında bulunan Fırat nehrinin aşağı taraflarındaki topraklara ordu sevketti ve Yemâme’de bulunan Hâlid b. Velîd’i Sâsânîler’e karşı savaşmakla görevlendirdi. Irak cephesi başkumandanlığının kurulmasıyla fütuhat hareketi başlatılmış oldu. Hz. Ömer hilâfet makamına geçince Ebû Ubeyd es-Sekafî’yi 1000 kişilik gönüllü birliğin başında Sâsânî kuvvetleri üzerine gönderdi. Onun şehid

olmasıyla Irak cephesi kumandanlığına Sa‘d b. Ebû Vakkās tayin edildi. Kādisiye zaferinin (15/636) ardından İslâm ordusu Sâsânîler’in başşehri Medâin’e, ardından Hulvân’a girdi. 21 (642) yılında Nihâvend zaferiyle İran kapıları müslümanlara açıldı. Hz. Osman döneminde Basra Valisi Abdullah b. Âmir’in öncü kuvvetleri kumandanı Ahnef b. Kays, Nîşâbur ve Serahs’ı fethettikten sonra Merv’e yürüdü. Ceyhun (Amuderya) nehrinin kuzeyine geçerek müslümanların takibinden kurtulan son Sâsânî hükümdarı III. Yezdicerd topladığı kuvvetlerle Belh’i müslümanlardan geri aldı. Merverrûz’a kadar ilerleyip Türk Hakanı Tulu Han’dan yardım istedi, ancak Ahnef b. Kays’a yenilip geri çekildi. Horasan ve Tohâristan’da bazı şehirler Türkler tarafından zaptedildi. Abdullah b. Âmir bölgeyi tekrar fethetti. Bu sırada Kuzey Azerbaycan ve Dağıstan’da Hazarlar, Cürcân’da Sûl Türkleri (Sûlîler), Sîstan’da Eftalitler ve Halaçlar, Bâdegīs’te Nîzek Tarhan, Tohâristan’da Karluklar’a mensup bir yabgu bulunuyordu. Sâsânîler’in yıkılması ve Göktürk nüfuzunun zayıflaması üzerine Mâverâünnehir ve Hârizm’deki mahallî hânedanlar bağımsızlıklarını ilân ettiler. Hz. Osman döneminde müslüman Arap ordusu Gürcistan, Dağıstan, Azerbaycan ve Arrân’a kadar uzanan toprakları ele geçirdi. Azerbaycan’ın çeşitli yerlerine askerî birlikler yerleştirildi. 31 (651) yılında bütün İran İslâm hâkimiyeti altına girmiş oldu. İslâm ordusunun Türkler’le mücadele ettiği ikinci cephe Kafkasya’dır. Azerbaycan ve İrmîniye’nin fethinden sonra müslüman Araplar Hazar Türkleri ile karşılaştılar (18/639). Hz. Ömer, Sürâka b. Amr’ı Derbend’in fethine memur etti. Abdurrahman b. Rebîa el-Bâhilî kumandasındaki ordu Derbend hâkimi Şehrbârâz ile bir antlaşma yaptı ve Şehrbârâz müslümanlara tâbi olmayı kabul etti (22/643). Abdurrahman b. Rebîa, Hazar topraklarına akınlar düzenledi (24-25/645-646). Hazar başşehri Belencer yakınlarında meydana gelen savaşta Arap ordusu yenilgiye uğradı (32/652-53). Bu olayın ardından İslâm dünyasındaki iç karışıklıklar yüzünden Hazar Türkleri ile Araplar arasında önemli bir savaş meydana gelmediği anlaşılmaktadır.

Emevîler Devri Türk-Arap İlişkileri (661-750). Muâviye b. Ebû Süfyân hilâfeti ele

geçirince yeni bir fetih harekâtı başlattı. Sîstan’ın zaptına memur edilen Abdurrahman b. Semüre Kâbil, Belh ve Büst gibi şehirleri ele geçirdi (43/663). Abdullah b. Sevvâr, Sind bölgesinde fetihlere girişti, ancak

Türkler karşısında mağlûp olunca yerine Mühelleb b. Ebû Sufre getirildi. Mühelleb, Türkler'i yenerek bölgeye hâkim oldu (44/664). Basra Valisi Ziyâd b. Ebîh, Horasan ve Sîstan'a daha planlı bir askerî harekât başlattı. Kûfe ve Basra'dan yaklaşık 50.000 kişiyi Horasan'ın Merv, Herat, Nîşâbur gibi şehirlerine yerleştirdi. Hakem b. Amr el-Gıfârî, Ceyhun nehrini geçip Sagāniyân'a (Çagāniyân) kadar ilerledi ve III. Yezdicerd'in oğlu Fîrûz'u yenilgiye uğrattı. Mühelleb de Türkler karşısında yeni başarılar kazandı. Horasan'ın yeni valisi Rebî' b. Ziyâd el-Hârisî, Belh'te çıkan bir isyanı bastırdıktan sonra Kuhistan'a bir sefer düzenledi. Bölgede Eftalit Türkleri'ni mağlûp ederek Ceyhun nehrine kadar ilerledi. Burada Türk Hükümdarı Nîzek Tarhan'ı yendi. Âmül gibi bazı şehirleri fethedip Hârizm'e kadar ulaştı. Böylece Horasan ve Tohâristan topraklarının büyük bir kısmı Emevîler'in egemenliğini tanımış oldu. Ubeydullah b. Ziyâd 54 (674) yılında Beykent'i ele geçirerek Buhara üzerine yürüdü. O sırada Buhara'yı Türk Hükümdarı Bîdûn'un dul eşi Kabaç Hatun yönetiyordu. Kabaç Hatun çevredeki Türkler'den yardım istediyse de Türk birlikleri Ubeydullah karşısında tutunamadı ve 1 milyon dirhem vergi vermek suretiyle Ubeydullah'la anlaşma yaptı. Ubeydullah daha sonra 2000 Türk savaşçı ile Basra'ya döndü; bunlar Basra'da bir isyanın bastırılmasında görev aldı. 56 (676) yılında Horasan valiliğine tayin edilen Saîd b. Osman, Semerkant'a bir sefer düzenledi. Soğd, Kiş ve Nesef halkı topraklarını korumak amacıyla seferber olunca Kabaç Hatun da onlara katıldı, ancak Saîd b. Osman Türk birliklerini bozguna uğrattı. Kabaç Hatun rehineler gönderdi ve itaat arzettiğini bildirdi (57/677). Saîd, Buhara'yı alarak Semerkant'a yöneldi. Ağır kayıplar veren Semerkantlılar kendisiyle anlaştılar. I. Yezîd devrinde Horasan Valisi Selm b. Ziyâd, Semerkant ve Hârizm üzerine yürüyünce (61/680-81) Kabaç Hatun ve Mâverâünnehir'in diğer şehirlerindeki Türkler birlikte harekete geçtilerse de Selm Buhara'ya girmeye muvaffak oldu ve Kabaç Hatun onunla yeni barış antlaşması yaptı. Abdülmelik b. Mervân devrinde Tirmiz'i ele geçiren Mûsâ b. Abdullah b. Hâzim Türkler, Eftalitler ve Tibetliler'den oluşan bir orduyu mağlûp etti; bölge halkı ona itaat arzederek vergi ödemeyi kabul etti.

78 (697) yılında Horasan valisi tayin edilen Mühelleb b. Ebû Sufre'nin faaliyetleri başarısızlıkla sonuçlandı. Onun 82'de (702) ölümünün ardından oğlu Yezîd de yaptığı seferlerden sonuç alamadı ve görevden uzaklaştırıldı. I. Velîd döneminde Horasan valiliğine getirilen Kuteybe b. Müslim Belh'te

çıkan isyanı bastırdı (86/705). Ceyhun nehrini geçip Sagāniyân'a yöneldiğinde Sagāniyân hükümdarı bağlılığını bildirdi. Kuteybe'nin hedefi Türkler'in hâkimiyetindeki Tohâristan ve Mâverâünnehir'i fethetmekti. Mâverâünnehir seferine çıkmadan önce Tohâristan eyaletinin hâkimi Nîzek Tarhan'a elçi gönderip hâkimiyetini tanımasını ve müslüman esirleri serbest bırakmasını istedi. Teklifi kabul eden Nîzek Merv'e hareket etti ve aralarında barış yapıldı. Kuteybe, Beykent halkının isyanı üzerine geri dönüp şehri geri aldı ve bol miktarda ganimet ele geçirdi (89/708). Ardından Buhara üzerine yürüyen Kuteybe bir sonuç alamayınca Merv'e döndü. Ertesi yıl tekrar Buhara'ya yürüdü ve şiddetli muhasaradan sonra Buhara'da İslâm hâkimiyeti sağlandı. Kuteybe'nin Buhara'dan ayrılmasının ardından Tohâristan hâkimi Nîzek, Araplar'a karşı ortak bir harekâta karar verdiyse de müttefikleri Kuteybe'ye itaat arzedince kaçarak bir kaleye sığındı. Kuteybe onu yakalayıp Haccâc'ın emriyle idam ettirdi. Buhara'ya hareket eden Kuteybe şehrin bir kısmına Araplar'ı yerleştirdi. 92 (710-11) yılında Sicistan seferine çıktı ve Zâbülistan Hükümdarı Rutbîl ile haraç vermesi şartıyla barış yapıldı. Ertesi yıl Hârizmşah ile bir antlaşma yapan Kuteybe barışı bozan Soğd üzerine yürüyüp bölgenin merkezi Semerkant'ı kuşatınca Semerkant hâkimi Emevî hâkimiyetini tanıdı. Semerkant'ın fethiyle Araplar'ın Mâverâünnehir'deki hâkimiyetleri tamamlandı. Kuteybe 20.000 kişilik bir orduyla yeni bir sefere çıktı (94/713). Şâş, Hucend ve Fergana'nın bir kısmını ele geçirdi, İsbîcâb'a kadar ilerledi; ancak Haccâc'ın ölümüyle (95/714) fetih harekâtını durdurdu. Halife I. Velîd kendisini müstakil bir vilâyet haline getirilen Horasan'a vali tayin etti. Ardından Kuteybe bazı seferler düzenlediyse de Halife Velîd'in ölüm haberini alınca yeni halife Süleyman b. Abdülmelik'e isyan etti ve isyan sırasında öldürüldü (96/715).

Türgiş Hakanı Su-lu Han'ın Semerkant'a sevkettiği ordu Horasan valisini yenilgiye uğratmasına rağmen şehri muhasara edemeden geri döndü. Horasan valiliğine getirilen Saîd b. Amr el-Haraşî zamanında Türgiş hakanını destekleyen Türkler zulme uğradılar ve yurtlarını terkettiler. Saîd kaçanları takip ederek Hucend'de kılıçtan geçirdi (103-104/721-722). Bu olaylar Türkler'in Araplar'a karşı düşmanca duygular beslemesine yol açtı. Horasan valiliğine tayin edilen Müslim b. Saîd 105 (723-24) yılında Fergana'yı ele geçirmek maksadıyla Taşkent üzerine yürüdü, fakat Su-lu Han'ın mukavemeti karşısında geri çekilmek zorunda kaldı. Türk askerleri

Seyhun nehri kıyısında kendilerine yetişti. “Yevmü’l-atş” denilen savaşta Araplar ağır kayıplar verdiler. Bunun ardından Mâverâünnehir’deki Emevî hâkimiyeti oldukça sarsıldı. Türkler Esed b. Abdullah el-Kasrî’nin valiliği döneminde Mâverâünnehir’de yer yer üstünlüğü ele geçirdiler. Hişâm b. Abdülmelik, Türgiş Hakanı Su-lu Han’a bir elçilik heyeti gönderip kendisini İslâm’a davet etti. Hakan, İslâmiyet’i kabul ettiği takdirde halkının geçim sıkıntısı çekeceğini söyleyerek bu teklifi geri çevirdi.

Emevîler’le Hazarlar arasındaki mücadele Velîd b. Abdülmelik devrinde başladı. Mesleme b. Abdülmelik 91 (710) yılında Hazarlar üzerine bir sefer düzenleyip Derbend’e kadar ilerledi. 95’te (714) iki sefer daha yaptı. Fetih harekâtında önceki halifelerden farklı bir siyaset takip eden Ömer b. Abdülazîz, Mâverâünnehir ve Türkistan’da ganimet amacıyla yapılan fetihleri durdurdu. Horasan Valisi Yezîd b. Mühelleb’i azlederek yerine Cerrâh b. Abdullah el-Hakemî’yi tayin etti. Hazarlar’ın İrmîniye ve Azerbaycan’da çok sayıda müslümanı esir almaları ve birçok kişiyi öldürmeleri üzerine halife, Hâtim b. Nu‘mân el-Bâhilî’yi Hazarlar’la mücadele etmek için görevlendirdi; Hâtim, Hazarlar’la yaptığı mücadeleyi kazandı. Arap yöneticilerinin insanları İslâm’dan uzaklaştıran uygulamalarına ve haksız vergilere son vermek isteyen Ömer b. Abdülazîz, Vali Cerrâh b. Abdullah’tan İslâmiyet’i kabul edenlerden cizye vergisini kaldırmasını istedi. Mâverâünnehir’deki çeşitli hükümdarlara İslâm’a davet mektupları yolladı. Yeni siyaset kısa sürede sonuç verdi ve Mâverâünnehir halkı İslâm’a girmeye başladı. Ömer b. Abdülazîz, Cerrâh b. Abdullah’tan sonra Horasan valiliğine Abdurrahman b. Nuaym’ı getirdi. Abdurrahman’ın ılımlı politikasından yararlanmayı düşünen Semerkant hükümdarı ile Mâverâünnehir’in diğer hükümdarları Çin’e bir heyet gönderip imparatordan askerî yardım talep ettilerse de bu yardım gerçekleşmedi.

Ömer b. Abdülazîz’in ölümünden (101/720) sonra yöneticilerin Arap olmayan müslümanlara karşı uyguladıkları siyaset birçok şehirde isyanlara yol açtı. Türkler’in de bu isyanları desteklemesi üzerine Horasan Valisi Eşres b. Abdullah olaylara müdahale etti; fakat Ceyhun nehri kıyısındaki savaşta Türk birlikleri karşısında yenilgiye uğrayıp Beykent’e çekildi. Buhara’ya giden Eşres yol boyunca Türkler’in saldırılarına mâruz kaldı. Eşres, Buhara’yı uzun süre muhasara etti ve halifenin yolladığı takviye kuvvetleri sayesinde şehirdeki isyan bastırıldı. Horasan valiliğine tayin

edilen Cüneyd el-Mürrî de 112 (730) yılında çeşitli şehirlerde başlayan isyanları bastırmakla uğraştı. Semerkant'taki ordunun kumandanı Sevre b. Hürr'ün yardım talebi üzerine Semerkant'a hareket eden Cüneyd şehre girmeyi başardı. Ardından Türkler, Buhara'ya yürüdülerse de Cüneyd'in yardıma gitmesiyle geri çekilmek zorunda kaldılar. Cüneyd'in Horasan valiliğinden ayrılmasından sonra çeşitli sebepler yüzünden Mâverâünnehir'de İslâm hâkimiyeti zayıfladı. Âsım b. Abdullah'ın yerine getirilen Esed b. Abdullah el-Kasrî, Tohâristan ve Huttel'deki karışıklıklara son vermek istedi; ancak Ceyhun nehri kıyısında Türkler'in saldırılarına uğrayıp ağır kayıplar verdi (118/736). Esed b. Abdullah'ın ölümünün ardından Horasan valiliğine Nasr b. Seyyâr getirildi. Türkler'le iyi ilişkiler kuran Nasr, Semerkant'tan 122'de (740) Şâş'a yürüyerek Bağa Tarkan ile savaşa girdi; Tarkan esir alınıp öldürüldü; Şâş hâkimi itaat arzetti ve Mâverâünnehir'deki Türk baskısı azaldı. Nasr döneminde Tarâz'a kadar uzanan topraklarda Arap hâkimiyeti kökleşti.

Öte yandan 114 (732) yılında el-Cezîre, İrmîniye ve Azerbaycan valiliğine getirilen Mervân b. Muhammed (II. Mervân) Hazarlar'a karşı yürüyüp bazı şehirleri ele geçirdi ve akınlar düzenledi. 119'da (737) 150.000 kişilik bir orduyla Semender'e doğru yola çıkan Mervân b. Muhammed Hazar ülkesine girdi. Hazar hakanı, başkumandanı Tarhan'ı 40.000 kişilik bir orduyla Emevî kuvvetlerine karşı sevketti. Hazar ordusu mağlûp olarak geri çekilince hakan barış teklifinde bulundu. Hazar Türkleri'ne İslâmiyet'i öğretmek için Nûh b. Sâbit el-Esedî ile Abdurrahman el-Havlânî adlı iki âlim bölgeye gönderildi. Emevîler'in Arap olmayan müslümanlara (mevâlî) ikinci sınıf insan muamelesi yapmaları 129 (747) yılında Horasan'da büyük bir ayaklanmanın başlamasına yol açtı. Bu isyanlara Ebû Müslim-i Horasânî önderlik ediyordu. İsyan Emevî hânedanının yıkılması ve Abbâsîler'in iktidara gelmesiyle sonuçlandı.

Abbâsîler Devri Türk-Arap İlişkileri (750-1258). Abbâsîler devrinde Türk topraklarına karşı düzenlenen fetih harekâtı hızını kaybetti. 751 Temmuzunda Araplar'la Çinliler arasında meydana gelen Talas Savaşı, Türkler'in İslâmiyet'i kabulünde önemli bir etken oldu. Türkler'in Araplar'ın yanında yer aldığı bu savaşın ardından Çin artık bir tehdit unsuru olmaktan çıktı. Batı Türkistan'da sarsılan Türk nüfuzu yeniden tesis edildi. Câhiz, Türkler'i hizmetine alan ilk Abbâsî halifesinin Ebû Ca'fer el-Mansûr

(754-775) olduğunu söyler. İbnü'l-Esîr de Ebû Ca'fer'in, oğlu Mehdî'den Abbâsîler'in iktidara gelmesinde büyük katkıları olan Horasan halkıyla yakından ilgilenmesini istediğini kaydeder. İslâmiyet'i kabul eden Türkler'in Mansûr devrinde Bağdat'ta konuşlandırılan askerî birlikler arasına yerleştirildiği tahmin edilmektedir. Mübârek et-Türkî'nin Halife Mehdî-Billâh ve Hâdî-İlelhak devirlerinde görev aldığı, Kazvin yakınlarında Medînetümübârek adıyla yeni bir yerleşim merkezi kurduğu belirtilmektedir. 139'da (756-57) Malatya'ya yerleştirilen Horasanlı askerler arasında muhtemelen Türkler de vardı. 141-142 (758-759) yıllarında Adana'ya da Horasanlı birlikler yerleştirildi. 162'de (778-79) Hasan b. Kahtabe'nin Bizans'a karşı düzenlediği seferde Horasan askerleri de bulunuyordu.

Halife Ebû Ca'fer el-Mansûr devrinde Azerbaycan Valisi Yezîd b. Esîd ile evlenen Hazar prensesinin şüpheli ölümü yüzünden Hazarlar'la Abbâsîler arasındaki ilişkiler bozuldu. Hazar hakanı Araplar'a karşı ordular sevketti ve onlara ağır kayıplar verdirdi. Hazar ordusu daha sonra Kafkas dağlarını aşıp İslâm hâkimiyetindeki topraklara girdi. Takviye birlikleri gönderilmesine rağmen Yezîd b. Esîd kumandasındaki Arap ordusu bozguna uğradı. Bunun üzerine halife gönüllülerden oluşan büyük bir orduyu Hazarlar'a karşı sevketti. Sınırlarda kaleler inşa edilip gerekli savunma tedbirleri alındı. Hazarlar aldıkları ganimetlerle geri döndüler. Halife Mehdî-Billâh, Türkistan hanlarına elçiler gönderip onları İslâm'a davet etti; bunların bir kısmı müslüman oldu. Ya'kūbî, Karluk yabgusunun bu vesileyle İslâm'a girdiğini söyler. İbnü'l-Esîr de Mehdî-Billâh döneminde Oğuzlar'ın bir kısmının İslâmiyet'i kabul ettiğini kaydeder. Şâş halkı III. (IX.) yüzyılda Müslümanlığı benimsedi. Hindistan'dan Hârûnürreşîd'e gönderilen elçilik heyeti halifenin huzuruna çıktığında Türk askerlerinin sarayda yer aldığının kaydedilmesi Hârûnürreşîd'in muhafız birlikleri arasında Türkler'in de bulunduğunu göstermektedir. Herseme b. A'yen 171'de (787) Ebû Süleym Ferec et-Türkî'yi Tarsus'un tahkimiyle görevlendirdiğinde buraya yerleştirilen askerî birlikler içinde 3000 kişilik Horasan kuvvetleri de vardı. Ayrıca Ön Asya'daki büyük şehirlerde müslüman Türkler bulunuyordu. Bunların bir kısmı ülkelerine döndü, bir kısmı da kendilerine değer veren Halife Mu'tasım-Billâh'ın hizmetinde kaldı.

Halife Me’mûn, Türkler’i askerî kabiliyetleri ve sağlam karakterleri sebebiyle Arap ve İranlı askerlere karşı bir güven ve denge unsuru olarak hizmetine almaya karar verdi. Onun döneminde kardeşi Mu’tasım-Billâh Türkistan’dan Türk gulâmları getirtti; Me’mûn’un hizmetinde yaklaşık 3000 Türk askeri görev yapıyordu. Horasan Valisi Abdullah b. Tâhir bölgenin haracını Bağdat’a gönderirken Oğuzlar’a mensup 2000 esiri de yollamıştı. Bunlar arasında Tolunoğulları hânedanının kurucusu Ahmed’in babası Tolun da vardı. Me’mûn’un Merv’den Bağdat’a dönmesinden sonra hilâfet ordusundaki Türkler’in sayısında büyük artış oldu ve Me’mûn bazı isyanların bastırılmasında Türk kumandanlardan yararlandı. Mu‘tasım-Billâh, 4000 Türk askeriyle yola çıkıp Mısır’daki bir isyanı bastırdı. Me’mûn’un 218 (833) yılında ölümü üzerine yerine kardeşi Mu’tasım-Billâh’ın halife olmasında Afşin, Eşnâş, Boğa el-Kebîr ve İnak et-Türkî gibi kumandanlar önemli rol oynadı.

Mu‘tasım-Billâh döneminde hilâfet ordusunda görev alan Türkler’in sayısının 20-25.000 civarında olduğu, bunların nüfusunun aileleriyle beraber 70.000’e yaklaştığı söylenebilir. Türkler’in sayı ve nüfuzlarının artması yerli halkı rahatsız etmeye başlayınca Mu‘tasım-Billâh hilâfet merkezini nakletmek için Sâmerrâ şehrini kurdurdu. Böylece Türk hâkimiyetinin zirvede olduğu Sâmerrâ devri (836-892) başladı. Öte yandan Türkler’in siyasî ve idarî sahada da önemli görevler üstlenmesi halifeleri onlara karşı tedbir almaya sevketti. Neticede halifeler askerî ve siyasî kudretlerini, Türk birlikleri de sayıca üstünlüklerini ve nüfuzlarını kaybettiler. Mütevekkil-Alellah, Abbâsî devlet adamlarının muhalefetine rağmen Türkler’in desteğiyle hilâfet makamına geçti. Bununla birlikte Türkler’e hep kuşku ile baktı; onun döneminde devletin en güçlü adamlarından İnak et-Türkî bir hileyle öldürüldü.

Mütevekkil-Alellah, Türkler’i muhafız birliklerinden uzaklaştırmaya, sayılarını azaltmaya, onların yerine orduya başka unsurlar almaya başladı. Halifenin bu faaliyetlerinden rahatsız olan Türkler onu öldürmeye kalkışınca Boğa el-Kebîr buna engel oldu. Daha sonra Boğa es-Sagīr, Mûsâ b. Boğa el-Kebîr, Hârûn b. Suvâr Tegin, Bâgir et-Türkî gibi kumandanlar Mütevekkil’i katledip iktidarı tamamen ele geçirdiler (247/861).

Mütevekkil’den sonra hilâfet makamına yine Türkler’in desteğiyle

Müntasır-Billâh geçti. Müntasır'ın ertesi yıl muhtemelen Türkler tarafından zehirlenerek öldürülmesi üzerine Müstain-Billâh halife seçildi. Müstain, Vasîf et-Türkî ile Boğa'nın kontrolü altındaydı. Sonunda hilâfetten çekildi ve Mu'tez-Billâh halife ilân edildi (252/866). Maaşlarının ödenmemesini bahane ederek ayaklanan Türk askerleri onu da hilâfetten çekilmek mecburiyetinde bıraktılar. Mu'tez-Billâh'ın yerine halife olan Mühtedî-Billâh, devlet yönetiminde Türk nüfuzunu kırıp halifeliğe eski itibarını kazandırmak istediyse de başarılı olamadı. Mu'temid-Alellah devrinde de Türk nüfuzu devam etti. 279'da (892) hilâfet merkezinin Sâmerrâ'dan tekrar Bağdat'a nakledilmesi Abbâsî Devleti'nde Türk nüfuzunun zayıflamasına yol açtı. Ardından Halife Râzî-Billâh, İbn Râiḳ el-Hazerî'yi emîrü'l-ümerâ tayin edince Türk nüfuzu yeniden kuvvetlendi. Bu durum Beckem ve Tüzün'ün emîrü'l-ümerâ oldukları dönemde devam etti.

Türkler'in Kitleler Halinde İslâmiyet'i Kabulü. Türkler'le müslüman Araplar'ın yıllarca devam eden siyasî ve askerî mücadelelerinin yerini büyük ölçüde barış ve sükûna bırakması İslâmiyet'in Türkler arasında hızla yayılmasına zemin hazırladı. Eski Türkler birtakım güçlere inanmakla birlikte asıl bozkır inancı semavî bir mahiyet arzeden, göktanrı dini denilen inanç sistemiydi. Hükümdarlar zaferleri göktanrının inâyetiyle kazandıklarına inanıyorlardı. Türkler'in millî bünyelerine ve karakterlerine uyan İslâm dinini kabul etmeleri, onlara yeni bir atılım gücü kazandırdığı gibi millî varlıklarını muhafaza etmelerinde de önemli rol oynadı. Türkler'in İslâmiyet'i kabulü kavimler göçü ve Haçlı seferleriyle birlikte Ortaçağ'a damgasını vuran üç büyük olaydan biridir. Bu konuda farklı görüşler ileri sürülmekle birlikte Türkler kılıç zoruyla değil kendi istek ve iradeleriyle, çok karmaşık faktörlerin etkisiyle İslâmiyet'i benimsemiştir.

İslâmiyet, bilindiği kadarıyla Türkler arasında ilk defa Kuteybe b. Müslim döneminde Mâverâünnehir bölgesinde yayılmaya başladı. Ancak Emevîler'in, daha fazla cizye almak maksadıyla Horasan ve Tohâristan halkının müslüman olmasını istemediklerine dair rivayetler de vardır. İslâmiyet'i seçen zayıf ve yoksul insanlar hem Emevî idarecilerin hem mahallî beylerin baskısı altında kalıyordu. Süleyman b. Abdülmelik döneminde Horasan valisi olan Yezîd b. Mühelleb, Dihistan'ı fethedip Sul-Tegin'i sığındığı kalede muhasara altına aldı. Sul-Tegin bir süre sonra halifenin huzurunda müslüman olmak istediğini bildirdi ve Sul-Tegin

halifenin huzuruna gönderildi. Sul-Tegin, Medine'ye gidip Hz. Muhammed'in kabrini ziyaret etti ve müslüman olduğunu orada açıkladı. Onun İslâm'ı kabulüyle ona tâbi birçok kişi de bu dini benimsemiş olmalıdır. Yezîd b. Mühelleb, Cürcân şehrinde kırk kadar mescid ve Cürcân'ın kuzeyindeki gayri müslim Türkler'e karşı bir set yaptırdı. Ömer b. Abdülazîz bütün tebaaya eşit muamele etme esasına dayanan bir siyaset takip edince İslâmiyet özellikle Mâverâünnehir bölgesindeki Türkler arasında hızla yayılmaya başladı. Onun ardından devletin eski politikasına dönülmesi ve Türgiş Kağanlığı'nın Araplar'la mücadeleye girişmesi Mâverâünnehir'de İslâm'ın yayılışını tehlikeye soktu. Horasan Valisi Eşres b. Abdullah, Türkler arasında İslâmiyet'in yayılması için çalıştı ve bazı kişileri Semerkant civarında halkı İslâm'a davet etmekle görevlendirdi; ayrıca Belh'te bir cami inşa ettirdi.

Bütün müslümanların eşitliğini savunan Mürcie mezhebi, bir bakıma Arap olmayan müslüman unsurların temsil ettiği bir zihniyet ve bir fırka olarak ortaya çıktı. İslâmiyet'in Horasan ve Mâverâünnehir'de Türkler arasında yayılmasında hoşgörüyü ve adaleti savunan bu mezhebin büyük katkısı vardır. Mürcie, Horasan ve Mâverâünnehir'de yeni müslümanlar arasında çok sayıda taraftar kazandı. Türkler'in Mâtürîdîliği benimsemesi de Mürcie'nin uzlaşmacı tavrı sayesinde mümkün oldu (DİA, XXXII, 41-44). Abbâsîler'in iktidara gelmesiyle mevâlîye karşı izlenen politikanın değişmesi Horasan ve Mâverâünnehir'de İslâmiyet'in yayılmasına bir ivme kazandırdı. Halife Mehdî-Billâh Soğd, Tohâristan, Fergana, Üşrûsene, Karluk, Dokuz Oğuz (Uygurlar) ve diğer bazı Türk hükümdarlarına elçiler gönderip onları İslâmiyet'e davet etti. Halife Me'mûn, Mâverâünnehir'de hâkimiyet tesis ettikten sonra özellikle Türk hükümdar aileleri arasında İslâmiyet'in yayılmasına özen gösterdi, Müslümanlığı kabul edenler ödüllendirildi. Halife Mu'tasım-Billâh'ın gayretleri neticesinde Mâverâünnehir'de İslâmlaşma süreci tamamlandı.

İslâm dininin Türkler arasında asıl yayılması Sâmânîler dönemine rastlar. Sâmânî Hükümdarı İsmâil b. Ahmed 893 yılında Karluklar'ın başşehri Talas'a bir sefer düzenledi, şehri zaptettikten sonra büyük kiliseyi camiye çevirdi. Sâmânî başşehri Buhara'da, ayrıca Özkent, Taşkent ve Sayram'da, Otrar'da (Fârâb-Karacuk) cami-mescidler, türbe ve ribâtlar inşa edildi. İslâmiyet'i kabul eden Türkler, diğer müslüman kavimlerle birlikte gayri

müslim Türkler'e karşı cihad harekâtına katıldı. Sâmânîler'in Mâverâünnehir'den gelen göçmenlere yakın ilgi göstermeleri ve onları yeni kurulan şehirlere yerleştirmeleri Türkler arasındaki İslâmiyet'in yayılmasına katkı sağladı. Yenikent, Cend ve Huvâre gibi şehirlerle Talas şehri arasında ticarî münasebetler, Türkler'in İslâmiyet hakkında bilgi edinmelerine ve müslümanları daha yakından tanımalarına zemin hazırladı. Horasan ve Mâverâünnehir'de İslâmiyet'in yayılmasında sûfîlerin de önemli rolü vardır. Şakīk-ı Belhî, Türkler'le görüşerek onların İslâmiyet'i seçmelerinde etkili oldu. İbrâhim b. Edhem de Türkler arasında İslâm'ı yaymak için çalıştı.

IX. yüzyılın sonlarında Ya'kūb b. Leys, Kâbil ve Gazne'deki Türk beylerini mağlûp ederek bölgeye İslâmiyet'i getirdi. X. yüzyıl başlarında Kâbil ve Gazne'de hüküm süren Türk-Şâhîler Devleti'nin yıkılmasının ardından Amuderya ile Sind arasında yaşayan Türk boyları İslâm'ı kabul etmeye başladı. Ordu şehrinin Türk hükümdarı da Müslümanlığı seçti. Balasagun ile Talas'ın doğusunda bulunan Mirki kasabasında yaşayan Oğuzlar kalabalık gruplar halinde müslüman oldu. Gazne ve Gur bölgesinde yaşayan Halaç Türkleri de İslâmiyet'i benimsedi. Sind'e ve Hindistan'a giren Türkler bu bölgelerde devletler kurup İslâmiyet'i yaydılar. XI. yüzyıldan itibaren bölgede Türk (Turuşka) adı müslüman kelimesiyle eş anlamlı olarak kullanıldı. Türkler arasında İslâmiyet'i resmî din kabul eden ilk devlet İdil (Volga) Bulgar Devleti'dir. 922'de İslâm'a giren Bulgar Hükümdarı Yeltever (İlteber) Almış, Abbâsî Halifesi Muktedir-Billâh'a bir elçilik heyeti gönderip kendisinden İslâm dinini öğretecek din âlimleri, cami ve kale yapımına yardımcı olacak ustalar istedi; Halife Muktedir bu istekleri karşıladı. İbn Fadlân'ın

Seyâḥatnâme'de verdiği bilgilerden İslâmiyet'in IX. yüzyıldan itibaren İdil Bulgarları arasında yayıldığı anlaşılmaktadır. Bunda Hârizmli tüccarlar önemli rol oynamıştır. X. yüzyılda Hazar hakanının Mûsevî olmasına rağmen diğer din mensuplarına hoşgörüyle muamele ettiği, bu dönemde İdil'de çok sayıda caminin bulunduğu ve 10.000 kadar müslümanın yaşadığı kaydedilmektedir.

Karahanlılar, Gazneliler ve Selçuklular'ın İslâmiyet'i Kabulü. Karahanlılar, 893'te Sâmânîler karşısında yenilgiye uğrayarak merkezleri Talas şehrini

onlara terkedip Kâşgar'a çekilmek zorunda kaldılar. Sâmânî hânedanı mensupları arasında başlayan mücadele sırasında şehzadelerden Ebû Nasr b. Mansûr kardeşinden kaçarak Kâşgar'a sığındı ve Karahanlı Hükümdarı Oğulçak tarafından misafir edildi. Oğulçak, Artuç ilinin idaresini ona verince Ebû Nasr bir mescid yapmak için yer istedi. Oğulçak'ın yeğeni Satuk da, Artuç'a gittiğinde Nasr tarafından misafir edildi; burada âlim ve sûfîlerin etkisiyle maiyetiyle birlikte müslüman oldu (920-921 veya 944-945). İbnü'l-Esîr rüyasında gökten inen bir kişinin kendisine Türkçe olarak, "Müslüman ol ki dünya ve âhirette selâmet bulasın" dediğini, onun da rüyasında İslâmiyet'i kabul ettiğini ve sabah olunca müslüman olduğunu herkese açıkladığını söyler (el-Kâmil, XI, 82). Abdülkerim adını alan Satuk Buğra Han, Kâşgar ve Atbaşı'nı fethedip Artuç'ta bir mescid yaptırdı ve Karahanlılar'ın batıdaki topraklarında İslâmiyet'in yayılması için çalıştı. Satuk Buğra Han'ın müslüman olması ve Karahanlılar'ın İslâmiyet'i kabulü Orta Asya Türkleri'nin tarihini etkileyen büyük bir hadisedir. Ahmed Yesevî'nin VI. (XII.) yüzyılda İslâmiyet'in Türk toplulukları arasında yayılmasında büyük etkisi oldu. İkinci büyük müslüman Türk devleti Gazneliler, Sâmânîler'in kumandanlarından Alptegin tarafından kuruldu. Gazneli Mahmud, Hindistan'a birçok sefer düzenleyerek bölgede İslâmiyet'in yayılmasında önemli rol oynadı.

X. yüzyılda çeşitli ülkelerden Oğuzlar'ın hâkimiyetindeki şehirlere gelen müslüman tâcirlerin, derviş ve şeyhlerin gayretleri sonucu İslâmiyet, Türkler arasında büyük bir hızla yayıldı. İbnü'l-Esîr, 349 (960) yılında 200.000 çadırdan oluşan Türk topluluğunun müslüman olduğunu kaydeder (a.g.e., VIII, 532). X. yüzyılda Oğuz Yabgu Devleti'nde ordu kumandanı olan Selçuk Bey, Oğuz yabgusu ile aralarında çıkan ihtilâf yüzünden Oğuzlar'ın kışlık merkezi Yenikent'ten ayrılıp Türk ülkeleriyle İslâm ülkeleri arasında bir uç şehri olan Cend'e göç etti. Kalabalık Türk kitlelerinin İslâmiyet'i seçtiği bu dönemde Selçuk'un burada 375 (985) yılında İslâmiyet'i kabul etmesi Türk tarihinde bir dönüm noktasıdır. Selçuk Bey, Buhara ve Hârizm'den davet ettiği din adamları vasıtasıyla Oğuzlar arasında İslâmiyet'in yayılmasını sağladı ve Oğuzlar'ın büyük çoğunluğu XI. yüzyılın başlarında Müslümanlığı benimsedi. 435'te (1043-44) Balasagun ve Kâşgar civarında 10.000 çadırdan meydana gelen (yaklaşık 50-60.000 kişi) Türk topluluğunun da müslüman olmasıyla Türkler'in büyük çoğunluğunun İslâmiyet'i kabul ettiği söylenebilir. Kıpçak

bozkırlarındaki İslâmlaşma süreci ise XIV. yüzyıla kadar devam etti. İslâmiyet, Doğu Türkistan'da Uygurlar arasında XIV. yüzyıldan itibaren büyük bir hızla yayıldı ve XV. yüzyılın sonlarında Uygurlar'ın tamamı İslâm'a girdi.

Türkler'i İslâm Dinini Kabule Sevkeden Sebepler. Müslüman Araplar'ın Türkistan'da hâkimiyet kurabilmeleri için Türkler'in mutlaka İslâmiyet'i benimsemesi gerekiyordu. Bunu gerçekleştirmek amacıyla siyasî-askerî her yola başvuran Haccâc'ın ve Kuteybe'nin gayretleri sonucunda Mâverâünnehir'de Türk beylerinin hâkim olduğu şehirler İslâm hâkimiyeti altına alındı. Kuteybe döneminde İslâmiyet'i kabul etmeye başlayan Türkler'in büyük kitleler halinde İslâmiyet'i benimsemesi IV. (X.) yüzyılda gerçekleşmiştir. Abdülkadir İnan, Türkler'in İslâm'a karşı değil Arap istilâsına karşı mücadele verdiklerini ve bu mücadelenin sona ermesiyle müslüman olduklarını söyler (Makaleler ve İncelemeler, s. 463). Türk toplulukları arasında İslâmiyet'in yayılmasının fetihlerin yanı sıra dinî, siyasî, sosyal, ekonomik ve kültürel birçok faktöre bağlı olduğu söylenebilir. Bunun yanında ticarî münasebetler, din âlimlerinin, sûfîlerin telkin ve tavsiyeleri gibi sebepler de etkili olmuştur. Ayrıca hakanların ve kumandanların İslâm'ı benimsemesi halkın da müslüman olmasını sağlamıştır. Öte yandan İslâm dininin ortaya koyduğu esaslarla Türkler'in inanç sistemi arasında bir uyumun varlığı da onları İslâm'a yaklaştırmıştır. Türkler'in İslâm dinine geçişlerinin bu din kendi karakterlerine uygun düştüğü için âdeta farkına varılmadan tabii bir seyir içinde gerçekleştiği söylenebilir. Nitekim XII. yüzyılda yaşayan Süryânî tarihçisi Mikhail, "Türk milleti tek tanrıya inanmaktaydı, Araplar'ın da tek Allah'a inanmaları onların İslâmiyet'i kabul etmelerine sebep olmuştur" sözleriyle bu gerçeği dile getirmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, V, 40; Câhiz, Hilâfet Ordusunun Menkıbeleri ve Türkler'in Fazîletleri (trc. Ramazan Şeşen), Ankara 1967; Ya'kūbî, Târîḫ, II, 435-436; Belâzürî, Fütûh (Fayda), tür.yer.; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), I-X, tür.yer.;

İbn Fadlân, Seyahatname (trc. Ramazan Şeşen), İstanbul 1995, tür.yer.; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, I-XII, tür.yer.; G. le Strange, The Lands of the Eastern Caliphate, Cambridge 1905, tür.yer.; M. Fuad Köprülü, Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar (İstanbul 1919), Ankara 2003; W. Eberhard, Çin Tarihi, Ankara 1947, tür.yer.; J. Wellhausen, İslâm'ın En Eski Tarihine Giriş (trc. Fikret Işıltan), Ankara 1960; Faruk Sümer, Oğuzlar (Türkmenler), Tarihleri, Boy Teşkilâtı, Destanları, Ankara 1967; D. M. Dunlop, The History of the Jewish Khazars, New York 1967; Zeki Velidî Togan, Umumi Türk Tarihine Giriş, İstanbul 1970, I; a.mlf., "İbn al-Fakih'in Türkler'e Ait Haberleri", TTK Belleten, XII/45 (1948), s. 11-16; T. W. Arnold, İntişâr-ı İslâm Tarihi (trc. Hasan Gündüzler), Ankara 1971; V. V. Barthold, Orta Asya Türk Tarihi Hakkında Dersler (haz. Kazım Yaşar Kopraman-Afşar İsmail Aka), Ankara 1975; a.mlf., "Mâverâünnehr", İA, VII, 408-409; a.mlf., "Sogd", a.e., X, 736-737; Hakkı Dursun Yıldız, İslâmiyet ve Türkler, İstanbul 1976; a.mlf., "Türklerin İslâm Devleti Hizmetine Girmeleri", MK, I/3 (1977), s. 32-38; a.mlf., "İslâmiyet ve Türkler", Diyanet Dergisi (Hicret özel sayısı), Ankara 1981, s. 285-315; İbrahim Kafesoğlu, Türk Millî Kültürü, Ankara 1977; İsmail Hami Danişmend, Türk Irkı Niçin Müslüman Olmuştur?, Konya 1978; Hikmet Tanyu, Türkler'in Dinî Tarihçesi, İstanbul 1978; a.mlf., İslâmlıktan Önce Türkler'de Tek Tanrı İnancı, Ankara 1980; Emel Esin, İslâmiyetten Önceki Türk Kültür Tarihi ve İslâma Giriş, İstanbul 1978; a.mlf., "Türkler'in İslâmiyete Girişi", Tarihte Türk Devletleri, Ankara 1987, I, 287-320; a.mlf., "Sûlî'ler: İslâm ile Karşılaşan İlk Türkler", İTED, VII/3-4 (1979), s. 31-86; R. Grousset, Bozkır İmparatorluğu (trc. M. Reşat Uzmen), İstanbul 1980; Osman Turan, Selçuklular ve İslâmiyet, İstanbul 1980; R. Mantran, İslâm'ın Yayılış Tarihi (VII-XI. Yüzyıllar), (trc. İsmet Kayaoğlu), Ankara 1981, tür.yer.; Ebülfazl İzzetî, İslâmın Yayılış Tarihine Giriş (trc. Cahit Koytak), İstanbul 1984; Zekeriya Kitapçı, Hz. Peygamber'in Hadislerinde Türkler, İstanbul 1986; a.mlf., Türkistan'da Müslüman Olan İlk Türk Hükümdarları, İstanbul 1988; a.mlf., Orta Asya'da İslâmiyetin Yayılışı ve Türkler, Konya 1994; a.mlf., Hz. Peygamber'in Hadislerinde Türk Varlığı: Selçuklular, Moğollar, Osmanlılar, İstanbul, ts. (Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı); a.mlf., "Türklerin Müslüman Oluşu", Türkler (nşr. Hasan Celal Güzel v.dğr.), Ankara 2002, IV, 263-270; a.mlf., "Orta Asya Mahalli Türk Hükümdar ve Aristokratları Arasında İslâmiyet: İlk Müslüman Türk Hükümdarları", TTK Belleten, LI/201 (1987), s. 1139-1207; Erol Güngör,

Tarihte Türkler, İstanbul 1992; Turgut Akpınar, Türk Tarihinde İslâmiyet, İstanbul 1993; Erdoğan Merçil, Müslüman-Türk Devletleri Tarihi, Ankara 1993, tür.yer.; Ramazan Şeşen, "Türklerin İslâmlaşması ve Ortaçağ Arap Dünyasındaki Rolü" (İbn Fadlân,

Seyahatname içinde, trc. Ramazan Şeşen), İstanbul 1995, s. 188-241; a.mlf., "Eski Araplara Göre Türkler", TM, XV (1969), s. 11-36; Muallâ Uydu, Türk-İslâm Bütünleşmesi, İstanbul 1995; İsmail Aka, "Orta Asya'da İslâmiyet'in Yayılması ve Ahmed Yesevî Sevgisi", Ahmed-i Yesevî, Hayatı, Eserleri, Fikirleri, Tesirleri (haz. Mehmed Şeker-Necdet Yılmaz), İstanbul 1996, s. 521-532; Ünver Günay-Harun Güngör, Başlangıçtan Günümüze Türklerin Dinî Tarihi, Ankara 1997; Abdülkadir İnan, Makaleler ve İncelemeler, Ankara 1998; Hasan Kurt, Orta Asya'nın İslamlaşma Süreci: Buhârâ Örneği, Ankara 1998; Meryem Gürbüz, Hazar Müslüman İlişkileri (yüksek lisans tezi, 1998), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Ahmet Yaşar Ocak, Türkler, Türkiye ve İslam, İstanbul 1999; Sönmez Kutlu, Türkler'in İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri, Ankara 2000; a.mlf., "Mürcie", DİA, XXXII, 41-44; Nesimi Yazıcı, İlk Türk-İslâm Devletleri Tarihi, Ankara 2006; Bekir Biçer, Türklerin İslamlaşma Süreci, Ankara 2007; Aydın Usta, Şamanizmden Müslümanlığa Türklerin İslamlaşma Serüveni (Sâmâniler Devleti 874-1005), İstanbul 2007; Fatih M. Şeker, İslâmlaşma Sürecinde Türklerin İslâm Tasavvuru, Ankara 2010; M. Kmosko, "Araplar ve Hazarlar" (trc. A. Cemal Köprülü), TM, III (1935), s. 133-155; M. Şemseddin Günaltay, "Selçuklular'ın Horasan'a İndikleri Zaman İslâm Dünyasının Siyasal, Ekonomik ve Sosyal Durumu", TTK Belleten, VII/25 (1943), s. 59-99; İsmail Hakkı İzmirli, "Hz. Peygamber ve Türkler", TTK Bildiriler, II (1943), s. 1013-1044; Muhammed Hamîdullah, "Çin ile İlk Devir Müslüman Ülkelerinin Temasları" (trc. Yusuf Ziya Kavakcı), İTED, IV/1-2 (1975), s. 142 vd.; Hüseyin G. Yurdaydın, "Türk-İslâm Kültürü'ne Giriş", Diyanet Dergisi (Hicret özel sayısı), Ankara 1981, s. 249-283; Özkan İzgi, "Orta Asya'nın Türkleşmesi", TED, XII (1981-82), s. 627-640; Ahmet Taşağıl, "Hazarlar", DİA, XVII, 116-120; İsmail Yiğit, "Kuteybe b. Müslim", a.e., XXVI, 490-491.

Abdülkerim Özaydın

Türk-İslâm Devletleri.

Türkler, geniş Orta Asya bozkırlarında ve Orta Asya'nın dışında birçok devlet kurmuşlardır. Bu faaliyelerini X. yüzyıldan itibaren girmeye başladıkları İslâm medeniyeti çevresinde de göstermişler, hem İslâm ülkelerinde hem İslâm dünyasının çevresinde yeni fethettikleri bölgelerde birçok Türk-İslâm devleti kurmuşlardır. İslâmiyet'ten önceki Türk siyasî teşekkülleri genellikle boy ve topluluk adlarıyla zikredilirken (Hun, Sabar, Avar, Göktürk, Uygur, Kırgız, Kimek, Türgiş, Bulgar, Karluk, Hazar ve Oğuz gibi) İslâmî dönemde kurulanlar bazan devlet kurucusunun veya onun atasının adıyla, bazan hânedanların taşıdığı unvanlarla, bazan da hânedan isimleri ve hükümdarlık unvanlarıyla tanımlanmış, şehir, bölge ve ülke adlarıyla anılmıştır.

İlk Türk-İslâm hânedanları Türkler'in Abbâsî halifeliğinin hizmetinde bulundukları sırada Mısır'da kurulmuştur. Tolunoğulları ve İhşîdîler adıyla tanınan bu devletlerde ordu ve halk Türkler'e değil yerli unsurlara dayandığı için bu teşekküllerin hâkimiyet kurdukları sahalarda Türk kültürü fazla etkili olmamıştır. İktidarın ordu ve halk bakımından tamamen Türk unsurundan meydana geldiği ilk Türk-İslâm devletleri X. yüzyılın başlarında ortaya çıkmıştır. Bunlar İdil Bulgar Hanlığı ve Karahanlı devletleridir. Sosyal yapı, sanat ve hukuk sistemi bakımından da Türk olan bu devletler hânedan mensuplarının ve halkın İslâmlaşmasıyla Türk-İslâm devleti niteliği kazanmıştır. Bunlardan özellikle Karahanlılar, devlet yönetiminde İslâmî kurum ve geleneklere yer vererek Türk-İslâm devletlerine doğru bir köprü vazifesi görmüştür. Daha sonra Gazneliler ile devam eden bu gelişme Selçuklular'ın Orta Asya'dan getirdiği kurum ve gelenekleri Abbâsîler, Sâmânîler ve Gazneliler'den aldıklarıyla kaynaştırıp senteze varmaları sonucunda olgunluk safhasına ulaşmıştır. Karahanlı Devleti 840 yılında Doğu Türkistan'da tarih sahnesine çıkmıştır. Bu devlet mensupları kendilerini İlig Hanlar, Hakāniyye, Âl-i Efrâsiyâb gibi adlarla tanıtmıştır. Sâmânîler Devleti'ne son veren Karahanlı hükümdarları, devletin topraklarını Çin sınırlarından Aral gölüne ve Ceyhun (Amuderya) nehrine kadar genişletmişler, bilhassa Orta Asya'daki Türk topluluklarının İslâmlaşmasında önemli rol oynamışlardır. Hânedan üyelerinin 1043-1046 yılları arasındaki mücadeleleri sonucunda devlet Doğu ve Batı Karahanlılar diye ikiye ayrılmış, her iki Karahanlı Devleti önce Selçuklular'a, ardından

Moğol kökenli Karahıtaylar'a tâbi olmuş, 1212 yılında tarih sahnesinden çekilmiştir. Dîvânü lugāti't-Türk ve Kutadgu Bilig gibi temel eserler Karahanlı kültür çevresinde yazılmıştır. Gazne şehri merkez olmak üzere bugünkü Afganistan ve Pakistan topraklarında Gazneliler Devleti kurulmuştur (977). Devletin en büyük hükümdarı olan Sultan Mahmud özellikle Kuzey Hindistan'a peş peşe düzenlediği on yedi seferle bölgeyi fethetmiş, ülkede İslâmiyet'in yerleşmesini sağlamıştır. 431 (1040) yılındaki Dandanakan yenilgisinin ardından batı İslâm ülkeleriyle bağları tamamen kesilen Gazneliler Devleti, Sultan Sencer'in meliklik döneminde Büyük Selçuklu Devleti'ne bağlanmış, Afgan kökenli Gurlular tarafından ortadan kaldırılıncaya kadar (1186) Kuzey Hindistan'da varlığını sürdürmüştür.

Türkler'in İslâm dünyasındaki asıl hâkimiyeti Selçuklu hânedanı ile başlamıştır. Hânedanın atası olan Selçuk Bey X. yüzyılın ikinci yarısına doğru Oğuz Yabgu Devleti'nden ayrılıp maiyetiyle birlikte Cend şehrine yerleşmiş ve burada müslüman olmuştur. Ardından Müslümanlığı kabul ederek Selçuk Bey'e katılan Oğuzlar'a Türkmen denilmiş, Türkmen adı XIII. yüzyıldan itibaren Oğuz adının yerini almıştır. Selçuklu Türkmenleri'nin devlet kurabilmek için Selçuk Bey liderliğinde Cend şehrinde başlattıkları mücadeleyi Selçuk Bey'in oğlu Arslan Yabgu Mâverâünnehir'de devam ettirmiş, torunları Tuğrul ve Çağrı beyler tarafından Horasan'da Gazneliler'e karşı kazanılan savaşlar sonucunda Büyük Selçuklu Devleti'nin kuruluşu tamamlanmıştır. Bu devlet bölgesel bir güç olarak kalmamış, başta Tuğrul Bey olmak üzere Alparslan, Melikşah ve Sencer gibi sultanlar sayesinde İslâm dünyasının en büyük devleti haline gelmiştir. Tuğrul Bey, Türkler'in İslâm dünyasındaki hâkimiyetini hukukî bir temele oturtmuş, Abbâsî Halifesi Kāim-Biemrillâh ile iş birliği yaparak 447 (1055) yılında Irak'taki Büveyhî hâkimiyetine son vermiş, Kāim-Biemrillâh da siyasî yetkilerini Tuğrul Bey'e devretmiştir. Selçuklu sultanları İslâm ülkelerinin yönetiminde başarılı olmuş, sosyal, ekonomik, kültürel, dinî ve ilmî alanlara hareketlilik ve İslâm medeniyetine yeni bir dinamizm kazandırmıştır. Sultan Melikşah'ın ölümünden (1092) sonra Büyük Selçuklu Devleti'nde uzun bir iktidar mücadelesi başlamıştır. Bu dönemde İsmâilîler (Bâtınîler) propagandaları, cinayetler ve yer altı faaliyetleriyle kurulu düzeni sarsacak kadar güçlenmiştir. Öte yandan Haçlılar Urfa, Antakya ve Filistin'e yerleşmiş, bölgede 150 yıldan fazla

sürecek bir anarşinin ve huzursuzluğun kaynağı olmuştur.

Sultan Sencer'in ölümü üzerine (552/1157) Büyük Selçuklu Devleti'nin siyasî varlığı sona ermiş, ancak devletin içinden yeni devletler ortaya çıkmıştır. Büyük Selçuklu Devleti'nin siyasî ve kültürel mirasını Kirman (1048-1187), Anadolu (1075-1308), Suriye (1079-1117) ve Irak (1118-1194) Selçukluları devam ettirmiştir. Bu devletler Karaarslan Kavurd, Tutuş ve Mahmud gibi Selçuklu hânedan üyeleri tarafından kurulmuştur. Ayrıca Atabeg Sungur, İldeniz, Tâceddin Böri, İmâdüddin Zengî ve Kutbüddin Muhammed gibi Selçuklu emîrlerinden devlet kuranlar olmuştur. Bunlar Salgurlular (Fars Atabegliği, 1148-1286), İldenizliler (Azerbaycan Atabegliği, 1148-1225), Begteginliler (Erbil Atabegliği, 1144-1232), Tuğteginliler (Börîler/Dımaşk Atabegliği, 1104-1154),

Zengîler (Musul-Halep Atabegliği, 1127-1233) ve Hârizmşahlar'dır (1097-1231). Zengîler, Haçlılar'a karşı mücadeleleriyle tanınmış bir Türk hânedanı olup İmâdüddin Zengî ve oğlu Nûreddin Mahmud gibi iki büyük hükümdar çıkarmıştır. Urfa Haçlı Kontluğu'nu ortadan kaldıran Zengîler bölgedeki Haçlı yayılmasını önlemiştir. Hârizm'de kurulan Hârizmşahlar Devleti, Sultan Sencer'in ölümünden sonra bağımsız hale gelmiş ve kısa sürede İslâm dünyasının en büyük siyasî gücü durumuna yükselmiştir. Fakat Sultan Alâeddin Muhammed'in uyguladığı yanlış politika yüzünden devlet Moğol istilâsı karşısında direnememiş ve asıl topraklarını kaybetmiştir. Sultan Alâeddin Muhammed'in yerini alan oğlu Celâleddin Hârizmşah'ın maceralı mücadelesi de Moğol istilâsını durduramamıştır.

Selçuklular'ın siyasal misyonunu, kurum ve geleneklerini devam ettiren bazı devletler Anadolu ve Mısır coğrafyasında kurulmuştur. Büyük Selçuklu Devleti'nin Türk tarihinde oynadığı en önemli rol hiç şüphesiz Malazgirt zaferiyle Anadolu'yu Türkler'e açmasıdır. Bu zaferden sonra Kutalmış oğulları, Artuk, Tutak, Dânişmend Gazi, Mengücük Gazi, Ebü'l-Kāsım, Karategin, Buldacı, Çubuk gibi beyler Anadolu'nun fethine koyulmuş ve kısa sürede Anadolu'nun büyük kısmını ele geçirmiştir. Bu fethin başta gelen özelliği kalıcı bir karakter taşımasıdır; çünkü fetih hareketiyle göç hareketi ve siyasî teşkilâtlanma birlikte yürütülmüştür. Anadolu'nun çeşitli yerlerinde ortaya çıkan bu devletler şöylece sıralanabilir: Anadolu Selçuklu Devleti (1075-1308), Dânişmendliler (1071-

1178), Mengücüklüler (1071-1228), Saltuklular (1071-1202), Çubukoğulları (1085-1113), Çaka Beyliği (1080-1092). Sultan Melikşah'ın 1085 yılında Güneydoğu Anadolu'yu hâkimiyeti altına almasıyla bölgede Ahlatşahlar (1100-1208), Artuklular (1102-1409), İnal (Yinal) oğulları (1098-1183), Dilmaç (Togan Arslan) oğulları (1085-1394) gibi siyasî teşekküller oluşturulmuştur. Artuklular, Osmanlılar'dan sonra Anadolu'da en uzun müddet hüküm süren Türk hânedanı olup Haçlılar'la olan mücadeleleri ve mimari eserleriyle tanınmıştır. Mısır'da da Selçuklular'ın kültürel mirasını devam ettiren devletler kurulmuştur. Nûreddin Mahmud Zengî tarafından görevlendirilen Selâhaddin ve bazı Türkmen beyleri 1171'de Mısır'daki Fâtımî iktidarına son vererek bu ülkeyi ele geçirmiştir. Bunlardan Selâhaddin babasının adıyla anılan Eyyûbîler Devleti'ni kurmuştur. Hâkimiyetini Doğu Anadolu ve Yemen'e kadar yayan Selâhaddîn-i Eyyûbî, Kudüs Haçlı Krallığı'na son vererek Haçlılar'ın bölgedeki etkisini kırmıştır. 1250 yıllarında Mısır'ın idaresi Memlükler'in eline geçmiştir. Memlükler, Moğol istilâsını durdurup geri püskürttükleri gibi Filistin bölgesindeki Haçlılar'ın ve Çukurova bölgesindeki Ermeniler'in son kalıntılarını temizlemişlerdir. Memlük sultanları Karadeniz'in kuzeyindeki Kıpçak bozkırları ve Kafkaslar'dan gelen yeni unsurlarla ordularını takviye etmişlerdir. Memlük Devleti, 1517'de Osmanlılar tarafından siyasî varlığına son verilip topraklarının ilhak edilmesine kadar devam etmiştir.

Türklüğün İslâm dünyasındaki kaderi bakımından en önemli rolü Anadolu Selçukluları oynamış, daha kuruluş devrinden itibaren Bizans ve Haçlılar gibi iki büyük tehditle uğraşmak zorunda kalmıştır. Selçuklu sultanları bu tehditlere karşı başarılı bir savunma yapmış, Anadolu'daki Türk varlığını korumuştur. Malazgirt Savaşı'n-dan beri Anadolu'yu geri alma ümidini taşıyan Bizans, Miryokefalon yenilgisinden sonra bu ümidini tamamen kaybetmiştir (572/1176). Selçuklu sultanları tehlikeleri bertaraf ettikten sonra Anadolu'da siyasî birliği kurmaya ve imar faaliyetlerini yoğunlaştırmaya çalışmıştır. Dânişmendli, Saltuklu, Mengücüklü ve Harput Artuklu beyliklerini ortadan kaldırmış, Trabzon Rum İmparatorluğu'nu ve Kilikya Ermeni Krallığı'nı kendilerine bağlamıştır. Selçuklular, Anadolu'nun şehir ve kasabalarını çeşitli eserlerle imar etmişlerdir. Anadolu, XIII. yüzyılda İslâmî hayatın ve Türk kültürünün hâkim olduğu medenî ve zengin bir ülke haline gelmiştir. Ancak Selçuklu sultanları,

Bizans ve Haçlılar karşısında gösterdikleri başarıyı Moğol istilâsı karşısında gösterememişlerdir. 1243 Kösedağ bozgunu Anadolu Selçuklu Devleti'nin Moğol hâkimiyetine girmesine yol açmıştır. Bu çöküş ve sömürü devri Selçuklu iktidarının kendi içinde tükenişine kadar devam etmiştir (1308). Çöküş arefesinde Anadolu'da yirmi civarında Türkmen beyliği ortaya çıkmıştır.

Anadolu beylikleri Türk tarihinde ve kültüründe önemli rol oynamış, Anadolu Selçukluları'nın Batı Anadolu, Karadeniz ve Akdeniz bölgelerinde fethedemediği yerleri hâkimiyeti altına almıştır. Anadolu Selçukluları zamanında Doğu ve İç Anadolu'da toplanmış olan Türk nüfusu bu beylikler vasıtasıyla sahil bölgelerine yayılmıştır. Öte yandan bu siyasî parçalanma Türklüğün aleyhine olmuş ve Anadolu'nun savunmasını güçleştirmiştir. Osmanlı beyleri, Türkmen beyliklerini ortadan kaldırmak suretiyle Anadolu'yu Osmanlı Devleti'nin hâkimiyeti altında birleştirmiş, Anadolu'nun siyasî birliği ve bütünlüğü günümüze kadar korunup gelmiştir. Anadolu beyliklerinin Türk tarihinde oynadığı bir rol de Gazneli ve Büyük Selçuklu devletlerinden beri ihmal edilmiş olan Türk kültürünü ve dilini korumalarıdır. Anadolu beyleri devrin ünlü bilginlerini, şairlerini ve ediplerini himayeleri altına alıp onlara Farsça ve Arapça'dan eserler tercüme ettirdikleri gibi Türkçe eserler de yazdırmıştır. Anadolu'da Türk edebiyatının temelini oluşturan bu eserler Türkçe'nin gelişmesinde, Türk millî ruhunun uyanmasında ve Türk mânevî hayatının zenginleşmesinde başlıca etken olmuştur.

Anadolu'da Türkmen beyliklerinin yaptığı işin bir benzerini Karakoyunlu ve Akkoyunlu Türkmenleri, Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgelerinde gerçekleştirmiştir. İran ve Irak'a hâkim olan İlhanlı Devleti'nin XIV. yüzyılın ortalarında parçalanıp dağılması üzerine Karakoyunlu ve Akkoyunlu toplulukları ortaya çıkmıştır. Bunlardan Karakoyunlular, Erciş'i kendilerine merkez edinip Erzurum-Musul arasındaki yerleri yurt tutarken Akkoyunlular, Diyarbekir merkez olmak üzere Güneydoğu Anadolu bölgesine yerleşmiştir. Her iki topluluk Timur istilâsını savdıktan sonra kendi devletlerini kurmuştur. Tamamen Türkmen boylarına dayanan Karakoyunlu ve Akkoyunlu devletleri Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgelerinde daha önce gerçekleştirilen Türkleşmeyi XV. yüzyılda güçlendirerek hedefine ulaştırmıştır. Batılı seyyahlarla Osmanlı seyyahları,

Doğu Anadolu'daki yoğun Türkmen nüfusunu göz önüne alarak bu bölgeye "Türkmen ülkesi" adını vermiştir. Akkoyunlu hükümdarı Uzun Hasan'ın devletin merkezini Diyarbekir'den Tebriz'e nakletmesi, arkasından Fâtih Sultan Mehmed ile girdiği Otlukbeli Savaşı'nda yenilmesi (1473) Doğu Anadolu'daki Türk nüfusunun büyük ölçüde İran'a kaymasına yol açmış, bu durum İran'da Safevî Devleti'nin kurulmasına zemin hazırlamıştır. Şah İsmâil tarafından mezhep ideolojisine (Şiîlik) dayandırılan Safevî Devleti (1501), yoğun mezhep propagandaları sonucunda Anadolu'daki Türkmen kitleleri

için bir cazibe merkezi haline gelmiştir. 1501'den itibaren 1925 yılına kadar İran'ı Safevî, Afşar ve Kaçar gibi Türk hânedanları idare etmiştir. Ancak bunları takip ettikleri Şiîlik siyaseti yüzünden daima olumsuz rol oynamışlar, İran Türkleri ile Anadolu Türkleri arasına bir set oluşturarak Orta Asya ve İran'dan Anadolu'ya olan Türk nüfus akışını engellemişlerdir. Bir grup Türk-İslâm devleti Karadeniz'in kuzeyindeki Kıpçak bozkırlarında tarih sahnesine çıkmıştır. Moğol orduları tarafından ele geçirilen Kıpçak bozkırları Cengiz Han'ın torunu Batu Han'a verilmiş, o da Altın Orda adıyla bir Moğol devleti kurmuştur. Bu devlet başta Kıpçaklar olmak üzere Bulgar/Çuvaş gibi Türk topluluklarına dayanmıştır. Hânedanın ve yönetici kesimin İslâmlaşmasıyla devlet kısa sürede Moğol karakterini kaybetmiş ve hızla Türkleşmiştir. Timur'un 1391 ve 1395'teki ağır darbeleriyle sarsılan Altın Orda Devleti iktidar kavgaları neticesinde parçalanmış, Altın Orda'nın mirasını devam ettiren birçok Türk hanlığı kurulmuştur. Bunlar Kazan (1437-1556), Astarhan (1466-1556), Kasım (1445 [?]-1681), Kırım (1441-1783), Nogay (1398-1642) ve Sibir (1556-1600) hanlıklarıdır.

Türk-İslâm devletlerinden biri de Batı Türkistan'da Mâverâünnehir'de kurulan Timurlular'dır. Timur'dan önce Türkistan'da Moğol Çağatay Hanlığı bulunmaktaydı. Çağatay hanları da Altın Orda hanları gibi kısa sürede İslâmlaşıp Türkleşerek Timur İmparatorluğu'nun kurulmasına zemin hazırlamıştır. Timur bütün Batı Türkistan beylerini otoritesi altında toplamıştır. Ardından fütuhata başlamış, Çin sınırından Adalar (Ege) denizine, Kıpçak bozkırlarından Bağdat ve Kuzey Hindistan'a kadar sınırlarını genişletmiş; İran, Irak, Suriye, Anadolu, Azerbaycan, Kafkasya, Kıpçak bozkırları ve Kuzey Hindistan'daki Türk-İslâm devletlerini ve beyliklerini kendine bağlamıştır. Bu büyük devlet Timur'un ölümünden

sonra oğulları ve torunları arasında parçalanmıştır. Altın Orda ve Çağatay hanlarının soyundan gelmekle birlikte dil ve kültür bakımından tamamen Türkleşmiş olan bazı beyler Timur'dan sonra Batı Sibirya ile Batı ve Doğu Türkistan'da yeni hanlıklar kurmuştur. Bunlar Şeybânîler (Özbek Hanlığı, 1500-1599), Buhara'da Canoğuları (1599-1785), Hîve Hanlığı (1512-1920), Hokand Hanlığı (1710-1876) ve Kâşgar-Turfan Hanlığı'dır (XV. yüzyıl başları-1877). Kıpçak bozkırları, Sibirya ve Batı Türkistan'daki hanlıklara Çarlık Rusyası tarafından, Doğu Türkistan'daki hanlıklara da Çin tarafından son verilmiştir. Mâverâünnehir, Hârizm ve Horasan'da kurulan Timurlular ve yukarıda zikredilen hanlıklar gibi Türk-İslâm devletlerinde Türk dili ve edebiyatında, bilim ve sanatta büyük gelişme olmuştur. Bilhassa Çağatay, İlhanlı ve Altın Orda devletlerinin merkezlerinde XIII ve XIV. yüzyıllarda temeli atılan Doğu Türkçesi (Çağatay lehçesi) Timur'un torunları zamanında yazı ve kültür dili olarak gelişmiş, birçok edip ve şair yetişmiştir. Batı Türkçesi'ni de etkileyen Çağatayca'nın en büyük şairi Ali Şîr Nevâî'dir. Nevâî'yi Hüseyin Baykara, Şeybânî Han, Bâbür Şah ve Ebülgazi Bahadır Han gibi hükümdar şairler ve yazarlar takip etmiştir.

Türk nüfusunun ve kültürünün yayıldığı bir diğer saha Kuzeybatı Hindistan coğrafyasıdır. Kuzeybatı Hindistan'da kurulan ilk Türk-İslâm devleti Delhi Sultanlığı'dır. Bu devlet, Gur hükümdarının Kuzeybatı Hindistan'a tayin ettiği Türk kökenli vali Kutbüddin Aybeg tarafından tesis edilmiştir (1206). Aybeg'den sonra Kuzeybatı Hindistan'ı Şemsiyye (1211-1266), Balaban (1266-1290), Kalaç/Halaç (1290-1320) ve Tuğluk gibi Türk hânedanları idare etmiştir. Moğol istilâsını sınırlarında durdurup püskürten Delhi sultanları, Kuzey Hindistan'ı Türk kitlelerine açarak bölgede Türk kültürü ve İslâm dininin yerleşip kökleşmesinde önemli rol oynamıştır. Kuzeybatı Hindistan'da ikinci büyük devlet, Timur'un torunlarından olup Türkçe yazdığı hâtıralarıyla tanınan Zahîrüddin Bâbür tarafından kurulmuştur (1526). Hümâyun, Ekber Şah, Şah Cihan ve Âlemgîr (Evrengzîb) gibi büyük hükümdarların yetiştiği bu hânedan devrinde Bâbürlü Devleti Hindistan'ın en büyük siyasî gücü haline gelmiştir. Bâbürlüler siyaset, sanat ve mimaride de kendilerini göstermişlerdir. Özellikle Osmanlı ve İran Türk hânedanları ile iş birliği yapmaya çalışmış, Mekke şerifine, Yemen imamlarına ve Habeş hükümdarlarına maddî yardımda bulunarak İslâm dünyası ile yakından ilgilenmişlerdir. Şah Cihan, Osmanlı mimarlarının yardımıyla Agra'da bir sanat şaheseri olan Tac Mahal'ı yaptırmıştır.

Hindistan’da Âlemgîr’den sonra başlayan iktidar mücadeleleri ve iç isyanlar Bâbür İmparatorluğu’nun zayıflamasına ve çökmesine yol açmıştır. Öte yandan ticaret amacıyla ülkenin önemli merkezlerine sokulan ve buralarda ticaret kolonileri oluşturan İngilizler bu durumdan yararlanarak Hindistan’ı kendilerine bağlamıştır (1858).

BİBLİYOGRAFYA

Mehmet Altay Köymen, Selçuklu Devri Türk Tarihi, Ankara 1963, s. 7-9; Cl. Cahen, PreOttoman Turkey, London 1968, tür.yer. (Türkçe trc. Yıldız Moran, Osmanlılardan Önce Anadolu’da Türkler, İstanbul 1984, tür.yer.); Osman Turan, Selçuklular Zamanında Türkiye, İstanbul 1971, s. 196; a.mlf., Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti, İstanbul 1980, s. 295, 355 vd.; İbrahim Kafesoğlu, Selçuklu Tarihi, İstanbul 1972, tür.yer.; a.mlf., Büyük Selçuklu İmparatoru Sultan Melikşah, İstanbul 1973, tür.yer.; a.mlf., “İlk Türk-İslâm Siyasî Teşekkülleri”, TDEK2, I, 237-240, 247-284; a.mlf., “Ortadoğu’da Kurulmuş Türk Devletleri”, a.e., I, 291-297, 323, 336-343; a.mlf., “XIV. Yüzyıldan Sonra Orta Asya’da kurulmuş Türk Devletleri”, a.e., I, 451-456; a.mlf., “Türkler”, İA, XII/2, s. 261-264; a.mlf.-Mehmet Saray, Atatürk İlkeleri ve Dayandığı Tarihî Temeller, İstanbul 1983, s. 38; V. V. Barthold, Orta Asya Türk Tarihi Hakkında Dersler (haz. Kazım Yaşar Kopraman-Afşar İsmail Aka), Ankara 1975, s. 143; Tuncer Baykara, “Doğu Anadolu = Turkmenia (Türkmen Ülkesi)”, Atsız Armağanı (haz. Erol Güngör v.dğr.), İstanbul 1976, s. 61-66; Faruk Sümer, Safevî Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü, Ankara 1976, tür.yer.; a.mlf., “XV. Yüzyılda Türk Âleminde Millî Şuurun Canlanması”, TY, sy. 274 (1959), s. 13-15; Ramazan Şeşen, İslâm Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri, Ankara 1985, tür.yer.; Salim Koca, Dandanakan’dan Malazgirt’e, Giresun 1997, s. 30-37, 45-48, 66-77, 85, 102-107, 110 vd.; a.mlf., Anadolu Türk Beylikleri Tarihi, Trabzon 2001, s. 8-10, 21 vd.; a.mlf., Türkiye Selçukluları Tarihi (Malazgirt’ten Miryokefalon’a), Çorum 2003, s. XI-XV, 27-30, 85 vd., 142, 195; a.mlf., “İslâm Medeniyeti Çevresinde Türk İmajı”, Selçuklu’dan Osmanlı’ya Bilim, Kültür ve Sanat: Prof. Dr. Mikâil Bayram’a Armağan (ed. Mustafa

Demirci), Konya 2009, s. 53-82; a.mlf., "'Diyâr-ı Rûm'un (Roma Ülkesi) Türkiye Hâline Gelmesinde Türk Kültürünün Rolü", Türkiyat Araştırmaları Dergisi, sy. 23, Konya 2008, s. 1-53; Ahmet B. Ercilasun, Başlangıcından Yirminci Yüzyıla Türk Dili Tarihi, Ankara 2004, s. 404-431; İsmail Kayabalı-Cemender Arslanoğlu, "Tarihte Türk", TK, XI/130-131 (1973), s. 75-111.

Salim Koca

Türkiye Dışındaki Türkler.

Türkler'in göçebe bir kavim olması, göçebelikten ancak 1930'lu yıllardan itibaren tamamen vazgeçmesi ya da buna zorlanması sebebiyle Türk uruğları arasında kabilecilik çok geç sona ermiştir. 2002 yılında Rusya Federasyonu'nda yapılan nüfus sayımında yeni Türk grupları ortaya çıkmıştır. Dünyada Türk asıllı kırktan fazla etnik grup bulunmakta ve bunlar farklı isimlerle anılmaktadır. Türkler'e yaşadıkları coğrafyaya göre ad verildiğinden bunlar parçalanmıştır. Son dönemlerde Türkologlar

tarafından ortaya atılan bir kavram "Türkçe konuşanlar"dır. Ancak Türkçe konuşanların tamamının Türk olduğu söylenemez. Türkiye dışındaki Türk toplulukları Afganistan, Azerbaycan, Bosna-Hersek, Yunanistan, Bulgaristan, Romanya, Çin Halk Cumhuriyeti, Irak, İran İslâm Cumhuriyeti, Kazakistan, Kırgızistan, Kosova, Makedonya, Moğolistan, Moldavya, Özbekistan, Rusya Federasyonu, Suriye, Tacikistan, Türkmenistan, Ukrayna gibi elli değişik ülkede farklı rejimler altında yaşamaktadır. XX. yüzyılın başından itibaren başta Avrupa ülkeleri olmak üzere Amerika Birleşik Devletleri, Avustralya ve Kanada gibi ülkelere başlayan işçi göçü neticesinde bu ülkelerde de bir Türk varlığı meydana gelmiştir. 1991'de Sovyetler Birliği'nin dağılması, Azerbaycan, Kazakistan, Kırgızistan, Özbekistan ve Türkmenistan'ın hürriyetine kavuşmasıyla bağımsız Türk cumhuriyetlerinin sayısı -Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti dahil-yediye yükselmiştir. Ayrıca Rusya Federasyonu'nda Altay, Başkırdistan, Çuvaşistan, Hakas, Kabarda-Balkar, Karaçay-Çerkez, Nahcıvan, Tataristan, Tuva ve Yâkutistan olmak üzere on bir özerk Türk cumhuriyeti, Moldova'da Gagauz Özerk Bölgesi ile Çin Halk Cumhuriyeti'nde Sincan-Uygur Özerk Bölgesi bulunmaktadır. Özerklik

statüsüne sahip Türk topluluklarının büyük çoğunluğu Rusya Federasyonu, Çin Halk Cumhuriyeti, Moldova ve Özbekistan'da yaşamaktadır. Rusya Federasyonu'nun İdil-Ural bölgesinde Tatar, Başkırt ve Çuvaşlar; Kafkasya bölgesinde Karaçay-Balkar; Sibirya bölgelerinde Yâkut, Tuva, Hakas ve Altaylılar; Çin Halk Cumhuriyeti'ne bağlı Sincan-Uygur Özerk Bölgesi'nde Uygurlar, Kazaklar, Kırgızlar, Özbekler, Salarlar, Tatarlar ve Sarı Uygurlar; Özbekistan'a bağlı Karakalpakistan Özerk Cumhuriyeti'nde Karakalpaklar ve Moldova'ya bağlı Gagauz Özerk Bölgesi'nde Gagauzlar bulunmaktadır. Ukrayna'ya bağlı Kırım Özerk Cumhuriyeti'ndeki Kırım Tatarları'nın ancak parlamentoda temsilcileri bulunmaktadır.

Türkiye dışında yaşayan Türk toplulukları arasında ekonomik, sosyal ve siyasal bakımdan farklılıklar görülmektedir. Meselâ Rusya Federasyonu'nun İdil-Ural bölgesindeki Tatar ve Başkırtlar'ın ekonomik ve sosyal düzeyleri aynı bölgede yaşayan Çuvaşlar'a göre daha ileridir. Batı Türkistan'da bulunan Kazak ve Kırgızlar, Özbek ve Karakalpaklar arasında da aynı durum söz konusudur. Afganistan, Irak, İran, Moğolistan, Sincan-Uygur Özerk Bölgesi ve Tacikistan'da bulunan Türkler'in ekonomik ve sosyal durumları son derece kötüdür. Türkiye, Türk İşbirliği ve Kalkınma İdaresi (TİKA) vasıtasıyla Balkanlar, Moldova, Romanya, Moğolistan, Tacikistan, Özbekistan, Afganistan, Kırgızistan ve Kazakistan gibi ülkelerde yoksulluğun ortadan kaldırılması için çeşitli projeler yürütmektedir. Aynı şekilde TÜRKOY kültürel alanda Türk halkları arasındaki iş birliğini arttırmaya çalışmaktadır. Masrafları Türkiye tarafından karşılanan Kazakistan'daki Ahmed Yesevî Kazak-Türk Üniversitesi, Kırgızistan'daki Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi, Afganistan, Türkmenistan, Kazakistan ve Kırgızistan'da faaliyet gösteren ortaöğretim kurumları modern eğitim için çaba göstermektedir. Ayrıca Türkiye'nin çeşitli sivil toplum kuruluşları adı geçen ülkelerde projeler yürütmektedir.

Rusya 1552-1884 yılları arasında İdil-Ural, Deşt-i Kıpçak, Sibirya, Kafkasya, Kırım ve Türkistan bölgelerini; Yunanistan, Sırbistan, Karadağ ve Bulgaristan Balkan savaşları sonunda Balkanlar'daki Türk bölgelerini; İngiliz ve Fransızlar I. Dünya Savaşı'nın ardından Musul, Kerkük, Erbil ve Suriye'deki Türk bölgelerini; Çin ise 1949'da Doğu Türkistan'ı işgal etmiştir. Rusya'da 1917 İhtilâli Türkler'in bağımsızlığı için önemli bir

imkân doğurmuş, Türkler'in büyük bölümü kendi yarı bağımsız cumhuriyetlerini kurmuştur. Çin ve Rusya'daki Türkler çeşitli dönemlerde şiddet ve baskılara mâruz kalmıştır. 1991 yılında Sovyetler Birliği'nin dağılmasından sonra beş Türk cumhuriyeti tam bağımsız hale gelmiştir. Türkler yaklaşık 500 yıldan beri farklı halkların egemenliğinde yaşamalarına rağmen milliyetlerini, dillerini, dinlerini ve kültürlerini korumayı başarmıştır. Rus tarihçisi N. A. Aristov'un Türk Halk ve Kabilelerinin Etnik Yapısı ve Sayıları adlı eserine göre (1896) Kuzey Buz denizinden Adriyatik'e kadar olan bölgelerde yaşayan Türkler'in sayısı 26 milyondur. 1897'de Rusya'da yapılan ilk genel nüfus sayımının sonuçlarına göre Rusya'da 13 milyon Türk bulunmaktadır. Diğerleri Osmanlı Devleti, Afganistan, Bulgaristan, Doğu Türkistan, İran ve Romanya'da yaşamaktaydı. Günümüzde Türkiye dışında yaşayan Türkler'in sayısı 100-110 milyon civarında tahmin edilmektedir.

Meshet (Ahıska) Türkleri. Bugün Ahıska Türkü denilen yaklaşık 250.000 kişilik grup Türkiye sınırına 15 km. uzaklıkta Gürcistan'a bağlı Ahıska şehrinin adıyla anılmaktadır. Bunlar nüfusun %90'ının yaşadığı Özbekistan, Rusya Federasyonu, Kazakistan ve Kırgızistan'da son yıllarda yapılan nüfus sayımlarında kendilerini Türk olarak kaydettirmişlerdir. Sadece Rusya Federasyonu'nda yaşayan 3275 kişi kendini Meshet Türkü diye yazdırmıştır (bk. MESHET TÜRKLERİ).

Altaylılar. Altay Cumhuriyeti'nde yaşayan bu Türk boyunun nüfusu 1926'da 39.062 ve 1989'da 70.777, 2002'de 67.239 kişi idi. 2002'de yapılan nüfus sayımında daha önce kendilerini Altaylı olarak kaydettiren Kumandinler (3114 kişi), Teleütler (2650), Telengitler (2399), Tubalar (1564) ve Çelkanlar (855) bu defa ayrı bir halk şeklinde yazılmıştır. Altaylılar doksan yılda ancak bir kat artabilmişlerdir ve son yirmi yılda nüfusta azalma olmuştur. Nüfusun 62.192'si kendi cumhuriyetlerinde yaşamakta ve cumhuriyetin nüfusunun %30'unu teşkil etmektedir. Ruslar ise cumhuriyette %58'lik bir nüfusa sahiptir. Aslında şamanist olan Altaylılar, Ortodoks hıristiyan olarak gösterilmektedir. 1922-1947 yılları arasında Oyrat (Oyrot) dili diye adlandırılan Altayca yazı dili bugün Altay Kiçi (Kiji) diyalektiğini esas almıştır. Masalları, halk şarkıları ve destanları çok zengindir. Altaylı yazar N. Ulagaşev (ö. 1946) bunları toplamaya çalışmıştır. Sovyet devri yazarlarından F. Kuciyak da Altay halk edebiyatını

derleyen önemli kişilerdendir. T. Encinov tanınmış Altaylı yazarlardan biridir.

Azerbaycan Türkleri. Günümüzde Azerbaycan'daki toplam Âzerî nüfusu 8 milyon civarındadır. İran'da yaşayan Âzerîler'in sayısı hakkında kesin bilgi bulunmamakla birlikte nüfusun %25'ini karşıladıkları, bunun da 15-20 milyon arasında olduğu tahmin edilmektedir. Bağımsızlıktan sonra yüz binlerce İran vatandaşı Âzerî Azerbaycanı'na göç etmiştir. İran'dan ve Rusya Federasyonu'ndan sonra en çok Âzerî Türkiye'de yaşamakla birlikte Türkiye'deki sayıları hakkında da açık bilgi yoktur. 1990 yılından sonra Türkiye'ye gelip yerleşenlerin sayısı 30-40.000 civarındadır. Gürcistan'da 2002 nüfus sayımına göre -Abhazya ve Güney Osetya hariç- 284.753 (1989'da 307.556) Âzerî yaşamakta ve nüfusun yüzde altı buçuğunu teşkil etmekteydi. Kazakistan'da 85.292, Kırgızistan'da 17.300, Özbekistan'da 35.848, Rusya Federasyonu'nda 621.840,

Tacikistan'da 3556, Ukrayna'da 45.176, Avrupa Birliği ve Amerika'da da 50-100.000 arasında Âzerî bulunmaktadır. Rusya Federasyonu'nda 1989'da 335.889 olan Âzerî nüfusu 2002'de 621.840'a yükselmiştir. Âzerî-Ermeni savaşı ve ülkenin içinde bulunduğu siyasal ve ekonomik şartlar sebebiyle eski Sovyet Sosyalist Cumhuriyetleri Birliği ülkelerinde yaşayan Âzerîler kendi ülkeleri yerine Rusya Federasyonu'na göç etmektedir. Kuzey Kafkasya'da Kabarda-Balkar Cumhuriyeti'nde yaşayan Balkarlar'ın menşei hakkında çeşitli görüşler ileri sürülmüşse de bu toplulukların esas unsurunu Hun, Bulgar, Hazar ve Kıpçak Türkleri'nin teşkil ettiğini araştırmalar ortaya koymaktadır (bk. KARAÇAY-BALKARLAR).

Başkırtlar. Ural dağlarının kuzey ve doğu kısımları ile İdil nehri havzasının kuzey kesimindeki bozkırlarda yaşarlar. Ahmet Zeki Velidi Togan'a göre Başkırtlar'ın aslı Kıpçaklar'a dayanmaktadır. Ruslar'ın 1552'de Kazan'ı, 1556'da Astarhan'ı işgali neticesinde 1557'de Ruslar'ın hâkimiyetine girmişlerdir. 1917 Bolşevik İhtilâli'nden sonra Rusya egemenliği altında yaşayan Başkırtlar Ahmet Zeki Velidi (Togan) lidirliğinde "Küçük Başkırdistan" kurma faaliyetlerine girişmişlerdir. Ahmet Zeki Velidi bunun için başta Bolşevikler'e karşı mücadele eden çarlık taraftarlarının lideri General Kolçak ve Kazak millî hareketi Alaş Orda ile iş birliği yapmış, Kolçak'ın yenilerek Sibirya'ya kaçması üzerine bu defa Lenin ve Stalin'le

iş birliğini denemiştir. Fakat Stalin, Tatar-Başkırt Sovyet Cumhuriyeti'ni ilân etmiş ve Zeki Velidi'yi azletmiş, Zeki Velidi Türkistan dolaylarına kaçmak zorunda kalmıştır. Bolşevikler, Tatar-Başkırt Sovyet Cumhuriyeti yerine 23 Mart 1919'da Başkırdistan, 1920'de Tataristan Özerk Sovyet Sosyalist cumhuriyetlerini ilân ettirmişlerdir. Başkırtlar'ın 1989'da Sovyet Sosyalist Cumhuriyetleri Birliği ülkelerindeki toplam nüfusu 1.449.157 kişi idi. Rusya Federasyonu'n-da 2002 yılında yapılan nüfus sayımına göre nüfusları 1.673.389'a yükselmiştir. Kendi cumhuriyetlerinde yaşayanların sayısı 1.221.302, bunlar arasında ana dili olarak Başkırtça'yı işaret edenler 1.135.714 kişidir. Başkırdistan Cumhuriyeti'nin nüfusu 4.104.336'dır; bunların 1.490.715'i Rus, 990.702'si Tatar'dır. Kendi cumhuriyetlerinde azınlık durumunda kalan Başkırtlar cumhuriyetleri dışında çeşitli şehirlerde yaşamaktadır. Ayrıca Kazakistan (1989'da 41.847), Kırgızistan (1100), Özbekistan (3707, 1989'da 34.771 idi) ve Türkmenistan'da (1989'da 4678) 100.000 civarında Başkırt bulunmaktadır. Bunların büyük kısmı 1990'lı yıllardan itibaren Rusya Federasyonu'na dönmeye başlamıştır. I. Dünya Savaşı, 1917 İhtilâli ve ardından iç savaş, Stalin dönemindeki kırım, II. Dünya, Afganistan ve Çeçenistan savaşları Başkırt nüfusunun sürekli azalmasına yol açmıştır. 1990'lardan itibaren Başkırtlar'da millî şuurun canlanmaya başladığı görülmektedir. Başta Ural olmak üzere millî ve siyasî cemiyetler kurulmuştur. Bu tür bir yaklaşım ve Başkırdistan'daki Tatarlar'a baskı uygulama eğilimleri iki kardeş toplumu birbirine düşürmüştür. Ural Başkırt Halk Merkezi, Başkırt Gençler İttifakı ve Başkırt Kadın-Kızlar Teşkilâtı 22-23 Şubat 1991'de Ufa'da V. Bütün İttifak Başkırt Halk Toplantısı adıyla bir kongre düzenlemiş, bu kongrede Başkırt halkının durumu üzerinde durulmuş ve bir bildiri ilân edilmiştir. Ancak Başkırdistan yönetimi Rusya Federasyonu'ndan kopma gücünü gösterememiş ve 31 Mart 1992'de yeni federasyon antlaşmasını imzalamıştır.

Çelkanlar. Altay Özerk Cumhuriyeti'nde yaşayan Türk halklarından biridir. Dağlık Altay bölgesinde bulunan Lebed nehrinin (Çelkan ismi bu nehrin Türkçe adı Çalkandu'dan gelmektedir) kenarlarında yaşadıklarından eski dönemlerde kendilerini Lebedin ve Lebedin Tatarı diye adlandırıyorlardı. Çelkanca, Türk dilinin Uygur-Oğuz grubunun Hakas lehçesine girmektedir.

Çulımlar. 2002 nüfus sayımında 656 kişi tesbit edilmiştir. Tomsk ve Krasnoyarsk bölgelerinde yaşayan Çulımlar'ın anavatanı Çulım nehrinin

havzasıdır. Çulımca Türk dilinin Uygur-Oğuz grubunun Hakas lehçesine girmekte, kaynaklarda Melet ve Melet Tatarcası olarak da geçmektedir. Sibirya'daki Dolganca, Kumandinca, Tofaca, Tubaca, Tuvin-todjinca, Çelkanca, Çulımca, Şorca gibi Türk şiveleri yok olmak üzeredir. XIX. yüzyılın sonlarına kadar kendilerini korumayı başaran bu küçük topluluklar günümüzde yok olma tehlikesiyle karşı karşıyadır.

Çuvaşlar. Dil ve din bakımından Türklük'ten uzak gibi görünen Çuvaşlar'ın büyük çoğunluğu Ortodoks, bir kısmı putperesttir. Sovyetler Birliği'nin dağılmasından sonra 24 Ekim 1990'da Çuvaş Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti'ni ilân ettilerse de 13 Şubat 1992'de Rusya Federasyonu'na bağlı Çuvaş Cumhuriyeti antlaşmasını imzalamak zorunda kalmışlardır (bk. ÇUVAŞLAR).

Dolganlar. Yerkürenin en kuzeyindeki Türk topluluğudur. Kendilerini Dolgan, Tıa-kihi ya da Saha diye adlandırırlar. Tarihî geçmişleri hakkında bilgi yoktur; Ruslar'ın XVIII. yüzyılda bölgeyi ele geçirmesiyle varlıklarından haberdar olunmuştur. 1897'de 1224, 2002'de 7261 kişi tesbit edilmiştir. Krasnoyarsk'ın Taymır Özerk Bölgesi'nde Hatang kesiminde Hatanga ve Heta nehirleri vadisinde (5517 kişi), Yâkutistan'da (1272 kişi) hayat sürerler. Büyük bir yarımada olan Taymır bölgesinde sadece 40.000 kişi yaşamaktadır ve bunların 25.000'i Slavyan'dır. Dolganlar kendilerini Yâkut ya da bölgenin diğer önemli etnik azınlığı olan Evenkler'den ayırırlar. Dolganca Türkçe'nin Altay grubuna dahildir, bazı bilim adamları ise Yâkutça'nın bir diyalekti olduğunu iddia etmektedir. Yâkutça, Dolganlar'ın yaşadığı Tundra bölgesinde hâkimdir, bölgede yaşayan diğer Türk olmayan halklar da Yâkutça konuşurlar. Dolganlar, Sovyet Sosyalist Cumhuriyetleri Birliği döneminde yapılan bütün nüfus sayımlarında ayrı bir halk şeklinde yer almıştır. 1979'daki nüfus sayımında %90'ı ana dili olarak Dolganca'yı işaret etmiştir; 2002 yılında ise bu oran düşmüştür. Yâkutlar, Dolganca'nın Yâkutça'nın bir lehçesi olduğunu ileri sürdüklerinden okul kitaplarında Dolganca'ya yer vermezler. Dolganca 1970'te Rus harfleriyle yazıya geçirilmeye başlanmış, ilk Dolganca kitap 1973'te yayımlanmış, 1981'de yeni bir alfabe kabul edilmiştir. Son yıllarda bazı edebiyat denemelerinde ve radyo yayınlarında Dolganca'ya yer verilmeye başlanmıştır. Dolganca sadece Petersburg'daki bir pedagoji üniversitesinde öğretilmektedir. Pravoslavyan kilisesi, burada bir misyoner okulu açarak

Dolgan çocuklarına hem eğitim vermekte hem din adamı yetiştirmektedir. Sovyet döneminde Şamanizm'in yasaklanmasına rağmen halk arasında bu inanç gizlice yaşatılmaya devam edilmiştir. Şamanizm, aile içerisinde babadan oğula ya da anneden kıza devam ettirilir, silsile kesildiği zaman bunun büyük bir tehlikenin işareti olduğuna inanılır.

Gagauzlar. Bugün Moldova'da yaşadıkları topraklara XVIII. yüzyılın sonunda Balkanlar'dan gelmişlerdir. 1897'de Rusya'da yapılan ilk nüfus sayımında isimleri Besarabya Türkleri diye geçmektedir. Gagauzlar, XV-XIX. yüzyıllar arasında Osmanlı Devleti'nin hâkimiyetinde yaşamakla

birlikte arşiv belgelerinde Gagauz adına rastlanmamaktadır. Türkiye'de binlerce Gagauz Türkü çalıştığı gibi Türk üniversitelerinde okuyan çok sayıda öğrenci bulunmaktadır. TİKA aracılığıyla bölgede çeşitli kalkınma projeleri yürütülmekte, sosyal ve insanî yardımlarla Gagauzlar desteklenmektedir. 1957'den beri Kiril harflerini kullanan Gagauzlar 1993'te Latin harflerine geçmiştir (bk. GAGAUZLAR).

Hakaslar. Kendilerini eski dönemde Tadar diye adlandıran Hakaslar'ın Kırgız ve Sagay kolları vardır. Bunlar Yenisey Kırgızları'ndan gelmektedir. Çin kaynaklarında bu Kırgız boyuna Heges denildiği için aydınlar kendi ülkelerine Hakas adını vermişlerdir. Yazı diline sahip olan Hakaslar'ın dil ve edebiyat enstitüleri mevcuttur. Sovyet Sosyalist Cumhuriyetleri Birliği'ndeki nüfusları 1926'da 45.608 ve 1989'da 80.323 kişi idi. Rusya Federasyonu'ndaki nüfusları 2002'de 75.622 kişi olarak tesbit edilmiştir. Hakaslar'ın büyük çoğunluğu 1991'de kurulan kendi cumhuriyetlerinde yaşamakla birlikte nüfusun ancak %12'sini (65.421), Ruslar ise %80'ini oluşturmaktadır. Hakaslar ayrıca Krasnoyarsk bölgesinde (4489), Tuva Cumhuriyeti'nde (1219) ve Rusya Federasyonu'nun diğer bölgelerinde bulunmaktadır.

Karaçaylar. Kuzeydoğu Kafkasya'daki Karaçay-Çerkez Özerk Cumhuriyeti'nde yaşamaktadırlar. Ayrıca Kuban nehri yakınlarında yoğun Karaçay nüfusu mevcuttur. Menşe itibarı ile Kumanlar'dan geldikleri ileri sürülmektedir. Karaçaylar'la Balkarlar aynı soya bağlanıp aynı dili konuşmakla birlikte ayrı cumhuriyetlerde yaşamaktadır (bk. KARAÇAY-BALKARLAR).

Karaimler. Karaimler'in (Karaylar) sayısı Sovyet istatistiklerinde 1926'da 8324 ve 1989'da 2602 kişi gösterilmiştir. 2002'de Rusya Federasyonu'nda 366 Karaim yaşıyordu. Litvanya, Polonya ve Ukrayna'da bulunanların sayısı hakkında bilgi yoktur, ancak 1000-2000 arasında oldukları tahmin edilmektedir. Eskiden yazılı edebiyatları da olan Karaylar'ın bir kısmı İsrail'de yaşamaktadır ve Litvanya'da dinî faaliyetlerini sürdürecek bir sinagogları vardır (bk. KARÂÎLİK).

Karakalpaklar. Özbekistan'a bağlı Karakalpakistan Özerk Cumhuriyeti'nde yaşamakta ve nüfusları sürekli artış göstermektedir (bk. KARAKALPAKLAR).

Kazaklar. Orta Asya'da Hazar denizinden Çin sınırına kadar uzanan topraklarda bulunan bir Türk topluluğudur (bk. KAZAKİSTAN; KAZAKLAR).

Kırgızlar. En eski Türk kabilelerinden biridir. Kırgız adı ilk defa Çin kaynaklarında milâttan önce 201'de Kırk-hun (Tszyan-kun) şeklinde geçmektedir. Kırgızlar Güney Sibirya'nın Yenisey bölgesinde, Türkistan'ın doğusunda, Tanrı ve Pamir dağları eteklerinde yaşamıştır. XVIII. yüzyılın başlarında Yenisey'den ayrılarak bugünkü vatanlarına gelmişlerdir (bk. KIRGIZİSTAN).

Kırımçaklar. İbrânî inancına sahip bir Türk topluluğu olup Türkçe konuşurlar. Kendilerini yahudi ya da Srel (İsrâil) çocukları diye adlandırırlar. 1926'da Kırım yahudisi olarak 6383 kişi, 1959'dan itibaren Kırımçak olarak 1480, 1970'te 1790, 1979'da 3000, 1989'da 1418 kişi idiler. 2002'de Rusya Federasyonu'nda 157, 1989'da Özbekistan'da 173 kişi yaşıyordu.

Kumandinler. Kumandivandı, Kuvantı, Kuvandıg, Kuvandıh gibi isimlerle de anılırlar. Altay Özerk Cumhuriyeti'nde yaşayan Türk halklarından biridir. Dilleri Altayca'ya yakındır; bazı Türkologlar ise Hakasça'nın alt grubuna ya da Uygur-Oğuz grubuna girdiğini belirtmektedir. 1897'de 4092 kişi, 1926'da 6334 kişi olarak gösterilmiş, 2002 yılına kadar olan nüfus sayımlarında kendilerine yer verilmemiştir. 2002'de 3114 kişi oldukları

resmî kayıtlara geçmiştir. Altay bölgesi, Altay Özerk Cumhuriyeti ve Kemerov bölgesinde yaşamaktadırlar. Fonetik bakımdan dilleri Şorca'ya ve kısmen Hakasça'ya yakındır. Orta kuşakla yaşlı kuşak dillerini konuşabilmektedir; gençler arasında ise Rusça yaygındır. 1933'te Kumandin Alfabesi isimli bir kitap neşredilmiş, 1990 yılına kadar okullarda Rusça eğitim yapılmıştır.

Kumuklar. Kuzey Kafkasya bölgesindeki en kalabalık Türk nüfusunu teşkil ederler. Büyük çoğunluğu Rusya Federasyonu'na bağlı Dağıstan, Kuzey Osetya ve Çeçenistan özerk cumhuriyetlerinde yaşamaktadır (bk. KUMUKLAR).

Nagaybekler. I. Petro zamanında Ortodoksluğa geçen bir Tatar grubudur. 1926'da yapılan nüfus sayımında ilk defa kaydedilmiş (11.219), daha sonraki nüfus sayımlarında (1939, 1959, 1970, 1989) Tatar olarak yazılmış, 2002'de ise yeniden Nagaybek adıyla (9600 kişi) kaydedilmişlerdir. %90'ı Rusya Federasyonu'nun Çelyabinsk bölgesinin Nagaybak ve Çabarkul ilçelerinde yaşar.

Nogaylar. Karadeniz'den Aral gölüne kadar uzanan bozkırlarda yaşamışlardır. İsimleri ilk defa 1479 tarihli bir Rus belgesinde geçmekte ve bu ismi Cuci'nin torunu Nogay'dan aldıkları bilinmektedir. Dağıstan'ın kuzey kısımlarında bilhassa Terek havzasında yaşayanlarına Ak Nogaylar denir. Nogaylar'a Rusya İmparatorluğu ve Rusya Federasyonu'nda yapılan bütün nüfus sayımlarında ayrı bir Türk grubu olarak yer verilmiştir. 1875'te sayıları 95.056 kişiydi. 2002'de 90.666 kişi oldukları belirtilmektedir. 1950 yılından itibaren Stavropol bölgesi ve Çeçen-İnguş cumhuriyetlerindeki Nogay okulları, Nogayca çıkan gazeteler kapatılmış, Kızılyar'da kurulan Nogay Öğretmen Okulu'nun faaliyetine 1957'de son verilmiştir. 9 Ocak 1957'de Nogaylar'ın yaşadığı Nogay, Kızılyar ve Tarumov ilçeleri Dağıstan'a, Şelkov ilçesi Çeçen-İnguş Cumhuriyeti'ne, Heftekum ilçesi Stavropol bölgesine dahil edilmiş, böylece Nogay ilçesi dışında azınlığa düşmüşlerdir. Günümüzde Nogay dili ve kültürünün yaşatılmasında bu ilçe önemli rol oynamaktadır. Dilleri Kıpçak grubundadır. Sünnî müslüman olup %90'ı ana dilini bilmektedir (bk. NOGAYLAR).

Özbekler. Batı Türkistan'ın en kalabalık Türk topluluğudur ve %85'i kendi

cumhuriyetlerinde yaşamaktadır. 1897 nüfus sayımında Sart (968.655), Özbek (726.534), Tarançi (56.469), Kâşgarlı (14.938) ve Türk (440.412) olarak gösterilmiş, 1939'daki sayımda 4.081.096 kişi Özbek diye kaydedilmiştir. Özbekler'in Sovyet Sosyalist Cumhuriyetleri Birliği'ndeki nüfusu 1959'da 6.015.416, 1970'te 9.195.093, 1989'da 16.697.825 kişiye yükselmiştir. 2000'de Özbekistan'da yapılan nüfus sayımına göre Özbekler'in sayısı 18.959.577'dir. Özbekistan dışında en çok Afganistan'da bulunurlar, sayılarının 2-3 milyon civarında olduğu tahmin edilmektedir. Ayrıca Tacikistan'da 1.197.841 Özbek yaşamaktadır. Tacikistan'da 1992-1995 yılları arasında yaşanan iç savaş sebebiyle Özbekler'in ve diğer Türk gruplarının büyük bölümü ülkeyi terketmiştir. Bu iki ülke dışında Kazakistan (456.997), Kırgızistan (768.400), Türkmenistan (317.033), Rusya Federasyonu (122.916), Ukrayna (12.353) ve diğer eski Sovyet Sosyalist Cumhuriyetleri Birliği ülkelerinde de Özbekler bulunmaktadır. 21 Ekim 1989'da Özbekistan Yüksek Meclisi, Özbekçe'yi devlet dili olarak kabul etmiş ve 1993'te Latin alfabesine geçilmiştir. Ülke yirmi yıldan beri İslâm Kerimov tarafından yönetilmektedir (bk. ÖZBEKİSTAN; ÖZBEKLER).

Şorlar. Kemerov bölgesinde Altay ve Hakas özerk cumhuriyetlerinde yaşamaktadırlar. 1959'da 15.274 ve 2002'de 13.975 kişi oldukları tesbit edilmiştir, sayıları giderek azalmaktadır. Adları literatürde Kuznets Tatarları, Çernevi Tatarları, Mrastı ve Kondomtsı ve Mrasski olarak da geçmektedir. Şor dilinin Türkçe'nin Uygur-Oğuz grubunun Hakas alt grubuna dahil olduğu kabul edilmektedir. Hakasça, Çulımca ve Altayca'nın kuzey lehçesi Şorca'ya yakındır. Şorlar'ın %70'i 1926'dan 1939'a kadar Dağlık Şor Millî Bölgesi'nde yaşıyordu.

Tatarlar. 2002 yılı nüfus sayımı sonuçlarına göre Rusya Federasyonu'nda Tatarlar, Ruslar'dan sonra ikinci büyük etnik grubu teşkil etmekteydi (5.554.601). Ancak Tatarlar başta İdil-Ural bölgesi olmak üzere federasyonun her tarafında dağınık halde yaşadıklarından 3.779.265 kişilik Tataristan nüfusunun ancak %45 kadarını (2.000.116 kişi) meydana getirmektedir. Tatarlar, Rusya Federasyonu'nda yaşayan Türk halkları arasında demografik bakımdan en karmaşık grubu oluşturmaktadır. Başta Azerbaycan (30.000), Belarusya (10.146), Kazakistan (249.229), Kırgızistan (31.400), Özbekistan (324.080), Türkmenistan (35.200),

Ukrayna (73.304), Tacikistan (19.200) gibi eski Sovyet cumhuriyetlerinde 1 milyon civarında Tatar yaşamaktadır ve dünyadaki toplam Tatar nüfusu 6,5-7 milyondur. Sibirya Tatarları (9611 kişi) ve Astarhan Tatarları (2003 kişi), çarlık döneminde misyonerlerin baskısı sonucu ya da kendi istekleriyle Hıristiyanlığa geçen ve büyük çoğunluğu halen Tataristan'da yaşayan Kreşin Tatarları (24.668 kişi), Çelyabinsk bölgesinde yaşayan Nagaybekler de (9600 kişi) kendilerini ayrı bir etnik grup olarak kaydettirmişlerdir. Sovyetler Birliği döneminde yapılan nüfus sayımlarında ise kendilerini Tatar olarak yazdırıyorlardı. Tatarlar, 365 yıl (1552-1917) başka bir devletin egemenliği altında yaşamalarına rağmen milliyetlerini, dillerini ve dinlerini korumuşlardır. Bilim adamları Tatarlar'ın millî kimliklerini korumasında İslâm dininin etkisinin büyük olduğunu belirtmektedir (bk. TATARİSTAN; TATARLAR).

Teleütler (Tele-ut, Tele-et). Altay Özerk Cumhuriyeti'nin Şebalin bölgesinde Sema nehrinin kıyısında ve Altay bölgesinin Çumiş ilçesindeki Büyük ve Küçük Baçat nehirlerinin kenarında yaşamaktadırlar. Eski dönemlerde Türkleşmiş bir Moğol boyu oldukları ileri sürülmekteydi. Fakat Türkolog N. Baskakov, Teleüt dilinin Kırgız-Kıpçak grubuyla ilişkilerini ortaya koymuştur.

Tofalar. Tofa adı V. yüzyıl Çin kaynaklarında Toha şeklinde geçmekte olup Yenisey bölgesinde yaşayan bir halk olarak gösterilmektedir. Kendilerini Tofa, Topa, Toha, Tıva diye adlandırırlar. Eski dönemlerde Karagas da denilirdi. Bazı bilim adamları nesillerinin Uygurlar'dan geldiğini söylemektedir. Rusya Federasyonu'nun Sibirya Federal Bölgesi'nde Irkutsk oblastının Nijneudinsk ilçesinin Tofalar ve Verhnegutar (Yukarı Gutar) köylerinde yaşamaktadırlar. Sayıları 150 yıldır 500-900 arasında değişmesine rağmen dilleri ve kendileri yok olmamıştır. Nüfusları 2002'de 887 idi. Tofaca ve Tuvaca Türk dilinin Sayan grubuna dahildir. Türk dilinin arkaik özelliklerini taşıyan Tofaca'yı fonetik, morfolojik ve söz varlığı bakımından Türkçe'nin ayrı bir kolu sayanlar da vardır. 1989 yılına kadar yazısız bir dil olarak varlığını muhafaza etmiş, aynı yıl Kiril harflerinden bir alfabe ihdas edilerek ilkokul birinci ve ikinci sınıflar için Tofaca ders kitapları hazırlanmıştır. Nüfuslarının azlığı, dillerinin yazısız olması, çevrelerinde yaşayan Buryat, Rus, Tuva gibi halkların dillerinin nüfuzu neticesinde Tofaca'nın söz varlığı gittikçe azalmaktadır ve sadece evlerde

konuşularak varlığını sürdürmektedir. 2002 yılı nüfus sayımında sadece on dört kişi Tofaca'yı serbestçe konuşabildiğini ifade etmesine rağmen nüfusun %43'ü ana dili olarak Tofaca'yı belirtmiştir.

Tuvalar. XVIII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Moğolistan'ın hâkimiyeti altında bulunan Tuva daha sonra Çin hâkimiyetine geçmiştir. Milliyetçi Tuva halkı nüfusunun azlığına rağmen 1911'de Çin'de Sun Yat Sen liderliğinde yapılan ihtilâli fırsat bilerek bağımsızlığını ilân etmişse de bu bağımsızlık uzun sürmemiş, üç yıl sonra Rusya'nın himayesini kabul etmek zorunda kalmıştır. Rusya'da 1921'de Tannu-Tuva Halk Cumhuriyeti ilân edilmiştir. Sovyetler Birliği, II. Dünya Savaşı sırasında yarı bağımsız Tannu'yu -Tuva Devleti-işgal etmiştir. Bu savaş yıllarında Tuva'nın nüfusu 70.000 civarındaydı. Bunun 50.000'ini Tuvalılar, 16.000'ini Ruslar teşkil ediyordu. 1944 yılına kadar yarı bağımsız kalan Tannu-Tuva Halk Cumhuriyeti 11 Ekim 1944'te Sovyetler Birliği'ne dahil edilerek muhtar bölge statüsü verilmiş, 10 Ekim 1961'de bu statü değiştirilerek Özerk Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti olmuştur. 1991'den sonra Rusya Federasyonu içinde bir cumhuriyet statüsü kazanmış ve 1993'te adı Tıva olarak değiştirilmiştir. Tuvalılar'ın nüfusu 1959'da 100.145 ve 2002'de 243.442 idi; 235.313'ü kendi cumhuriyetinde yaşamaktaydı. Rusya Federasyonu'nda bulunan Türk halkları arasında kendi dilini %99 oranında ana dili olarak gösteren tek halktır. Nüfusları az olmasına rağmen millî benliklerini iyi korumuşlardır. 1930'da yazı dili Latin harfleri esasına göre düzenlenmişti, 1941'de diğer Türk lehçelerinde olduğu gibi Tuvaca için de Kiril harfleri icat edilmiştir. Zengin destanlara sahip olan Tuva halkının en meşhur destanı Keser'dir ve 1963'te neşredilmiştir. Salçak Toka, Sovyet devri yazarlarının en meşhurlarındandır. Tuvalılar şamanistti, sonraları aralarına Moğolistan'ın etkisiyle Lamaizm de girmiştir.

Tuvin-Todjinler (Tuga/Tuha). En eski Türk halklarından biri olup konuştukları dil Tuvaca'nın bir lehçesidir. Tuva Özerk Cumhuriyeti'nin kuzeydoğudaki Tuva-Todja bölgesinde yaşarlar; bölge hayvan ve bitki örtüsü bakımından dünyanın en zengin yerlerinden biridir. Dağlık kesimde yaşadıklarından diğer halklardan tecrit edilmiş durumdadırlar. Arkaik Türkçe yer adları açısından zengin olan bölgede XIX ve XX. yüzyıllarda yer altı ve yer üstü kaynakları bulunmuştur. Bölgeye Ruslar'ın iskânı neticesinde asimilasyon başlamış ve halk ana dilini unutmuştur. 1931'de

yapılan nüfus sayımında yerli halk 2115 kişi idi; 2002 yılında sayıları 4442 kişiye çıkmıştır.

Türkmenler. Oğuzlar İslâmiyet'i kabul ettikten sonra Türkmen adıyla anılmaya başlanmıştır. Afganistan, İran, Irak, Suriye gibi çeşitli devletlerin egemenliği altında yaşayan Türkmenler'in sayısı bugün bağımsız bir ülke olan Türkmenistan'da yaşayanlardan daha fazladır (bk. TÜRKMENİSTAN; TÜRKMENLER).

Uygurlar. Doğu Türkistan'da zengin bir tarihe ve köklü bir kültüre sahiptirler. Günümüzde Çin Halk Cumhuriyeti'nin Sincan-Uygur Özerk Bölgesi (14-15 milyon), Kazakistan (224.713), Kırgızistan (48.500), Özbekistan (19.526), Türkmenistan'da (1989'da 1328) ve Rusya Federasyonu'n-da (2862), Suudi Arabistan, Türkiye, Amerika ve Avrupa ülkelerinde (15-20.000) bulunmaktadırlar (bk. UYGURLAR).

Yakutlar (Sahalar, Saha ve Uranhay Sahalar). Kuzeydoğu Sibirya'da Yakut Cumhuriyeti'nde yaşamaktadırlar. 1926'da 240.709 kişi olan nüfusları 2002'de 443.852'ye ulaşmıştır (bk. YAKUTLAR).

BİBLİYOGRAFYA

N. Aristov, Ob etniçeskom sostave Tyurkskih plemen i narodnostey, Petersburg 1896, s. 283-456; S. A. Tokarev, Etnografiya Narodov SSSR, Moskva 1958, s. 410; S. P. Tolstova, Narodı sredney

azii i kakahstana II, Moskva 1963, s. 154-185; Narodnoe Hozyaystva i Kulturnoe Stroitelstvo Baskirskoy ASSR, Ufa 1964; Ahmet Temir, "İdil-Ural ve Yöresi", TDEK, s. 1251-1271; İsa Yusuf Alptekin, Doğu Türkistan Davası, İstanbul 1981; İ. Kalmıkov-R. Kereytov-A. Sikaliev, Nogaytsı, Çerkessk 1988, s. 54-61; Harun Güngör-Mustafa Argunşah, Gagauz Türkleri: Tarih-Dil-Folklor ve Halk Edebiyatı, Ankara 1991; Nadir Devlet, Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi: Çağdaş Türkîler (ek cilt), İstanbul 1993; a.mlf., "Sibirya'daki Halkların Demografik ve Ekonomik

Potansiyelleri", Sibirya Araştırmaları (haz. Emine Gürsoy-Naskali), İstanbul 1997, s. 25-46; a.mlf., "Federe ve Muhtar Türk Cumhuriyetleri", Türkler (nşr. Hasan Celal Güzel v.dğr.), Ankara 2002, XX, 15-47; a.mlf., "Tataristan Cumhuriyeti", a.e., XX, 48-57; D. Şabaev, Pravda o vıselenii balkartsev, Nalçik 1994, s. 23-78; Nevzat Özkan, "Gagavuz Türk Edebiyatı", Başlangıcından Günümüze Kadar Türkiye Dışındaki Türk Edebiyatları Antolojisi: Romanya ve Gagavuz Türk Edebiyatı, Ankara 1999, XII, 182 vd.; M. Demidov, Postsovetskiy Türkmenistan, Moskva 2002, s. 12-24; Etniçeskiy atlas Uzbekistana (haz. Alişer İlhamov), Taşkent 2002, s. 5-288, 320-339; Erkin Emet, "Doğu Türkistan Özerk Cumhuriyeti", Türkler (nşr. Hasan Celal Güzel v.dğr.), Ankara 2002, XX, 276-281; Yaxiong Du, "Batı Yugur (Sarı Uygur) Türkleri ve Kültürleri" (trc. Nurşen Özsoy), a.e., XX, 323-330; Ömer Turan, "XX. Yüzyılda Türk Toplulukları", a.e., XX, 331-360; Özdemir Çobanoğlu, Anavatandan Anavatan'a Bir Gagauz, İstanbul 2003, s. 45-111; F. Angeli, Oçerki istorii gagauzov potomkov oguzov (seredina VIII-naçalo XXI vv), Kişinev 2007, s. 381-573; V. M. Ploskih-D. D. Djunuşşaliev, İstoriya kırgızov i kırgızstana, Bişkek 2007, s. 287-323; Azerbaycan Tarihi: 1941-2002-ci iller (ed. T. Gaffarov), Bakü 2008, s. 190-371; B. Kubaev, Karaçaevtsı i balkartsı v XX stoletii, Bişkek 2009, s. 34-76; M. İbragimov-A. İbragimov, "Kumıki, Kumıkskiy Entsiklopediçeskiy", Slovar, Mahaçkala 2009, s. 90-93; A. Popov, "Poezdka k Dolganam", SE, sy. 3-4 (1931), s. 55-57; a.mlf., "Materialı po rodovomu stroyu dolgan", a.e., sy. 6 (1934), s. 116-139; a.mlf., "Olenevodtsvo i dolgan", a.e., sy. 4-5 (1935), s. 184-205; M. Sergeev, "Tofaları segodnya (K istorii natsionalnogo stroitelstva)", a.e., sy. 4 (1940), s. 55-57; S. Vaynşteyn, "Rodovaya struktura i patroniçeskaya organizatsiya u tofalarov (do naçala XX veka)", a.e., sy. 3 (1968), s. 60-67; V. Krivonosov, "K sovremennoy etniçeskoy situatsii v Tofalarii", a.e., sy. 5 (1987), s. 162-173; "Krasnaya kniga yazıkov maloçislennıh tyurskih narodov Rosssi", Tatar Dönyası, sy. 2, Moskva 2004, s. 3-5; Nuri Gürgür, "Doğu Türkistan'ın Dünü, Bugünü ve Yarını Üzerine", TY, sy. 264 (2009), s. 2-8.

İsmail Türkoğlu

II. KÜLTÜR ve MEDENİYET

1. Genel. İslâm Öncesi Türk Kültür ve Medeniyeti. Orta Asya'da yapılan arkeolojik araştırmalara göre Türk tarihi milâttan önce 2750 yıllarına kadar geri gitmektedir. İslâm öncesi Türk kültürü göçebelik kültürüyle karıştırılmıştır. Türkler'in ekonomisinin hayvancılığa dayanması, yaylak-kışlak hayatı bu yanılgının başta gelen sebebi olsa gerektir. Türk kültürü göçebeliğin değil bozkır kültürünün özelliklerini taşımaktadır. Türkler'de sistemli bir besicilik, inançta gök tanrıcılık, ailede adalet, mâzide tarihîlik, ahlâkta alplik gibi özellikler varken göçebelerde daha çok asalak ekonomi, çok tanrıcılık veya totemcilik, aile çevresini aşmayan bir hâkimiyet anlayışı (aşiret devleti) ve tarihsizlik görünmektedir. Ayrıca Türk maddî kültüründe temel teşkil eden at ve demir de göçebelikte yoktur. Bozkırlarda doğup gelişen bozkır kültürünün sahipleri savaşçı insanlar olan çoban Ural-Altay kavimleridir. At bunlar tarafından ehlîleştirilmiş, demir bunlar tarafından işlenmiştir. Bozkır kültürünün Türkler'e mahsus olduğu son Andronovo kazılarından da anlaşılmıştır. Türk soyundan gelen savaşçı Andronovo insanının kültüründe esas rolü oynayan at ve demirin büyükbaş hayvan yetiştiren yerleşik (köylü) kültüründe (İndogermenler'de vb.), devşirmecilik ve avcılıkla meşgul göçebe kültüründe (Moğollar'da, çöl kavimlerinde) önemli yer tutmaması proto Türkler'in bozkır kültürünün gerçek sahibi ve yayıcısı olduğunu göstermektedir.

W. Koppers, atın ehlîleştirilmesi ve atlı-çoban kültürün ortaya konmasının ilk Türkler'e bağlanabileceğini, bu başarının kavimlerin ve diğer kültürlerin gelişmesinde önemli sonuçlar verdiğini, F. Flor, atın binek hayvanı olarak kullanılmasının dünya tarihinde çok önemli ve tarımcı hayvancılığın çok üstünde bir kültür merhalesi teşkil ettiğini belirterek atın Türkler tarafından ehlîleştirilerek insanlığın hizmetine sokulduğunu, W. Schmidt de Türkler'in ata binen ilk insanlar olduğunu kaydeder. At en eski çağlardan beri Türkler'in siyasal, ekonomik, sosyal ve dinî hayatında önemli rol oynamıştır. Türkler sürüler halinde yetiştirdikleri atın etini yer, onu kurban olarak sunar ve özellikle savaş atlarından binlercesini yabancı ülkelere satarlardı. Çin belgelerine göre Hunlar'dan önceki Çin'in kuzey kavimleri atla muharebe usullerini bilmiyorlardı; Çinliler de atı yalnız savaş arabalarında kullanıyorlardı. Okçu Hun savaşçısı küçük yaşta eğitiliyor, büyüdüğü zaman mükemmel bir atlı muharip oluyordu (Ligeti, s. 37, 40).

Hunlar at üstünde yer içer, alışveriş yapar, konuşur ve uyurlardı. At başka kavimleri yalnız sırtında taşıdığı halde Hunlar at üstünde ikamet ederdi. VII-X. yüzyıl Bizans kaynaklarında Türkler'in sanki at üstünde doğdukları ve yerde yürümesini bilmedikleri kaydedilmektedir.

Eski Türk kültürünün dünya tarihinde iki önemli etkisinin bulunduğu tesbit edilmiştir. Bunlardan biri besiciliği geliştirmek ve yaymak suretiyle ekonomik, diğeri yüksek teşkilâtçılık yoluyla sosyal etkidir. İnsanların henüz teknik bilgiye sahip olmadıkları devirlerde, yaşayabilmek için coğrafî şartlara uymak zorunda kalan kitlelerden kendilerini toprağa bağlayan tarım bölgelerinde oturanlar ancak çapa, tekerlek gibi küçük aletler icat etmek ve ilkel barınaklar yapmak suretiyle yerleşik kültürün temellerini atarken bozkırda yaşayanlar yine coğrafî şartlar gereği besiciliğe sarılmışlar, böylece kendi kültürlerini oluşturmaya girişmişlerdir. Yerleşik insan, elindeki küçük arazinin sağladığı imkânlarla sınırlı kalmak mecburiyeti karşısında bir nevi tevekküle bağlanırken bozkırlı, sürülerin karnını doyurmak için yeni yeni otlaklar peşinde iklimden iklime koştuğundan dünyayı kendisine dar gören bir tip haline gelmiştir. Yerleşik insan, bir ailenin sınırlı menfaatleri dışında herhangi bir hak davası gütmeye ve daha geniş bir cemiyet yapısının gereklerini düşünmeye ihtiyaç duymazken bozkırlı kalabalık sürüleri türlü manevralarla kışın birbirinden uzak yerlere götürmek, otlakları ve suyu silâhla muhafaza etmek, hayvanları yaylak ve kışlaklarda barındırmak, diğer sürü sahipleriyle anlaşmalar yapmak ve aralarındaki anlaşmazlıkların çözümü için bir hakem heyeti tesis etmek, buna meşruiyet kazandırmak gibi hukukî yollar aramak zorunda kalmıştır. Böylece bozkırlı, çobanlığın geliştirdiği sevk ve idare kabiliyetini, emretme ve itaat alışkanlığını hayvan sürülerinden insan kitlelerine intikal ettirme ve başka bir dünya görüşü elde etme şansına erişmiştir. Bozkırlı unsurlar, zamanla yerli çiftçi-köylü üzerinde hâkim duruma geçerek idarî-askerî teşkilât kurmuşlardır.

Türkler demir madeni sayesinde çiftçi-köylü üzerinde kolayca siyasî hâkimiyet kurabilmişlerdir. Demir çağı bu madenden çok sayıda alet ve silâh yapılması ile başlamıştır. İnsanlık tarihinde bir çağın açılmasına başlangıç teşkil edebilecek miktarda demir madeninin varlığı eski Türk yurdunda farkedilmiş ve işlenmeye geçilmiştir. Demir işleyiciliğinin Orta Asya'daki kesin tarihi bilinmiyorsa da bunun milâttan önce II. binyılın

başlarına rastlaması gerekir. Daha o asırlarda Türkler'in geniş sahalara hükmedebilmesi, sürat bakımından atın sağladığı üstünlük yanında vurucu silâh olarak demir aletlerin onlar tarafından kullanılmış olması ile açıklanabilir.

Altaylar'ın batısında bol miktarda demir üretildiğini söyleyen W. Ruben, belgelerden hareketle bu Türk sahasının demir kültürünün doğduğu yer olarak kabul edilmesi gerektiğini söyler. Demir (tieh-fa) ve kılıcın (king-lu) Çin kaynaklarında geçen en eski Türkçe kelimeler olduğu unutulmamalıdır. Demir ve demirciliği kutsal mertebeye yükselten bu kültür Türkler'in atalarını diğer topluluklardan çok farklı bir yaşayış tarzına götürmüştür. Savaşçılık kabiliyetlerini iyice güçlendiren demircilik yanında otlak ve su için mücadeleler dolayısıyla metaneti artan bozkırlı, aynı zamanda huzur içinde yaşayabilmek için insanların birbirine saygı duyması gerektiğini öğrenmiş ve kitleleri sürekli barış halinde tutabilmek için toplulukta uyulması zorunlu hukuk düşüncesine ulaşmıştır. Bu ise devlet fikrinin doğuşudur. Türkler, savaşçılık ve hukuk fikri yanında yine at sayesinde sağladıkları sürat ve sahip bulundukları demir vasıtasıyla kendilerine bağladıkları insanları yönetmek üzere siyasî kadrolar teşkil etmiş, muhtemelen ilk kanun koyucu millet olmuştur. Bu kültürün kökeni hakkındaki nazariyeler ve diğer açıklamalar yaklaşık bir tarih tayin etme imkânını sağlamaktadır. Viyana ekolüne göre bu tarih milâttan önce II. binyıl başları olmalıdır. Andronovo kültürünü ortaya koyan savaşçı atlı kavmin milâttan önce 1700-1500'lerde etrafı etkilemeye başladığı ifade edildiğine göre bozkır kültürünün bu tarihte belirgin bir nitelik kazandığı kabul edilebilir. Bu tahmin Viyana ekolünün vardığı sonuçlara, dil araştırmaları neticelerine, arkeolojik belgelere ve antropolojik malzemeye uygun düşmektedir.

Milâttan önce 1700'lerden itibaren ortaya konulup zamanla geliştirilen ve bozkır kültürü denilen Türk kültürünün özellikleri şöylece sıralanabilir: 1. Aile. Türkler, uzun ve hareketli tarihleri gereği çeşitli yerlerde ve değişik dönemlerde farklı sosyal yapılarda görünmekle beraber Orhon yazıtlarına dayanarak İslâm öncesi Türk sosyal yapısını ana hatları ile tesbit etmek mümkündür. Buna göre eski Türkçe'de "oguş" denilen aile cemiyetin çekirdeği durumundadır. Göktürk devri kitâbelerinde yer alan evlenme tabiri erkek veya kızın baba ocağından ayrılıp ayrı bir ev (aile) kurduğunu

gösterir. Bu serbest yaşayan küçük aile tipidir ve kan akrabalığına dayanmaktadır. Aile içi düzen velâyet (dost, yardımcı) anlayışına, ev ekonomisiyle çocuk terbiyesinde başlıca rol oynayan anneye saygı gösterilmesi yanında baba otoritesinin geçerli olduğu bir hukukî temel üzerine kuruludur. Genellikle monogami ve kadının özel mülkiyet hakkı yürürlüktedir. Böylece saygı ve adaletin kaynaştığı eski Türk ailesinde köle ruhu aşılanmayan yeni nesiller yetiştirme imkânı elde edilmiş, kadın her sosyal kademede söz ve karar sahibi olmuştur. 2. Uruğ. Aynı soydan aileler topluluğu olan uruğlar birleşerek boyları kurarlar. 3. Boy. Başında cesareti, ahlâkı, tecrübesi ve serveti dikkate alınarak uruğ başları tarafından seçilen bir bey bulunur. Bey gerektiğinde boyunu silâhla müdafaa edecek askerî güce sahiptir. Buna göre boy bozkır cemiyetinde ilk siyasî karakterli birliktir. Bir ittifaka dahil olan boya "ok" deniyordu. 4. Budun. Boylar ortak çıkarlarını korumak amacıyla aralarında iş birliği yaptıkları zaman budunlar ortaya çıkıyordu. 5. Devlet (il). Türk sosyal yapısında en üst seviyedeki kuruluş olan il (el) müstakil boylar ve budunların tek idare altında toplanmasıyla teşekkül ediyordu. Türk devleti, bozkırlarda dağınık halde yaşayan birçok sosyopolitik ünitenin birbirine bağlanmasından doğan sosyal halkalar birliği tarzında kuruluyordu. Bu durum yerleşik devlet tipinden tamamen farklıdır. Bu devlet tipi, tek bir sosyokültürel çekirdeğin güçlenmesi ve nüfuzunu coğrafî bakımdan genişletmesi şeklinde oluşan yerleşik devletten çok daha avantajlıdır. Zira sosyokültürel nüvenin kudretini kaybederek çöken yerleşik devletin güçlükle toparlanabilmesine veya tarihe gömülmesine karşılık bozkır devletinde merkezî iktidar zaafa uğradığı zamanlarda boy ve budunlar, aynı yerde veya başka bir bölgede yeni ittifaklarla devlet mekanizmasını tekrar işletebiliyorlardı. Bu çok önemli içtimaî-idarî esneklik sebebiyle Türk milleti, zaman zaman mekân ve hânedan değiştirip taşıdığı bu özelliği iyi değerlendiren liderleri sayesinde siyasî kuruluşlarını tazeleyip günümüze kadar sürüp gelmiştir. Tarihte Türk devletlerinin çokluğuna bakarak bunu sosyal düzenin devamsızlığına bağlamak ve Türkler'de devlet hukukunun mevcut olmadığı sonucuna varmak doğru değildir. Tam aksine Türk sosyal hayatını düzenleyen zorunlu kurallar bütünü diye açıklanan örf ve geleneklerin, yazılmamış kanunun (töre) çok önemli bir yeri vardır. Töre özel hukuku olduğu kadar kamu hukukunu da düzenlemekteydi. Hakanın ilk yaptığı işlerden biri töreyi gerekli hükümlerle pekiştirip ülkede yürürlüğe sokmaktı. Motun, Bumın, İlteriş ve Kurum hanlar töreyi gerekli değişikliklerle

güçlendirmişlerdir. XI. yüzyılda Yûsuf Has Hâcib'in siyaset kitabı Kutadgu Bilig'e göre töre şu dört ilkeyi içermekteydi: Adalet, eşitlik, faydalı olma, evrensellik. Türk kanunlarında bu ilkelerin dışına çıkılmamıştır. Türk devleti (il) töresiz olmazdı. Dîvânü lugāti't-Türk'te "İl gider, töre kalır" şeklinde bir Türk atasözü yer alır. Devlet başkanının kim olacağı, nitelikleri, görevleri töreye göre belirlenmiştir. Milletin hürriyeti, ilin istiklâli törenin teminatı altındaydı ve töre hükümlerinin uygulanmasına bağlıydı. Töreye başta hükümdar olmak üzere herkes riayet etmiş, ihmali durumunda millî birlik zedelenmiş, devletin istiklâli sarsılmıştır.

Eski Türkler'de ülke (uluş), hükümdar ailesinin istediği gibi tasarruf edebileceği özel mülkü değil milletin malıydı. Hükümdar onu korumakla yükümlüydü ve idarî yönden hânedan üyelerinin sorumluluklarına verilirdi. Fakat millet malı olduğundan taksim edilmez, daima bütünlüğünü korurdu. Çin yıllığı Shihchi'ye göre milâttan önce III. yüzyılın sonlarında Türkler'den çorak bir arazi parçasını talep eden Moğol Tung-hular'a Motun millete ait mülkü başkasına vermeye yetkili olmadığı cevabını vermiş, ısrar karşısında savaş açarak Tung-hular'ı yenilgiye uğratmıştı. Türkler'de vatan anlayışı hürriyet ve bağımsızlık fikriyle birlikte yürümektedir. Türkler yalnız hür ve bağımsız yaşadığı toprağı ülke saymakta, bu şartların bulunmadığı yerleri terkedip gitmektedir. Toprağa bağlı yerleşik kültür topluluklarının yerlerinden ayrılmamak için kolayca esarete boyun eğmelerine karşılık Türkler'in esaret ve köleliğe boyun eğmeyip kendilerine hür yurtlar bulmak amacıyla yeni iklimlere doğru yönelmeleri her zaman mümkündü.

Eski Türk devletinde halk yetki ve imtiyaz bakımından tabakalara bölünmüş değildi. Türk kültürünün mânevî havası ve maddî hayat tarzı seçilmiş sınıfların teşekkülüne elverişli olmadığından toplumda aristokrat, köle gibi kademelendirmeler görülmüyordu. Barış zamanlarında eski Türk ilinde herkes dilediği işte çalışmakta, kendi zanaat ve mesleğini icra etmekteydi. Orhon yazıtlarında kısaca belirtilen Türk kozmogonisine göre insanlar arasında soy, dil, din farkları gözetilmediğinden yeryüzündeki "kişi oğlu"nu idare etmek için hükümdar tayin edilen Türk hakanı tebaası olan kitleleri tabakalara bölme hakkına sahip değildi. İnsanlar her yönden birbirleriyle eşitti. Nitekim Kutadgu Bilig'de halk mesleklerine,

meşguliyetlerine göre tanıtılmış, asilzadelerden, kölelerden söz edilmemiştir. Bu eserde, Orhon yazıtlarında ve Dîvânü lugāti't-Türk'te geçen "kul" kelimesi diğer milletlerdeki gibi "her türlü haktan mahrum köle" anlamında değil "başkasına hizmet eden kişi" anlamında kullanılmıştır. Esasen Türkler'de kölelik olmadığından Türkçe'de köle tabiri de yoktur. Bu kelimenin Türkçe'ye sonradan girdiği anlaşılmaktadır; buna ilk defa XIX. yüzyılda Kırım lehçesinde rastlanmıştır. Çin ve Orta Asya Türk devletlerinde, Uygurlar'da ve bazı İslâmî devir kayıtlarında köleyi ifade eden kelime ve tabirler yabancı kültürlerin izlerinden ibarettir. Zira eski çağlarda toprağa bağlı insanlar, yaşamak için zorunlu olan enerjiyi kendi aralarındaki niteliksiz kimselerin kol kuvveti sayesinde sağlıyorlardı. Ekonomisi besiciliğe dayalı bozkır kültüründe ise bu ihtiyacı başta en yüksek kas kuvvetine sahip olan at karşılıyordu. Orman ve köy topluluklarında hâkimiyeti bir defa ele geçiren gruplar türlü zorbalıklarla uşaklık yaptırdıkları kitleleri (Eski Mısır'da, Asur ve Bâbil'de esir sürüleri, Çin'de boyunduruk vurularak çifte koşulan mahkûmlar, Eski Yunan'da Aristo'nun "canlı alet" dediği köleler, Roma'da benzerleri, Hint'te paryalar, Moğollar'da boğollar vb.) hayvanlar gibi kullanmak üzere özel kanunlar çıkarıp sınıf veya kast cenderesinde inletirken insanın kol kuvvetine gerek duyulmayan eski Türk kültüründe özel mülkiyet ve serbest iş esasında gelişen sosyal âdetler zamanla töre hükümleri halinde kanunî kesinlik kazanmıştır.

Tarihî olguların yanında sosyoloji ve etnoloji araştırmaları sınıf anlayışı ve imtiyazlı grupların teşekkülünün, bu arada toprak köleliği ve genelde kölelik ve derebeyliğin doğrudan doğruya toprağa bağlı topluluklarda görülen yerleşik kültürün ürünü olduğunu ortaya koymuştur. Bunların bozkırlı toplumlarla ilgisi yoktur. W. Eberhard ve A. Kollautz gibi etnologların ifadesine göre bozkırlı hayat tarzında gerçek feodalite bulunmaz. Zira imtiyazlı tabakaların teşekkülüne yol açan geniş araziye sahip olma, askerliği meslek edinme ve ruhanîliği temsil etme şartlarının hiçbiri Türk kültüründe gelişme imkânı bulamamıştır. Tarımın ekonomik faaliyet içinde cüzi bir yer tuttuğu bozkır sahasında büyük tarım arazilerinin meydana gelmesi mümkün değildir. İkinci olarak Türk devletinin atın sürati ve demirin vurucu gücü dolayısıyla kazandığı askerî karakter gereği kadın-erkek her Türk iyi savaş terbiyesi almıştı ve daima cenge hazır durumdaydı, dolayısıyla askerlik özel bir meslek sayılmazdı. İnsanlar muharebe ve

mücadele alanlarında şahsiyetlerini bulur ve kahramanlıkları ölçüsünde toplumda yerlerini alırlardı. Eski Türk topluluğunda cesur ve iyilik sever, saygılı kişi (alp) ideal insan tipi kabul ediliyordu. Üçüncü olarak eski Türk dini mensupları imtiyazlı değildi; zira Türk sosyal üniteleri dinî karakter taşımıyordu. Orhon yazıtları dahil bozkır belgelerinde din adamlarından bahsedilmemesi bu yönden dikkate değer bir husustur.

Başta hükümdar olmak üzere Türk idarecileri devleti devlet yapan, hakanı başarılı kılan halkın hukukunu gözetmekle yükümlüdür. Millet hakana itaat edecektir, fakat hakanın da millete karşı vazifeleri vardır. Yazıtlarda ve Kutadgu Bilig'de belirtildiği üzere bu görevler tebaa aç ise doyurmak, çıplak ise giydirmek ve sayıca az ise çoğaltmaktır. "Milletten fakir adını kaldırmayan biri nasıl hükümdar olur?" diye sorulan ve Türkler'de bey olmak için hizmet etmek gerektiği belirtilen Kutadgu Bilig'de halkın devlet reisinden adaletli kanun, asayiş ve malî istikrar beklediği anlatılır. Bunları gerçekleştirmek vaadiyle iş başına gelen yönetici icraatından dolayı Tanrı'ya hesap vermek durumundadır. Çünkü Türk düşüncesine göre yüz binlerce veya milyonlarca insanın canı ve malı kendine emanet edilen kişi, Tanrı'nın sevgisine mazhar olarak kitleleri idare etme hak ve salâhiyetini Tanrı'dan almaktadır. Türk kozmogonisine göre, Türk devlet başkanı Tanrı'dan aldığı yetkiyle yeryüzündeki bütün insanları evrensel törenin himayesine alma konusunda kendini görevli sayıyordu. Bu, Tanrı iradesinin gerçekleştirilmesi demekti. Asya Hunları'ndan itibaren Osmanlılar dahil her Türk devletinde yaşatılan bu ideal "güneşin doğduğu yerden battığı yere kadar" ibaresiyle formüle edilmiştir. Bundan dolayı Dîvânü lugāti't-Türk'te Türk kahramanı Alp Er Tunga "acun begi" diye gösterilmiştir. Selçuklu sultanları ve bazı Osmanlı padişahları da aynı yolda yürümüşlerdir. Türk hükümdarı, dünya çapında iktidara sahip olmak için ilâhî bağış yoluyla aldığı idare yetkisini (kut) kullanırken daima Tanrı'ya karşı sorumlu bulunduğundan şahsî takdir ve duygularına göre değil töre hükümleri çerçevesinde faaliyet göstermek zorundadır. Türk hükümranlık telakkisini diğer milletlerinkinden ayıran en önemli nokta budur. Devlet başkanının icraatının töre çerçevesinde kısıtlanması Türk hâkimiyet anlayışının aynı zamanda kanunî vasfını ortaya koymaktadır. Töreyi uygulamakda âciz kalan, güvenliği sağlayamayan ve halkı ekonomik sıkıntıdan kurtaramayan hükümdarın beceriksizliğinin sebebi Türk halkınca Tanrı'nın "kut"u ondan geri aldığı inancına bağlanmış, gerektiğinde zor kullanılarak değiştirilmesi

meşrû kabul edilmiştir. Bunun bir örneğine 716 yılında Göktürk tarihinde rastlanmaktadır.

Aile ve ordu (sü) eski Türk topluluklarını ayakta tutan iki önemli kurumdur. Türk ordusu hakkında ilk inanılır bilgileri veren Çin yıllığı Shihchi'ye göre Asya Hun İmparatoru Motun'un bulduğu, Türk siyasî kuruluşlarının tam bir disiplin içinde yürümesini sağlayan onlu sistem önce askerî, ardından sivil alanda uygulanmıştır. Tümen denilen 10.000 mevcutlu birlik sırasıyla 1000'lere, 100'lere, 10'lara ayrılıyor ve her bir grup kumanda zinciri içinde birbirine bağlı olarak eğitiliyor, böylece farklı sayılarda erlerle orduya katılan kütlelerdeki kabilecilik asabiyeti kırılıp ülkenin insan gücü tek bir kuvvet halinde birleşiyor, âdeta bir millî birlik meydana getiriyordu. Sivil görevlerde çalışan, aynı zamanda belirli miktarda askere kumanda eden asker kişiler olduğundan 10'lu düzen cenaze törenlerine kadar tatbik sahası buluyordu (ordu millet). Çağına göre en yüksek nitelikte silâhlarla donatılan Türk orduları, büyük çoğunlukla manevra kabiliyeti yüksek bozkır savaş atlarından meydana gelen hafif süvari birlikleri olduğundan eğitim tarzları ve savaş usulleri ağır teçhizatlı, kitle muharebesi yapan yaya erlerden kurulu diğer milletlerinkinden farklıydı ve süratli oluşu sebebiyle başarıya daha kolay ulaşabiliyordu. Sahte ric'at ve pusuya dayalı sistem (turan taktiği/kurt oyunu) yerleşik ordular karşısında daima zaferin teminatını teşkil etmiştir. Ordu Türk kültürünün yabancılar tarafından ilk taklit edilen kurumu olmuş, İran'da, Yunan'da, Roma'da, Çin'de, Bizans'ta, Doğu Avrupa'da, Balkanlar'da ve Asya'da çeşitli tarihlerde yürütülen reform hareketleriyle askerî güçler Türk ordularına benzetilmiştir. Savaş zamanlarında yırtıcılığı ile ünlü olduğundan kurda (börü) benzetilen Türk ordusu çeviklik ve sağlamlığını spor faaliyetlerine borçluydu. Okla vuruş yarışları, at koşuları, güreş, cirit, her çeşit top oyunları, bazan hükümdarların da katıldığı yüz binlerce kişi ile çıkılan, çok kere haftalarca devam eden, gerçek askerî manevra niteliğindeki sürek avları kadın-erkek bütün Türkler'ce sevilerek yapılan spor faaliyetleriydi.

Askerî karakteri titizlikle korunan eski Türk topluluklarında savaş aletleri imalâtı yanında yaygın bir sanayi de mevcuttu. Her an savaşabilecek durumda olan kalabalık orduların giydirilmesi, donatılması, beslenmesi, ikmal işlerinin düzenlenmesi bunu gerektiriyordu. Türkler yiyecek ihtiyaçlarından bir kısmını kendileri tarımcılık yaparak temin ediyorlardı.

Özellikle Batı Türkleri (Bulgarlar) buğday, arpa, burçak, elma, üzüm yetiştiriyordu. Hunlar darı, buğday, fasulye ekiyor, Göktürkler tarlalarını sulamak üzere kanallar açıyor, Uygurlar üzüm yetiştirip şarap yapıyor, Bulgarlar tuz çıkarıyordu. Bununla birlikte Türkler gıdalarının önemli kısmını komşularından alıyorlardı. Buna karşılık madencilikteki tecrübeleri dolayısıyla altın, gümüş işliyorlar ve tahta oymacılığında, marangozluk, süslemede, at koşum takımları, halı, kilim, keçe imalâtında, dokumacılık ve otağcılıkta üstün kabiliyet gösteriyorlardı. Bozkır Türkleri kendilerine mahsus bir düşünce sistemi ve ahlâk anlayışına sahiptir. Eski Türkler'e at insan ruhunu okşayan iki beşerî imkân sağlamıştır. Biri at üstünde insanın kendini başkalarından daha üstün hissetmesi, ikincisi atın sürati sebebiyle kısa zamanda istenilen yere ulaşabilme özlemini gidermesidir. Bozkırlı Türkler tarihte bu hususları gerçekleştiren ilk topluluk olarak görünmektedir. Üstünlük duygusu cihanşümul devlet anlayışının desteğiyle eski Türkler'de -O. Menghin'in ifadesiyle-beylik gururunu uyandırıyor, ikincisi geniş ufuklara hükmetme arzusunu kamçılıyordu. Bunu fiiliyat sahasına çıkarmak için gerekli araç ise demirdi. Beylik duygusu, insan sevgisi ve gerçekçilik şeklinde özetlenebilecek olan eski Türk düşüncesinin ilkelerini hayat düsturu edinmiş insana "alp" denilmiştir. Alp "yiğit insan" demektir. Cesaretiyle, mücadele ruhunu geliştirici ad verme ve and içme gibi gelenekleriyle alpliğin devamını sağlayan eski Türk topluluğunda debdebe, gösteriş ve servete fazla değer verilmez, yalancılıktan nefret edilirdi. Devletler arası siyasî antlaşmalarda bile sadece söz verilmekle yetinilmesi ve bu sözün başka topluluklardaki yazılı taahhütlerden üstün bir değer taşıması eski Türkler'in bugün de devam eden "söz namustur" telakkisini ortaya koymaktadır.

Türkler'in dikkat çekici bir özelliği de utangaç bir millet oluşudur. Kitâbelere, Çin, Bizans, Latin gibi yabancı kaynaklara göre Türkler savaş meydanında değil rahat döşeğinde ölmekten, ihtiyarlayıp hastalanmaktan utanırlardı. Esir olmak, köle durumuna düşmek, kadınların düşman eline geçmesi büyük zillet sayılırdı. Övünmekten ve övülmekten, verdikleri sözü yerine getirememekten, yalan söylemekten utanırlardı. Eski Türk ahlâkında cesaret yanında ve belki ondan da üstün olmak üzere kötülükten koruyucu, başkalarını aldatmaktan, kurnazlık yapmaktan alıkoyucu, insana namuslu, vakarlı bir hayat düzeni bağışlayıcı utanma duygusu en büyük fazilet sayılmıştır. Bu özellikleri dolayısıyla Türkler hakka saygılı, doğruya

hürmetkâr olmuşlar, meşrû devlet idaresine bağlılıklarıyla, uzun ve çok meşakkatli göç hareketlerinde bile bozulmayan törenin disiplin anlayışı içinde nizamcı bir toplum ortaya koymuşlardır. Türk düşüncesinde önemli yeri olan otoriter devlet telakkisinin iki dayanağından biri töreye bağlılık, diğeri devlet kuruluşlarının işleyişine damgasını vuran bu nizamcılıkta dikkatli ısrardır. Türk insanı vehimlerden, hayale dalmaktan hoşlanmamış, teorik ve metafizik konularla uğraşmamıştır. Eski Türkler'in yaşanan somut gerçekliğe duyduğu tutkunlukla bunun tabii sonucu olarak yalnız görülene inanma eğilimi Türk'ün düşüncesini ahlâk ve devlet anlayışı üzerine yoğunlaştırmasını sağlamıştır. Türk devlet anlayışı devletin nazariyelerle değil toplumun eğilimlerine uymakla idare edilebileceği gerçeğine dayanır. Hint düşüncesi en büyük dayanağını Budizm'de bulurken Antikçağ düşüncesi, dünyanın sırlarını öğrenmek için aklı tek yol sayan filozofların ve tabiatı iyi taklit edebilen sanatkârların ortaya çıkmasına imkân hazırlamış, Türk düşüncesi ise daha çok millet sevgisi, Tanrı korkusu, doğruluk ilkeleriyle belirlenen devlet adamı, teşkilâtçı ve idareci yetiştirmiştir. Türk düşüncesi temelde beşerî ve pratiktir.

BİBLİYOGRAFYA

Yûsuf Has Hâcib, Kutadgu Bilig (trc. Reşid Rahmeti Arat), Ankara 1988, II, beyit nr. 2564, 3031, 4330, 5574-5577; E. Chavannes, Documents sur les Tou-Kiue (turcs) occidentaux, St. Petersburg 1903, s. 27, 56; M. J. de Groot, Die Hunnen der vorchristlichen Zeit I, Berlin-Leipzig 1921, s. 82, 223; Gyula Németh, A Honfoglaló Magyarság Kialakulása, Budapest 1930, bk. İndeks; Akdes Nimet Kurat, Peçenek Tarihi, İstanbul 1937, s. 32 vd., 251; W. M. McGovern, The Early Empires of Central Asia, North Carolina 1939, s. 214 vd.; R. Grousset, L'empire des steppes (trc. N. Walferd), Paris 1941, s. 624; W. Eberhard, Çin'in Şimal Komşuları, Ankara 1942, s. 76, 87; a.mlf., Çin Tarihi, Ankara 1947, s. 69, 163; a.mlf., "Çin Kaynaklarına Göre Türkler ve Komşularında Spor" (trc. N. T. Uluğtuğ), Ülkü, sy. 87, Ankara 1940, s. 209-215; a.mlf., "Eski Çin Kültürü ve Türkler" (trc. İkbal Berk), DTCFD, I/4 (1943), s. 25 vd.; B. Szász, "A Húnok története", Attila nagykirály, Budapest 1943, s. 27; Sadri Maksudi Arsal, Türk Tarihi ve

Hukuk, İstanbul 1947, s. 137-166; Mümtaz Turhan, Kültür Değişmeleri, İstanbul 1951, s. 26-27; W. Radloff, Sibirya'dan (trc. Ahmet Temir), İstanbul 1956, II/1, s. 116-121; Liu Mau-Tsai, Die chinesischen Nachrichten zur Geschichte der Ost-Türken (T'u-küe), Wiesbaden 1958, I, 453 vd.; R. Giraud, L'empire des turcs célestes, Paris 1960, s. 159; Erol Tümertekin, Beşeri ve İktisadi Coğrafya'ya Giriş, İstanbul 1962, s. 129 vd.; L. Ligeti, "Asya Hunları", Attila ve Hunları (trc. Şerif Baştav), İstanbul 1962, s. 37 vd., 40; P. Vaczy, "Hunlar Avrupada", a.e., s. 91 vd.; Bahaeddin Ögel, İslâmiyetten Önce Türk Kültür Tarihi, Ankara 1962, s. 33, 139, 147, 163, 218; a.mlf., Türk Mitolojisi, İstanbul 1971, tür.yer.; H. Freyer, Sosyolojiye Giriş (trc. Nermin Abadan), Ankara 1963, s. 121 vd.; a.mlf., İçtimai Nazariyeler Tarihi (trc. Tahir Çağatay), Ankara 1968, s. 236 vd.; P. A. Sorokin-A. J. Toynbee, Sosyal Değişmeler Üzerine Denemeler (trc. Erdoğan Güçbilmez), Ankara 1964, s. 2-6; Faruk Sümer, Oğuzlar (Türkmenler) Tarihleri, Boy Teşkilâtı, Destanları, Ankara 1967, s. 382, 392 vd.; İbrahim Kafesoğlu, Türk Milli Kültürü, İstanbul 2010, s. 15-336; a.mlf., "At", DİA, IV, 26-28; Hasan Ortekin, "Türkler ve Kayak", Ülkü, sy. 60 (1938), s. 513-516; W. Koppers, "Etimolojiye Dayanan Cihan Tarihinin Işığı Altında İlk Türklük ve İlk İndo-Germenlik", TTK Belleten, V/20 (1941), s. 471; Osman Turan, "Eski Türklerde Okun Hukukî Bir Sembol Olarak Kullanılması", a.e., IX/35 (1945), s. 315; Gyula Moravcsik, "Bölcs Leó Taktikaja, mind Magyar történeti forrois", Századok, sy. 85 (1951), s. 340, 342; Ahmet Caferoğlu, "Türk Onomastiğinde At Kültü", TM, X (1953), s. 201-211; Abdülkadir İnan, "Türk Etnolojisini İlgilendiren Birkaç Terim-Kelime Üzerine", TDAY Belleten (1956), s. 182 vd.; Nurettin Şazi Kösemihal, "Türkiye'nin Düzeni Üzerine", Sosyoloji Dergisi, sy. 21-22, İstanbul 1967-68, s. 221-243; Bozkurt Güvenç, "Kültür Sınıflaması Denemeleri", HSBBD, III/1 (1971), s. 9-19 [bu madde, müellifin bibliyografyada adı geçen eseri esas alınarak Abdülkadir Donuk tarafından düzenlenmiştir].

İbrahim Kafesoğlu

İslâmî Dönemde Türk Kültür ve Medeniyeti.

İslâm medeniyeti Türkler'in İslâmiyet'i kabul ettiği X. yüzyılda tam anlamıyla teşekkül etmişti. Türkler bu birikime katkılarda bulunmuşlar,

tarih boyunca çeşitli devletler kurarak İslâm dünyasını Bizans'a, Haçlılar'a ve diğer istilâcılara karşı korumuşlardır. Müslüman Türkler, Orta Asya ve Doğu Avrupa'da kurdukları Çağatay Devleti, Altın Orda, Kırım, Astrahan, Kazan ve Kāsım hanlıkları, Şeybânîler gibi devletlerde Türk geleneklerine sadık kalmaya çalışmış, buna karşılık Gazneliler ve Selçuklular gibi devletler daha İslâmî bir niteliğe sahip olmuştur. Osmanlılar, hânedanın Türk kökenine kuvvetli vurgu yaparak bir İslâm-Türk imparatorluğu vasfını en açık biçimde ortaya koymuşlardır. Devletin bir hânedanın ortak mülkü sayılması bütün Türk devletlerinin

en zayıf yanını teşkil eder. Hânedan mensuplarından kendini kuvvetli hissedenler sultana karşı isyan ettiğinden Karahanlılar, Selçuklular, Timurlular ve diğer Türk devletleri sık sık taht kavgalarına sürüklenmiştir. Osmanlılar bazı tedbirlerle bunu önleyip devletin sürekliliğini sağlamaya çalışmıştır. Müslüman Türk devletleri askerî bir karaktere sahiptir ve ordu devletin en önemli kurumudur. Devletin imkânlarının çoğu orduya harcanıyordu. Kumandanlar toplumda büyük itibar sahibiydi. Sultan ve idareciler, mülkî âmirler ordu ile iç içeydi. Sultanlar ve emîrler kölelerden süvari memlük birlikleri oluşturmuş, bunun sonucunda Mısır-Suriye, Hindistan ve Endülüs'te Memlükler tarafından idare edilen devletler kurulmuştur. Türkler, İslâmiyet'i Mâverâünnehir bölgesinde yaygın olan Sünnî Hanefî mezhebini kabul etmişler, Türk hükümdarları Sünnî Abbâsî halifeliğine bağlı kalmışlar, paralarda ve hutbede halifelerin adını da anmışlardır. Memlük Sultanlığı'na son veren Osmanlılar, hilâfeti benimseyerek bilhassa XIX. yüzyılda bunu Türk ve İslâm dünyasına kabul ettirmişlerdir.

İslâmiyet'i kabul eden Türkler'in alfabeleri, giyim kuşamları, günlük hayatları, takvimleri, kültürleri değişmiş, Türkçe temel yapısını korumakla beraber Arapça-Farsça'dan yoğun miktarda giren kelimelerin karışımı bir dil halini almıştır. Türkler'in İslâm dünyasına hâkim olmalarıyla birlikte cami, medrese, hankah, dârüşşifâ, kervansaray, han, hamam ve kütüphaneler yaygın duruma gelmiş, bugün İslâm dünyasındaki önemli mimari eserlerin çoğu Türkler'in hâkimiyetleri dönemlerinden kalmıştır. İlk müslüman Türk âlimleri eserlerini bilim dili sayılan Arapça ile yazmış, sanatlarını bu dilde icra etmiştir. Basra'da yaşayan Süleyman b. Tarhân et-Teymî ve oğlu Mu'temir ilk hadis ve megāzî âlimlerindendir. Ünlü zâhid

Abdullah b. Mübârek aynı zamanda hadisçiydi. Muhammed b. Sûl'ün torunu İbrâhim b. Abbas es-Sûlî Me'mûn, Mu'tasım-Billâh, Vâsiḳ-Billâh, Mütevekkil-Alellah devirlerinde Dîvânü'l-inşâ başkanlığı yapmıştır. Câhiz bir ara kendisine vekâlet etmiş, Kitâbü'z-Zerʿ ve'n-naḫl adlı eserini ona ithaf etmiştir. Aynı aileden Ebû Bekir es-Sûlî Arap edebiyatının büyük temsilcilerindendir. Abbâsîler devrinin en önemli edip ve âlimlerinden Feth b. Hâkān aynı zamanda devlet adamıydı ve halifelerin nedimliğini yapmıştır. Câhiz et-Tâc ve Feżâʾilü'l-Etrâk adlı kitaplarını ona takdim etmiştir. Dîvânü't-tevkīʿ ve Dîvânü'l-berîd başkanlığında bulunan Feth b. Hâkān edebiyat ve siyaset alanlarında değerli eserler yazmıştır. Cebir ilmine adını veren meşhur astronomi âlimlerinden Muhammed b. Mûsâ el-Hârizmî, İslâm tarihinde gözlemlere dayanan ilk cografya kitabının müellifidir. Cebir ilminin kurucularından sayılan Abdülhamîd b. Vâsiʿ b. Türk, torunu Ebû Berze, Fergānî, İbn Emâcûr ve torunu Ebü'l-Hasan Ali aynı devirde yaşayan Türk bilginleri arasında yer alır. Fergānî'nin Cevâmiʿu ʿilmi'n-nücûm adlı kitabı Ortaçağ'da Latince'ye çevrilmiştir. X. yüzyılda Fârâb bölgesinde üç büyük âlim yetişmiştir. Bunların en meşhuru olan ünlü Türk filozofu Fârâbî çeşitli konularda eserler yazmıştır. Takıyyüddin Muhammed b. Hasan el-Fârâbî Keşfü'l-ġumûm ve'l-kereb fî şerḥi âleti'ṭ-ṭarab adlı mûsiki kitabının müellifidir. İshak b. İbrâhim el-Fârâbî'nin Dîvânü'l-edeb adlı lugat-şiir karışımı eseri Arapça'nın temel kitaplarındandır. Yeğeni Cevherî Ṣıḥâḥu'l-Cevherî adlı büyük lugat kitabını hazırlamıştır.

Mâverâünnehir'de Karahanlılar döneminde Hanefî fıkıh ekolü en parlak devrini yaşamış, Ebû Zeyd ed-Debûsî, Pezdevî, Halvânî, Şemsüleimme es-Serahsî gibi Hanefî fakihleri bu dönemde yetişmiştir. Kur'ân-ı Kerîm Türkçe'ye ilk defa Karahanlılar devrinde tercüme edilmiştir. Aynı zamanda bir devlet adamı olan Yûsuf Has Hâcib'in siyaset ve devlet idaresine dair Kutadgu Bilig adlı eseri Türkçe'nin en önemli belgelerindendir. Karahanlı sülâlesinden geldiği rivayet edilen Kâşgarlı Mahmud'un Dîvânü lugāti't-Türk'ü Türk dili ve gramerinin, etnografya ve coğrafyasının bir hazinesidir. Edib Ahmed Yüknekî'nin Atebetü'l-hakāyık adlı eseriyle Ahmed Yesevî'nin Dîvân-ı Hikmet'i, Yesevî'nin talebelerinden Hakîm Ata'nın Bakırgan Kitabı, Âhir Zaman Kitabı, Hazreti Meryem Kitabı Karahanlı Türkçesi'yle yazılan diğer eserlerdir. Şemseddin Muhammed b. Kays da Tibyânü'l-luġāti't-Türkî ʿalâ lisâni'l-Kanglî adıyla bir kitap kaleme almıştır.

Karahanlılar döneminde mimari gelişmiş, birçok cami, kervansaray, medrese ve türbe inşa edilmiş, bunların bazıları zamanımıza ulaşmıştır. 997-998'de yapılan Arap Ata Türbesi, Karahanlı mimarisinin en güzel örneklerindendir.

Gazneli Mahmud ile oğlu Mesud, İslâmiyet'in Hindistan'da yayılmasına öncülük etmiş, onların zamanında Fars şiiri ve tarihçiliği en parlak devirlerinden birini yaşamıştır. Firdevsî Şâhnâme'yi bu dönemde yazmıştır. Utbî, Ebü'l-Fazl el-Beyhakī, Gerdîzî devrin büyük tarihçileridir. Sultan Mahmud ile Mesud, Ortaçağ'ların en meşhur âlimlerinden Bîrûnî'yi himaye etmiş, Bîrûnî bu sayede Hindistan'a giderek Sanskritçe öğrenmiş, Hindistan kültürü üzerine araştırmalar yapmış, bunların sonuçlarını Taḥḳīḳu mâ li'l-Hind adlı eserinde toplamıştır. Devrin ünlü tabibi ve filozofu İbn Sînâ da Buhara ve Hârizm bölgelerinde yetişmiştir. Gazneliler döneminde Gazne ve Leşker-i Bâzâr çok sayıda mimari eserle bezenmiştir. Bunlar arasında Gazne'deki Anus-i Felek adlı cami, Leşker-i Bâzâr'daki ulucami ile saray Türk mimarisinin önemli eserlerindendir. Sultan Mahmud'un Meşhed yakınında inşa ettirdiği Ribât-ı Mâhî günümüzde ayakta olup ribât mimarisinin en eski örneklerindendir.

Selçuklular, Ortadoğu'da kurulan Türk-İslâm devletlerine örnek olmuş, tevarüs ettikleri İslâm medeniyetini içselleştirmiş ve ona yön vermiştir. Gazneliler'le Selçuklular'da askerler Türk olmakla birlikte bürokratlar İranlı, ulemânın büyük çoğunluğu İranlı-Arap karışımıdır. Bu sebeple yazı dili Türkçe'den uzaklaşmış, yerini Arapça ve Farsça almıştır. İdeal hükümdar tipi olarak eski İran hükümdarlarını alan Selçuklular'da ve özellikle Anadolu Selçukluları'n-da İran hayranlığı artmış, sultanlar Keyhusrev, Keykâvus, Keykubad gibi adlar kullanmıştır. Vezir Nizâmülmülk tarafından kurulan Nizâmiye medreseleri uzun süre en büyük ilim kurumu olarak hizmet vermiştir. İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, Ebû İshak eş-Şîrâzî ve Gazzâlî gibi büyük âlimler Sultan Melikşah devrinde yetişmiştir. Selçuklu sultanları felsefe ve aklî ilimlere ilgi duyarak bu konularla uğraşan âlimleri korumuştur. Selçuklu soyundan Ali b. Muhammed b. Alparslan es-Selçûkī, astronomiye dair Hidâyetü's-süllâk fî maʿrifeti ḥarekâti'l-eflâk adlı önemli bir eser yazmış, kitabın III. cildi zamanımıza ulaşmıştır (Beyazıt Devlet Ktp., nr. 4632). Sultan Melikşah'ın İsfahan'da inşa ettirdiği rasathânede Ömer Hayyâm ve Ebû Hâtim el-

İsfîzârî başkanlığındaki heyet gözlemler yapmış, bu heyet Zîc-i Melikşâhî ile Taḳvîm-i Celâlî'yi hazırlamıştır. Güneş yılına göre düzenlenen Celâlî takvimi en doğru takvimlerden kabul edilir ve bugün İranlılar'ın kullandığı güneş takviminin esasını oluşturur.

Melikşah'ın yanındaki âlimler onun ölümünden sonra Merv'deki oğlu Sultan Sencer'in etrafında toplanmış, Merv, Şencer'in zamanında Horasan'ın merkezi olmuştur. Sultan Sencer'in çevresinde Ömer

Hayyâm, İsfîzârî, Gazzâlî, Ali b. Zeyd el-Beyhakī, Sem'ânî, Şehristânî gibi çok sayıda âlim bulunmaktaydı. Merv'de Abdurrahman el-Hâzinî ez-Zîcü'l-muʿteberü'sSencerî'yi tertip etmiş, gözlem aletleri hakkında bir risâle yazmıştır. Onun Mîzânü'l-ḥikme adlı kitabı bu konuda İslâm dünyasında kaleme alınan en mükemmel eserdir. Dönemin diğer bir önemli bilgini Ömer b. Sehlân es-Sâvî dört unsur, meteoroloji, optik, pınarlar-kuyular ve madenlerden bahseden er-Risâletü's-Senceriyye adıyla bir eser kaleme almıştır. Tabip filozof Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî ile Ẕaḫîre-i Ḫârizmşâhî adlı ünlü tıp kitabını yazan İsmâil b. Hasan el-Cürcânî devrin diğer âlimlerindendir. Zemahşerî'nin Hârizmşah Atsız b. Muhammed için yazdığı Mukaddimetü'l-edeb Türk dilinin önemli kaynakları arasında yer alır. Dönemin bir âlimi de Bedî' el-Usturlâbî'dir ve Irak Selçuklu Sultanı Mahmûd b. Muhammed Tapar'a ithafen el-Muʿribü'l-Maḥmûdî'yi (ez-Zîcü'l-Maḥmûdî) tertip etmiştir. Astronomi aletleriyle ilgili üç eseri de günümüze ulaşmıştır. Büyük Selçuklular ve Anadolu Selçukluları, Zengîler, Eyyûbîler, Memlükler devrinde çok sayıda mimari eser inşa edilmiştir. Selâhaddîn-i Eyyûbî zamanında Mısır ve Suriye ilim merkezi haline gelmiş ve Bağdat'ı geçmiştir. Eyyûbîler ve Memlükler döneminde büyük gelişme gösteren askerî güç Haçlılar'ın Ortadoğu'daki varlığına son verdiği gibi Moğol ilerleyişini durdurmuştur.

Mısır ve Suriye'deki bilimsel gelişme Memlükler'in sonlarına kadar devam etmiş, eğitim öğretim kurumları çoğalmış, çok sayıda kitap yazılmış, mimari eserler meydana getirilmiştir. Bu noktaya dikkat çeken İbn Haldûn, Selâhaddin devrinden beri bölgede ilmin himaye gördüğünü, Kahire'nin dünyanın büyük ilim merkezlerinden biri haline geldiğini, Türk emîrlerin kurdukları vakıflarla bu gelişmeye büyük katkıda bulunduklarını söyler (Muḳaddime, II, 778). İslâm'ın rönesansı diye nitelendirilen Memlükler

devrinde medreselerin sayısı daha da artmış, bütün ilimlerde bir uyanış olmuş, dinî ilimlerin yanı sıra tarih ve tıp alanlarında önemli ilerlemeler kaydedilmiştir. XII-XIII. yüzyıllarda Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgelerinde Artuklular'ın ve Eyyûbîler'in himayesinde çok sayıda ilim adamı yetişmiştir. İbnü'l-Esîr ve Seyfeddin el-Âmidî bunlardandır. İşrâkıyye felsefesinin kurucusu Şehâbeddin es-Sühreverdî, Artuklu ve Anadolu Selçuklu hükümdarlarından himaye görmüş, eserlerinin bazılarını onlara ithaf etmiştir. İsmâil b. Rezzâz el-Cezerî, İslâm tarihinde fizik ilmine dair en önemli eser olan el-Câmiʿ beyne'l-ʿilm ve'l-ʿameli'n-nâfiʿ fî ṣınâʿati'l-ḥiyel adlı kitabını 1205 yılında Artuklular'dan Âmid Hükümdarı Nâsırüddin Mahmûd b. Muhammed b. Karaarslan'a sunmuştur. Bu hükümdar da bizzat felsefeyle ilgilenmekteydi.

Anadolu Selçukluları devrinde Erzincan, Konya, Malatya, Sivas, Kayseri ilim ve kültür merkezi haline gelmiştir. II. Süleyman Şah'ın kardeşi Mesud, Ankara beyi iken çok sayıda edip ve âlim onun yanında bulunmuş, II. Kılıcarslan'ın kızı Gevher Nesibe Hatun, Kayseri'de kendi adıyla anılan dârüşşifâyı yaptırmıştır. Bu asrın başlarında Erzincan'da hüküm süren Mengücüklü hükümdarları da âlim ve edipleri himaye etmiştir. Devrin ünlü bilim adamı Abdüllatîf el-Bağdâdî, Erzincan'a gidip Mengücüklüler'den Alâeddin Dâvûd b. Behram Şah'ın hizmetine girmiş, el-Ḥikmetü'l-ʿAlâʾiyye adlı eserini ona sunmuştur. Hubeyş et-Tiflisî, Muhyiddin İbnü'l-Arabî, Afîfüddin et-Tilimsânî bu devirde Anadolu'ya gelip Malatya ve Konya'da oturmuşlardır. Anadolu'da Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, Sadreddin Konevî, Safiyyüddin el-Urmevî başta olmak üzere çok sayıda âlim ve edip yaşamıştır. Anadolu'dan birçok talebe Merâga, Tebriz,Dımaşk ve Kahire medreselerinde tahsil görmüştür. Dâvûd-i Kayserî bunlar arasındadır. Merâga ekolü hocalarından Kutbüddîn-i Şîrâzî Anadolu'da müderrislik ve kadılık yapmıştır. İlhanlılar devrinde Nasîrüddîn-i Tûsî'nin çevresinde toplanan büyük astronomi âlimleri Merâga Rasathânesi ve Kütüphanesi'nde çalışmalar yaparak değerli eserler ortaya koymuş, Zîc-i İlhânî'yi tertip etmişlerdir. Merâga Rasathânesi Kütüphanesi'nde 400.000 cilt kitap bulunduğu rivayet edilmektedir. Burada çalışanlar arasında Hüsâmeddin es-Sivâsî, Kemâleddin et-Türkistânî, Muhammed b. Sertâk gibi Türkler de vardı. Yemen'de 1230 yılı civarında kurulan Resûlîler hânedanı da Türkmen asıllıdır. Resûlîler zamanında Yemen, tarihinin en parlak dönemlerinden birini yaşamıştır.

İslâm medeniyetinde felsefe ve müsbet ilimler Timurlular devrinde de parlak bir dönem geçirmiş, Timur gittiği yerlerdeki önemli âlimleri, sanatkârları Semerkant'a götürmüş, onun oğulları ve torunları devrinde Semerkant, Herat gibi şehirler ilim ve sanat merkezine dönüşmüştür. Timur'un torunu Uluğ Bey, Semerkant'ta medreseler ve bir rasathâne kurmuş, burada Gıyâseddin Cemşîd el-Kâşî, Kadızâde-i Rûmî, Muînüddîn-i Kâşânî ve Ali Kuşçu gibi astronomi âlimleriyle gözlemler yapmış, bunların sonuçlarını Zîc-i Güregânî adlı eserde toplamış, bu zîc modern zamanlara kadar astronomi âlimlerinin el kitabı olmuştur. Yine Timur'un torunlarından Hüseyin Baykara devrinde Herat bir edebiyat ve sanat merkezi haline gelmiş, minyatürlü ve tezhipli eserler ortaya konmuştur. Ancak felsefe ve bilim alanındaki gelişmeler hükümdarların ilgisine bağlı olarak gelişip duraklamış, felsefe ve bilimi takdir edecek bir toplum oluşmamış, bu ilimlerle ilgilenenler ilmi hadis, fıkıh ve tefsirden ibaret gören mutaassıp ulemâ tarafından horlanıp sapıklıkla itham edilmiştir. Tasavvuf, Türkler arasında Müslümanlığı kabul ettikleri ilk dönemlerden itibaren büyük rağbet görmüş, XII. yüzyılda kurulmaya başlanan tarikatlar toplumlarda yaygınlık kazanmıştır. Ahmed Yesevî, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, Hacı Bektâş-ı Velî, Bahâeddin Nakşibend başta olmak üzere büyük sûfîler yetişmiştir.

Anadolu'da Battal Gazi Destanı, Ebû Müslim Destanı, Dânişmend Gazi Destanı (Danişmendnâme), Hamzanâme, Saltuknâme gibi destanlar oluşmuştur. Bu dönemde Dede Korkut Kitabı ve Oğuz Destanı da Türkler arasında okunuyordu. Şeyyad Hamza Salsalnâme, Hacı Bektâş-ı Velî Makālât, Ahmed Fakih Çarhnâme adlı eserlerini XIII. yüzyılda Anadolu'da kaleme almıştır. Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî Farsça eserlerinde Türkçe kelime ve ibarelere yer vermiş, oğlu Sultan Veled Türkçe bazı şiirler yazmıştır. Aynı dönemde Fâtiha ve Tebâreke tefsirleri hazırlanmış, Taberî'nin Târîẖ'inin Bel'amî tarafından yapılan Farsça tercümesi Türkçe'ye çevrilmiştir. XIV. yüzyılın ilk çeyreğinde Yûnus Emre ve ardından Âşık Paşa yetişmiştir. Orta Asya'da Çağatay lehçesinde, kuzeyde Altın Orda sahasında Türkçe'nin Kıpçak lehçesinde kitaplar kaleme alınmıştır. XIII-XIV. yüzyıllarda Türkçe'nin geliştiği diğer bir bölge Memlük sahasıdır. Bu dönemde Mısır ve Suriye'de Türk dilinin lugatı ve grameri üzerine eserler yazılmış, Arapça'yı iyi bilmeyen Memlük sultanları

için Arapça ve Farsça'dan tercümeler yapılmıştır. XIV. yüzyılın ilk yarısında Mısır'a yerleşen Endülüslü dil âlimi ve müfessir Ebû Hayyân el-Endelüsî, Türkçe ve grameri hakkında çeşitli eserler yazmış, bunlardan el-İdrâk li-lisâni'l-Etrâk günümüze kadar gelmiştir.

Osmanlılar da İslâmî Türk kültürü ve medeniyetine önemli katkılar yapmıştır.

Osmanlı ilim hayatı Memlükler, Anadolu Selçukluları, İlhanlılar ve Beylikler dönemindeki ana yapıyı izler. Ayrıca Türkistan'dan Altın Orda sahasına ve klasik Arap coğrafyasına uzanan bir arka planı vardır. Bunların etkisinde Osmanlı ilim ve düşünce hayatı, daha önceki İslâm medeniyetinin bütün unsurlarını bünyesinde barındıran bir sentez özelliği taşır. Edebiyat alanında da yeni ekoller ortaya çıkmıştır. Divan şiirindeki gelişme bunun bir örneğini teşkil eder. Nesir alanında meydana getirilen eserler Türkçe'nin gelişiminde rol oynamıştır. Medreseler, ilimde ve kültürel ilerlemede başlangıçta ciddi bir pay sahibi iken XIX. yüzyıldan itibaren Batı tarzındaki okullar açılmıştır. Osmanlı sanatı önce Doğu, ardından Batı etkisi altında kalmakla birlikte özgür sayılabilecek örneklerle farklı bir yer edinmiştir. Hat sanatı ve minyatür bu alanda öne çıkmaktadır. Mimari eserlerle Osmanlılar, İslâm ve Türk dünyasında seçkin bir konuma sahiptir. Yaygın yerleşme sistemini yansıtan külliyeler bunun en çarpıcı göstergesidir. Mimar Sinan'ın devâsâ eserleri Osmanlı mimarisini zirveye taşımıştır. Osmanlı kültürel ve mimari etkisi üç kıtaya yayıldığı geniş coğrafyada kendisini göstermiş, Balkanlar'da tipik Osmanlı mimari eserleri ve şehircilik anlayışının özgün yansımaları bugüne ulaşmıştır. Balkanlar'daki birçok şehir Osmanlı döneminde kurulmuş ve gelişmiştir. Arap dünyasında da şehircilikte Osmanlı katkısı açık şekilde görülür (ayrıca bk. OSMANLILAR).

BİBLİYOGRAFYA

el-Câhız ve Türklerin Faziletleri (nşr. ve trc. Ramazan Şeşen), İstanbul 2002; İbn Fadlân, Seyahatname (trc. Ramazan Şeşen), İstanbul 1995, s. 187-244; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, el-Eġānî, X, 43-68; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, I, 122; Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ, I, 164-196; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, bk. İndeks; İbn Hallikân, Vefeyât, I, 44-47; İbn Haldûn, Muḳaddime, Beyrut 1983, II, 778; Brockelmann, GAL, I, 143; Suppl., I, 218-219; W. Barthold, İslâm Medeniyeti Tarihi (îzah, düzeltme ve ilâvelerle trc. M. Fuad Köprülü), İstanbul 1963; a.mlf., Orta Asya Türk Tarihi Hakkında Dersler (haz. K. Yaşar Kopraman-İsmail Aka), Ankara 1975; Zeki Velidi Togan, Umumi Türk Tarihine Giriş, İstanbul 1970; Cl. Cahen, Osmanlılar'dan Önce Anadolu'da Türkler (trc. Yıldız Moran), İstanbul 1979; Mehmed Fuad Köprülü, Türk Edebiyatı Tarihi (haz. Orhan F. Köprülü-Nermin Pekin), İstanbul 1980; Osman Turan, Selçuklular ve İslâmiyet, İstanbul 1980; Aydın Sayılı, Ortaçağ Bilim ve Tefekküründe Türklerin Yeri, Ankara 1985; Osmanlı Astronomi Literatürü Tarihi (haz. Ekmeleddin İhsanoğlu v.dğr.), İstanbul 1997, I, XL-LXXVII; Ahmed Ateş, "Hicrî VI-VIII. (XII-XIV) Asırlarda Anadolu'da Farsça Eserler", TM, VII-VIII/2 (1945), s. 107-109, 123; Ramazan Şeşen, "Onbeşinci Yüzyılda Türkçe'ye Tercümeler", TTK Bildiriler, XI (1994), III, 899-919; a.mlf., "Sultan Sencer'in Muhitinde Yaşayan Felsefeciler, Matematikçiler, Tabibler", a.e., XIV (2005), I, 441-452; a.mlf., "İlk Devir Osmanlı Alimleri ve Yazdıkları Eserler", MÜTAD, sy. 12 (2002), s. 261-292; İhsan Fazlıoğlu, "Türk-Felsefe-Bilim Tarihinin Seyir Defteri", Dîvân: İlmî Araştırmalar, sy. 18 (2005), s. 1-57; İbrahim Kafesoğlu, "Türkler", İA, XII/2, s. 264-280.

Ramazan Şeşen

2. Yazı.

VIII. yüzyıldan günümüze kadar Türk dilinin yazılı metinlerinde şu alfabeler kullanılmıştır: 1. Göktürk (Orhon) Alfabesi. Türkler'in bilinen ilk alfabesidir. Bununla yazılmış kaynakların önemlileri Orhon yazıtları

(Kültigin, Bilge Kağan, Tonyukuk), Moğolistan'da Uygur dönemi yazıtları, Yenisey yazıtları, Moğolistan'da Hoytu-Tamir yazıtları, Kırgızistan'da Talas yazıtları ve Doğu Türkistan yazmalarıdır.

Göktürk yazısı sağdan sola doğru yazılır, harfler bitiştirilmez, kelime sonunda üst üste iki nokta bulunur. Danimarkalı Vilhelm Thomsen'in 1893'te okuduğu Kültigin ve Bilge Kağan kitâbelerinde otuz sekiz harf bulunmaktadır. Bunların dördü ünlü, diğerleri ünsüz ve hece işaretleridir. Ünlülerin her biri iki ayrı sesi karşılar; = a, e; = ı, i; = o, u; = ö, ü. Ünsüzlerden b, d, g, k, l, n, r, s, t, y harflerinin bir kalın, bir ince türü vardır; ç, m, ñ, ny, p, ş, z ünsüzlerinin birer harfi olup bunlarla hem kalın hem ince sesler yazılır. Çift ünsüz işaretlerinden nç, nt hem kalın hem ince ses için, lt sadece kalın lt ünsüzünü gösterir. Hece yerine kullanılan "ok/uk, ök/ük, ık, iç" kelime başında bulunduğunda "ko-/ku-, kö-/kü-, kı-, çi-" hecelerini yazmakta kullanılır. Tonyukuk kitâbesinde "aş" ve "baş" hecelerinin yazıldığı iki işaretle harf sayısı kırk olur. Ayrıca Yenisey yazıtlarındaki açık e(ä), kapalı e(é), kalın ñ, kalın s, kalın ş harfleri, "dem" ve "kış" hece işaretleri; Irk Bitig'de "ot" ve "up" değerinde iki hece işareti, diğer yazıtlarda farklı bir ince "ş" işaretiyle harf sayısı elli olur. Göktürk alfabesi Moğolistan'dan Avrupa'ya kadar geniş bir coğrafyada yayılmıştır. Bu alfabenin kökeni hakkında çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. V. Thomsen, Ârâmî veya Pehlevî asıllı olabileceği, fakat bazı işaretlerin ideografik göründüğü; Aristov, Mallitskiy ve Polivanov eski Türk damgalarından üretildiği; Polivanov ayrıca Ârâmî, Soğd ve Pehlevî alfabelerinden de yararlanıldığı fikrindedir. Ahmet Caferoğlu ve Ahmet Cevat Emre bazı kanıtlara dayanarak Göktürk harflerinin eski Türk damgalarından üretilmiş, Türk icadı, ideografik, millî bir alfabe olduğunu ileri sürmüştür.

2. Çin Alfabesi. Türk dilinin Çin yazısıyla kaydedilmiş en eski kelimeleri Hiung-nu (Hun, m.ö. III-IV. yüzyıllar), T'o-Pa (Tabgaç, m.s. IV-VI. yüzyıllar), T'u-küe (Göktürk ,VI-VIII. yüzyıllar) ve Moğolistan Uygurları (VIII-IX. yüzyıllar) zamanına ait, Çinli tarihçilerin Çince söylenişiyle yazıya aktardıkları örneklerdir.

3. Mani Alfabesi. Maniheizm VIII. yüzyılda Moğolistan'a yayılınca Uygur Hükümdarı Bögü Kağan 764'te Mani dinini benimsemiş ve bu dini halkına da kabul ettirmiştir. Böylece Uygurlar arasına Maniheizm'le birlikte Mani

yazısı da girmiştir. Sağdan sola doğru yazılan otuz dört harfli Mani alfabesi, Ârâmî alfabesinden Süryânî alfabesine geçiş dönemindeki Estrangelo yazısından üretilmiştir. Kelime başındaki o, u için elif+vav; ö, ü için elif+vav+ ye; ı, i için elif+ayın kullanılır. Kelime içindeki ı, i sadece ye ile belirtilir. Ünsüzlerin yazımında b-p, k-g, q-ğ, s-ş için ayrı harfler olduğundan Türkçe'nin yazımına Soğd ve Uygur alfabelerinden daha elverişlidir.

4. Soğd Alfabesi. Zerefşân vadisi, Semerkant ve Buhara'da yaşayan Soğdlar (Soğdaklar), Göktürk ve Uygur ülkesinde ticaret kolonileri kurmuş, Zerdüştîliği,

Maniheizm'i, Budizm'i ve Hıristiyanlığı benimsemiştir. Kültürlü, zengin bir halk olan Soğdlar, Türkler arasında inançlarını, dillerini ve yazılarını yaymışlardır. Moğolistan'ın Arhangay eyaletinde Göktürk Hükümdarı Muhan (Bukan) Kağan'ın kardeşi Muhan Tigin'in anısına 582'de dikilen Bugut kitâbesinin Soğdca, Güney Gobi'de Sevrey kitâbesinin (763) Soğdca ve Türkçe, IX. yüzyıl başlarında dikilen Karabalgasun yazıtının Türkçe, Soğdca ve Çince ile yazılmış olması Soğdca'nın o dönemde Türkler'in resmî yazışmalarında kullanıldığını gösterir. Sâmî kökenli, on sekiz harfli Soğd alfabesinde ünlüler için elif, vav, ye kullanılır. Kelime başındaki a çift (bazan tek) elif, e tek elif ile gösterilir; o, u için elif+vav; ö, ü için elif+vav+ye, fakat fazlaca elif+ vav; ı, i için elif+ye kullanılır. Ünlülerin kelime içinde yazılışı da genellikle böyledir. Ünsüzlerden hırıltılı h (ẖ), kalın ğ (gayın) ayırt edilmez; q harfi h altına bir çengel konarak belirtilirse de çok defa ihmal edilir. Ayrıca b-p, k-g, c-ç, j-z ünsüzleri için birer harf vardır. Soğd alfabesi Türkçe'nin yazımı için elverişli sayılmaz.

5. Uygur Alfabesi. Soğd yazısının işlek türünden VIII. yüzyılda geliştirilerek IX. yüzyılda Koço Uygurları'nca yaygınlaştırıldığından Uygur alfabesi olarak anılmıştır. Günlük hayatta, dinî metinlerde çeşitli ırk ve dinlere mensup kimselerce tercih edilmiş, Türkler'den Moğollar'a ve Mançular'a da geçmiştir. Uygur yazısı da sağdan sola yazılır. Satırlar alt alta sıralanır, yukarıdan aşağıya doğru da yazıldığında satırlar soldan sağa sıralanır. Kâşgarlı Mahmud, Uygur alfabesindeki harf sayısının on sekiz olduğunu belirtir. Bu harflerin üçü ünlü (elif, vav, ye), on beşi ünsüzdür. Elifle a, e; vavla o, u, ö, ü; ye ile ı, i yazılır. Ünsüzlerden b-p, k-g, c-ç, s-ş, j-

z sesleri için sadece bir harf bulunduğundan bunlar birbirinden ayırt edilmez. Tek harfle yazılan farklı iki sesi belirtmek için ilgili harfin üstüne veya altına nokta konur; meselâ kalın g üzerine iki nokta konarak q yapılır, b üzerine bir nokta koyunca p olur, ş'yi s'den ayırmak için s altına iki nokta konur; r altına bir nokta konunca z harfi üretilir, z kendisinden sonrakine bitiştirilmez. Uygur alfabesiyle yazılan eserlerin çoğu Budizm, Maniheizm ve Hıristiyanlık'la ilgili olup Çince, Sanskritçe, Toharca ve Soğdca'dan yapılmış çevirilerdir. En hacimli ve en tanınmışları Toharca'dan tercüme edilen Maytrisimit, Çince'den çevrilen Altun Yaruk ve Hüen-tsang Biyografisi'dir. Uygur yazısı, Türkler'in İslâmiyet'i kabulünden sonra Arap alfabesiyle birlikte kullanılarak bazı yörelerde varlığını XVIII. yüzyılın başlarına kadar sürdürmüştür. Kutadgu Bilig'in üç nüshasından biri, Atebetü'l-hakāyık'ın en iyi nüshası Uygur alfabesiyledir. Fâtih Sultan Mehmed'in Uygur harfleriyle yazdırdığı bir yarlığı bulunmaktadır.

6. Brahmî Alfabesi. Hindistan'da Sanskritçe metinlerin yazımı için kullanılan Ârâmî kökenli Brahmî yazısı Orta Asya'ya Budizm inancıyla gelmiş, Toharlar ve Sakalar tarafından geliştirilerek Sanskritçe dinî metinlerin yazımında kullanılmıştır. Doğu Türkistan'ın Turfan yöresindeki Budist Uygurlar bu yazıyı bazı değişikliklerle X ve XI. yüzyıllarda kullanmıştır. Brahmî yazısı soldan sağa doğru yazılan, satırları alt alta sıralanan bir hece yazısıdır. Her işaret ya belirli bir ünlüyü veya bir ünsüzle onu izleyen bir a ünlüsünü gösterir; ka, kha, ga, gha; ta, tha, da, dha gibi. Türkçe'deki ünlülerin yazılması için Brahmî alfabesinde türlü işaretler kullanılır; uzun ve normal ünlüler için on üç işaret; ünsüzler için yirmi sekiz eski, yedi yeni olmak üzere otuz beş hece işareti vardır. Türkçe'deki "ı" ünlüsü için Brahmî alfabesinde belli bir harf veya işaret yoktur. Çok karmaşık olan Brahmî alfabesi Türk dilinin yazımı için uygun bulunmadığından Turfan bölgesinden başka yerde kullanılmamıştır. Berlin'deki Türkçe Brahmî metinleri Budizm, tıp ve takvim konulu 100 kadar yazmadan ibarettir. Bunların hemen hepsi yazma parçaları veya parçacıklarıdır.

7. Tibet Alfabesi. VII. yüzyılda bir Tibetli'nin Brahmî yazısını örnek alarak hazırladığı, soldan sağa yazılan bir hece yazısıdır. Beş ünlü (a, u, e, i, o), otuz ünsüz ve pek çok birleşik işaretten oluşur. Tibetçe, diğer diller gibi yüzyıllar boyunca birçok fonetik değişmeye uğramışsa da yazım kuralları

hemen hemen hiç değişmemiştir. Moğolistan'daki Uygur Devleti, Kırgızlar tarafından yıkılınca Uygurlar güneylere gidip Koço ve Kansu bölgelerine yerleşmiş, Tun-huang'da ticaret ve misyonerlik yapan Budist Tibetliler'le ve onların yazısıyla tanışmıştır. Tun-huang'da ele geçen Tibet yazısıyla Uygurca bir budist ilmihal kitabı Uygurlar'ın VIII ile X. yüzyıllarda Tibet yazısını kullandıklarını göstermektedir.

8. Süryânî Alfabesi. Ârâmî asıllı, yirmi iki harfli Süryânî yazısı sağdan sola doğru

yazılır; "âlaf, waw, yôd" ünlü olarak da kullanılır. Harflerin kelime başında, ortasında ve sonundaki yazılışları farklıdır.

Süryânî-Nestûrî misyonerleri X. yüzyılda Hindistan ile Çin'de Hıristiyanlığı ve Süryânî yazısını yaydıkları gibi Orta Asya'da Baykal gölü yörelerinde, Türkistan'ın Yedisu (Semiryeçiye) bölgesindeki Türkler ile Moğolistan'daki Öngüt Türkleri arasında da yaymaya çalışmıştır. Kırgızistan'ın Çin sınırına yakın eski mezarlıklarda XIII-XIV. yüzyıllardan kalma, Süryânî yazısıyla yazılmış mezar taşlarının çoğu Süryânî dilinde, bazıları Türkçe'dir. Süryânî dilinde yazılan kitâbelerde gerek kişi adı gerekse on iki hayvanlı Türk takvimine ait yıl adları olarak birçok Türkçe kelime mevcuttur.

9. Arap Alfabesi. Türk dilinin yazımında kullanılan en uzun süreli ve en yaygın alfabedir. X. yüzyılın ortalarından XX. yüzyılın ortalarına kadar Türkçe'nin çeşitli yazı dillerinde uygulanmıştır. Günümüzde de bu alfabeyi kullanan Türk boyları bulunmaktadır. Arap alfabesi yirmi sekiz harften oluşur; lâm+elif harf gibi eklenirse harf sayısı yirmi dokuz olur. Harfler sağdan sola bitiştirilerek yazılır; elif, vav, ye hem ünlü hem ünsüz olarak kullanılır, kısa ünlüler gösterilmez; fakat Süryânî yazısından esinlenilerek hareke denen yardımcı işaretler kullanılır.

Bazı harfler kendilerinden sonra gelen harflere bitişmez; bunlar elif, dal, zel, ra, ze, vav harfleridir. İranlılar müslüman olup Farsça'yı bu alfabeyle yazınca p, ç, g, j harflerini alfabeye eklemişlerdir. Türkler İslâmiyet'i kabul ederek dillerini İranlılar'ın kullandığı Arap alfabesiyle yazmaya başladıkları zaman Uygur yazısında ng olarak gösterilen nazal ñ sesini

karşılamak üzere Arap harfi kef üzerine üç nokta koyarak sağır kef veya kâf-i nûnî denen bir harf üretmiş, böylece Türkler'in kullandığı Arap alfabesinde harf sayısı otuz üç (lamelif ile otuz dört) olmuştur. Bu yeni harf Doğu Türkleri'nde Uygur yazısının etkisiyle yine ng olarak yazılmaya devam etmiş, batıda ise üç noktalı kef veya sonraları sadece kef ile yazılmıştır. Doğu ve Batı Türkçesi'nin Arap harfli metinlerinde diğer yazım farkları şunlardır: Doğuda Türkçe kelimelerdeki ünlüler (bazı kelimelerin ilk hecesi dışında) yazılır. Batı Türkçesi'nde önceleri yazılmaz, itinalı metinlerde harekeyle gösterilirdi; sonraki yüzyıllarda ünlülere kelimenin doğru okunmasını sağlayacak kadar yer verilmiştir. Türkçe kelimelerde kelime içinde ve sonundaki e sesi doğu metinlerinde elif ile, batıda gözlü h ile yazılır. Kalın sesli Türkçe kelimelerin başında sad ve tı harfleri Doğu Türkçesi metinlerinde kullanılmaz, Batı Türkçesi'nde kullanılır. Doğu Türkçesi'nde kelime başı k korunduğu için kelime başı g sesinin kâf-i Fârisî denen, üstü çift çizgili kef ile yazılması Batı Türkçesi'nde görülür. Tek nüshası bulunan Dîvânü lugāti't-Türk ile Kutadgu Bilig'in üç nüshasından ikisi Arap alfabesiyle yazılmıştır.

10. İbrânî Alfabesi. Sâmî kökenli Ârâmî alfabesinden üretilen İbrânî alfabesi milâttan önce IV. yüzyıldan beri dinî ve edebî metinlerde kullanılırken 1948'de İsrail Devleti'nin kurulmasıyla bu devletin resmî alfabesi kabul edilmiştir. İbrânî alfabesi sağdan sola doğru yazılır ve yirmi üç ünsüzden oluşur. Ünlü yerine alef, wâw, he, yôd kullanılır, bütün ünlüleri belirtmek için harflerin altına bazı işaretler konur. Bu alfabeyi Litvanya'da, Polonya'da ve II. Dünya Savaşı sonuna kadar Kırım'da yaşayan Mûsevî Karaylar (Karaim) Türkçe dinî ve edebî metinlerin yazımında kullanmıştır. İbrânî yazısıyla Karay Türkçesi'nde en eski metin XVI. yüzyıldan kalmadır. XX. yüzyıl başlarında Polonya Karayları Latin, Rusya Karayları Kiril alfabesini benimsemiştir.

11. Grek Alfabesi. Grek harfleriyle yazılmış en eski Türkçe kelimeler Bizans kaynaklarında ve bazı kitâbelerde geçer. Bunlardan birkaçı Göktürkler'e, diğerleri Tuna Bulgarları ve Peçenekler'e aittir. Grek harfleriyle Türkçe metinleri daha çok Rumca bilmeyen hıristiyan Karamanlı Türkleri yazmıştır. Bunların kullandığı Grek alfabesi yirmi dört harften oluşur. Grekçe'de c, ç, h, ı, j, ş, ö, ü sesleri bulunmadığından bu sesler en yakın harflerle veya bazı yardımcı işaretlerle karşılanır; dz=c; tz=ç; noktalı

sigma=ş; noktalı p=b; beta=v; gamma=ğ, y; noktalı omikron=ö; eta=ı, i; ou=u, ü için kullanılır. Grek yazısıyla Türkçe ilk eserler XVI. yüzyıldan itibaren görülür. Orta Anadolu'da kilise, mezar taşları, çeşme, hamam vb. yapılarda Grek harfli Türkçe ibareler mevcuttur. Matbaada basılan Karamanlıca ilk eser Apanthisma tes Khristia: Gülzâr-ı Îmân-ı Mesîhî adlı kitaptır (1718). Daha sonra Avrupa'nın bazı şehirlerinde, Osmanlı şehirlerinden İstanbul, İzmir ve Zincirdere'de Yunanca'dan çevirilmiş din ve ahlâk konulu 500'den fazla kitap basılmıştır. XIX. yüzyılın ikinci yarısında İstanbul ve İzmir'de Karamanlıca gazete ve dergiler yayımlanmıştır. Ayrıca Köroğlu, Şah İsmâil, Âşık Garip, Nasreddin Hoca Osmanlıca metinlerden Karamanlıca'ya uyarlanarak Yunan harfleriyle İstanbul ve Odessa'da basılmıştır. Lozan Antlaşması'nın nüfus mübadelesine dair maddesi gereğince 1924'te Karamanlılar Yunanistan'a gönderildiğinde Atina'da Moxacir Sedasi adlı Yunanca ve Karamanlıca bir gazete (1924-1926), 1935'te Baf'ta bir dua kitabı yayımlanmıştır.

12. Ermeni Alfabesi. 406 yılında misyoner Mesrop, Grek alfabesini esas alarak Pehlevî alfabesinden birçok harf ilâvesiyle bu alfabeyi hazırlamıştır. Yedisi ünlü, otuz biri ünsüz olmak üzere otuz sekiz harften oluşur, bitiştirilmeden Grek alfabesi gibi soldan sağa yazılır. XI. yüzyılda Doğu Anadolu ve Kafkasya'daki Bagratid Ermeni Devleti yıkılınca Ermeniler'in çoğu Anadolu'ya, Gürcistan'a ve Kırım'a göç etmiş, Kırım'da XIII-XIV. yüzyıllarda Ermeni ticaret merkezleri oluşmuştur. Kıpçaklar'ın Memlükler ve diğer Türk ülkeleriyle yaptıkları ticarette aracılık eden Ermeniler kiliselerinde, ticarî faaliyetlerinde Kıpçak

Türkçesi'ni Ermeni harfleriyle yazmıştır. Böylece Kırım, Ukrayna ve Polonya'da Ermeni Kıpçakçası denen bir lehçe ortaya çıkmıştır. Bunlardan, Kiev Arşivi'ndeki 1559-1664 yıllarına ait Kamenets-Podolsk cemaati belgeleri 1944'te Alman askerleri Kiev'den ayrılırken yanmış, sadece 1930 yılında T. I. Hrunin'in çevriyazıya aktardığı metinler kalmıştır. Ermeni Kıpçakçası'yla yazılmış başka belgeler Viyana, Paris, Venedik, Breslau, Lvov ve Cracow'daki kütüphanelerde bulunmaktadır. Ermeni harfli Türkçe eserlerin Ermeni Oğuzcası denen kolunu, Osmanlı Devleti ve Türkiye Cumhuriyeti'nde Ermeni yazısıyla Türkçe yazan Ermeniler'le Kafkasya ve İran'da Ermeni harfleriyle Âzerî Türkçesi yazan Ermeniler'in dili oluşturur. Bunun örnekleri Ermeni âşıklarının eserleri, diğer yazılı edebiyat türleri,

çeviriler, gazeteler, dergiler ve mezar kitâbeleridir. Tanzimat'tan itibaren İstanbul'da Ermeni alfabesiyle Türkçe birçok gazete ve dergi yayımlanmıştır.

13. Latin Alfabesi. Türkçe'nin yazımında Latin alfabesini ilk kullananlar Avrupalı misyonerler, seyyahlar, diplomatlar ve bilim adamları olmuştur. İlk örnek, aşağı İdil bölgesindeki Kuman Türkleri arasında Hıristiyanlığı yaymaya çalışan Fransisken mezhebinden İtalyan ve Alman misyonerlerin 1303-1362 yılları arasında istinsah ettikleri Kumanca Codex Cumanicus adlı kitaptır.

Daha sonra F. Argenti (1553), P. Ferraguto (1611), H. Megiser (1612), J. N. de Harsány (1672) Türkçe konuşma kılavuzu ve gramer türünden çeşitli eserler kaleme almışlardır. F. M. Meninski, Viyana'da yayımladığı üç ciltlik Türkçe-Latince sözlükte (1680) Türkçe'nin yazımında daha sistemli bir yöntem uygulamış, ünlüleri a, e, y (=ı), o, ö, u, ü ile, ç ve ş harflerini üstü aksanlı c ve s ile, c harfini üstü çizgili g ile göstermiştir. Avrupa'da Türkoloji çalışmalarıyla birlikte Latin harfli Türkçe öğretici metinler içeren yayımlar artarak devam etmiştir. Osmanlılar'da ve diğer Türk ülkelerinde Arap alfabesinin Türkçe sesler için yetersizliği ve matbaada karşılaşılan zorluklar alfabe ıslahını gündeme getirmiş, denemelerden olumlu sonuç çıkmayınca 1926'da Bakü'de toplanan Sovyet Sosyalist Cumhuriyetleri Birliği I. Türkoloji Kongresi'nde Türk dillerinin Latin alfabesiyle yazılması kararlaştırılmıştır. Sovyetler Birliği'ndeki Türk ülkelerinde 1927'den itibaren aralıklarla başlayan uygulama on-on iki yıl sürmüş, nihayet Kiril alfabesine geçilmiştir. Sovyetler Birliği'nin çözülmesiyle bağımsızlığını kazanan Azerbaycan'da ve Türkmenistan'da Latin alfabesi kabul edilmiştir. Türkiye'de Latin alfabesi 1 Kasım 1928'de resmîleşmiştir. Türk Latin alfabesi yirmi dokuz harften oluşur. Ünlüler: a, e, ı, i, o, ö, u, ü; ünsüzler: b, c, ç, d, f, g, ğ, h, j, k, l, m, n, p, r, s, ş, t, v, y, z'dir. Kuzey Kıbrıs'ta, Balkan ve Avrupa ülkelerinde de Türkçe'nin yazımı bu alfabeyle yapılmaktadır.

14. Kiril Alfabesi. Slav dillerinin yazımında kullanılan Kiril (Slav) alfabesini 860'larda Kirill kardeşler Konstantin ve Methodius, Grek alfabesini örnek alarak yapmışlardır. Önceleri kilise metinlerinin yazımında kullanılan bu alfabe zamanla Slav halklarının ortak yazısı olmuştur.

Çarlık Rusyası'nda Türkler'i hıristiyanlaştırmak amacıyla 1769'da Çuvaşlar, 1819'da Yâkutlar için Kiril harfli alfabeler oluşturulmuştur. Bazı değişiklikler geçiren Çuvaş alfabesi 1938'de, Yâkutlar'ınki 1939'da yeniden düzenlenmiştir. 1938-1940 yıllarında Sovyetler Birliği'ndeki Türk lehçelerinin her birine yazı dili statüsü verilerek Kiril alfabesine dayalı alfabeler yapılmıştır. Türk dilinin sesleri için Latin alfabesi kadar yeterli olmadığı halde Çarlık Rusyası'nda ve Sovyetler Birliği'nde yayımlanan Türk dilli metinlerde birkaç istisna dışında hep Kiril alfabesi kullanılmıştır. Rusya Federasyonu'nda Türk dilini kullanan cumhuriyetlerin pek çoğunda bu alfabe görülmektedir. Bu durumda Kiril alfabesi Türkçe'nin yazılmasında Arap alfabesinden sonra en çok kullanılan alfabedir.

BİBLİYOGRAFYA

Dîvânü lugāti't-Türk Tercümesi, I, 8-9; D. Chwolson, Syrisch-nestorianische Grabinschriften aus Semirjetschie (B. W. Radloff, Über das türkische Sprachmaterial dieser Grabinschriften içinde), St. Petersburg 1890, s. 1-168; V. Thomsen, "Déchiffrement des inscriptions de l'Orkhon et de l'Iénissei, notice préliminiaire", Bulletin der Dänischen Akademie, Copenhague 1893, s. 285-299; E. Chavannes, Documents sur les Tou-Kiue (Turcs) occidentaux, St. Pétersbourg 1903; J. Németh, Die Inschriften des Schatzes von Nagy-Szent-Miklós, Budapest 1932, tür.yer.; R. Rahmeti Arat, "Uygur Alfabesi" (Osman Nuri Ergin, Muallim M. Cevdet'in Hayatı, Eserleri ve Kütüphanesi içinde), İstanbul 1937, s. 665-690; Ahmet Cevat Emre, Eski Türk Yazısının Menşei, Ankara 1938, s. 1-54; Gyula Moravcsik, Byzantinoturcica, Budapest 1943, II, tür.yer; O. Pritsak, Die bulgarische Fürstenliste und die Sprache der Protobulgaren, Wiesbaden 1955, 1-102; Liu Mau-Tsai, Die chinesischen Nachrichten zur Geschichte der Ost-Türken (T'u-küe), Wiesbaden 1958, I-II; Ahmet Caferoğlu, Türk Dili Tarihi, İstanbul 1958, II, 114-123; a.mlf., "Yenisey-Orhon Harflerinin Menşei", Ülkü, VII/42, Ankara 1936, s. 443-445; Ph.TF, I-II, tür.yer.; J. Benzing, "Das Hunnische, Donaubolgarische und Wolgabolgarische", a.e., I, 685-695; J. Eckmann, "Die Karamanische Literatur", a.e., II, 819-835; a.mlf.,

“Anadolu Karamanlı Ağızlarına Ait Araştırmalar, I. Phonetica”, DTCFD, VIII/1-2 (1950), s. 165-200; A. Dilaçar, Türk Diline Genel Bir Bakış, Ankara 1964, s. 170-188; Heinz F. Wentd, Sprachen, Frankfurt 1968, tür.yer.; Alphabete und Schriftzeichen des Morgen-und des Abendlandes, Berlin 1969, tür.yer.; Anastas Yordanoğlu, Karamanlıca: Rum Harfli Türkçe Metinlere Toplu Bir Bakış (mezuniyet tezi, 1973), İÜ Ed.Fak.; A. von Gabain, Alttürkische Grammatik, Wiesbaden 1974, s. 9-41; a.mlf., “Alttürkisches Schrifttum”, SBAW, sy. 3 (1948), s. 1213-1222; Şinasi Tekin, Eski Türklerde Yazı, Kağıt, Kitap ve Kağıt Damgaları, İstanbul 1993; Ahmet Bican Ercilasun, Örneklerle Bugünkü Türk Alfabeleri, Ankara 1996; Talat Tekin, Tarih Boyunca Türkçenin Yazımı, Ankara 1997; A. von Le Coq, “Kurze Einführung in die uigurische Schriftkunde”, MSOS, XXII (1919), s. 93-109; Semavi Eyice, “Anadolu’da Karamanlıca Kitabeler I”, TTK Belleten, XXXIX/153 (1975), s. 25-48; a.mlf., “Anadolu’da Karamanlıca Kitabeler II”, a.e., XCIV/176 (1980), s. 683-696.

Nuri Yüce

3. Dil ve Edebiyat.

Dil. Başlangıçtan Cumhuriyet’e Kadar. Türk dili Ural-Altay dil ailesinin Moğolca ve Tunguzca ile birlikte Altay kolunu meydana getirir. Ancak Türkçe’nin bu dillerle ilişkisi akrabalıktan değil benzer özelliklerden dolayıdır. Son araştırmalar tartışmalarda kullanılan dil malzemesinin karşılıklı alıntılardan ibaret olduğunu, Altay dilleri arasında bilimsel anlamda ispatlanmış bir akrabalığın bulunmadığını göstermektedir. Yazılı metinleri VIII. yüzyılın başlarından bugüne kadar kesintisiz takip edilebilen Türk dili günümüzde bazı istisnalar dışında Kuzeydoğu Asya’dan Doğu Avrupa’ya, Kuzey Buz denizinden Basra körfezine kadar çok geniş bir coğrafyada, 2009 yılı verilerine göre yaklaşık 240 milyon insan tarafından konuşulmaktadır. Yazılı eserlerde farklı kültürlerin ve dinlerin etkisiyle değişik alfabeler kullanılmıştır. Türk dili bu kadar geniş bir coğrafyaya yayılmış olmasına, lehçe ve şiveleri arasında farklılıklar bulunmasına rağmen dil bilimi yönünden incelendiğinde ana özellikleri itibariyle yapı birliğine sahiptir. Çeşitli olaylar sonucunda meydana gelen göçler ve bazı bölgelere türlü boyların yerleşmesinden doğan etnik ve kültürel karışmalar dile de yansımıştır. Günümüzden gerilere doğru gidildikçe lehçelerdeki

farklılıklar azalır, yakınlıklar daha da belirginleşir.

A) Türk Dilinin Yapı Özellikleri. Türk dili kelime yapısı bakımından eklemeli bir dildir. İsim ve fiil kökleri değişmez; yeni kelimeler türetilirken isim veya fiil çekimi yapılırken ekler kelimenin köküne sondan eklenir. Kelime kökleri aslında tek hecelidir; bazan ikinci bir açık hecesi de olabilir. Köklere türlü ekler getirilerek kelime gövdeleri yapılır. İsim kökü veya gövdesi ismin yalın hali olan çekimsiz (nominativ) şeklidir. Fiil kökü ya da gövdesi aynı zamanda fiilin ikinci tekil kişi emir şekliyle aynıdır. Kelime kökü yahut gövdesi genelde daima esas şeklini korur. Köke veya gövdeye eklenen ekler, kök ya da gövde ünlüsünün gerektirdiği ses uyumuna göre ince veya kalın sıradan olur. Yabancı asıllı (alıntı) kelimeler Türkçe'nin ses kurallarına göre biçimlenir. Bu kurallar bütün Türk lehçeleri için geçerlidir.

Kelime Türleri. İsim, sıfat, zamir, fiil, zarf, bağlaç ve ünlemden ibarettir. İsimlerde cinsiyet (erkek, dişi, eşya) veya tesniye (ikililik) yoktur. Bağlaçlar ait oldukları kelimeden sonra gelerek kelimeler ya da kelime grupları arasındaki irtibatı sağlar. Sıfatlar isimden önce gelir. Sayı sözlerinden sonra çokluk eki kullanılmaz. Karşılaştırma çıkma (ablatif) durumuyla yapılır. Yardımcı fiil olarak "imek" (< ermek) kullanılır. Olumsuz hareket için özel bir fiil eki (-ma-/-me-) bulunur. Ayrı bir soru eki (mı/mi) vardır. Bağlaç yerine fiil şekilleri kullanılır.

Ses Özellikleri. a) Ünlüler. Türk dili ünlü bakımından zengin bir dildir. Bütün lehçe ve şivelerde bulunan esas ünlüler şunlardır: a, e, ı, i, o, ö, u, ü, ayrıca bazı kelimelerin ilk hecesinde kapalı e (é). Bu temel ünlülerden başka bir kısım lehçelerde uzun veya daha farklı söylenen ünlülere de rastlanır. Türkçe'de bazı kelimelerin kök hecelerinde eski dönemlerde görülen aslî uzunluklar varlıklarını Türkmence, Halaçça, Horasan Türkçesi ve Yâkutça'da günümüzde de sürdürmektedir. Hecelerin büzülmesi ve seslerin düşmesiyle sonradan oluşan uzunluklar ise bütün Türk lehçelerinin konuşma dilinde ve ağızlarında yaygındır. b) Ünsüzler. Türkçe'deki ünsüzler şunlardır: b, c, ç, d, f, g, ğ, h, x, j, k, q, l, m, n, ñ, p, r, s, ş, t, v, y, z. Eski Türkçe'de f, h, j sesleri yoktur. Bunlar Türkçe'ye yabancı kelimelerle girmiştir. Bunların yanında Türkçe kelimelerin başında c, g, ğ, l, m, n, ñ, r, v, z sesleri bulunmaz. İstisnalar bazı lehçelerdeki t- > d-, k- > g-, y- > c-gibi değişmeler veya ses taklidi (mırla-) ya da benzeşmeler (bin- > min-)

sebebiyle sonradan ortaya çıkmıştır. Türkçe kelime ve hece sonları çoğu zaman ötümsüz ünsüzü (konsonant) tercih eder; eğer sonda iki ünsüz birlikteyse sondan bir önceki genellikle l, n, r ya da s, ş olur. Kelime kökünde aslî olarak ikiz ünsüz yoktur; kelime başında da çift ünsüz bulunmaz. Kelime sonundaki ç, k, q, p, t iki ünlü arasında ötümlüleşir ve yumuşar. Ancak bazı tek heceli kelimelerde bunun istisnaları görülür. Kelime ve hece sonunda çift ünsüzlerden en sık görülenler şunlardır: lç, lk, lq, lp, lt; nç, nk, nq, nt; rç, rk, rq, rp, rs, rt; st, şt (ölç-, sevinç, ilk, alp, ant, kürk, sarp, üst ...). Türkçe kelimelerde ünlü uyumu gibi ünsüz uyumu da yaygındır. Eğer iki ünsüz kelimede birbiri ardınca bulunuyorsa sonraki ünsüz ses bakımından öncekine dönüşür veya onunla benzeşir; buna benzeşme (asimilasyon) adı verilir. Bu ses olayı özellikle Kuzeydoğu ve Kuzeybatı grubu Türk lehçelerinde daha fazla görülür (bunnar < bunlar gibi).

Vurgu. Türkçe'de her zaman aynı hece üzerinde bulunmayan vurgu genellikle ilk ve son hece üzerinde olup orta hece vurgusuzdur. Türkçe ve yabancı yer adlarının ilk heceleri vurguludur. İstisna olarak sonu Farsça "-stan" ekiyle biten yer adlarında vurgu son hece üzerindedir. Kişi adlarında vurgu ilk veya son hecede olup bunlar hitap durumunda vurguyu tamamen son hece üzerinde toplar. Türkçe'de olumsuzluk (-ma-/-me-), eşitlik (+ça/+çe), araç (+la/+le, +n) ve zarf fiil (+ken) ekleri vurguyu kendilerinden önceki hece üzerine iter. Bazı sıfatlarda mânayı kuvvetlendirmek için kelime başına getirilen tekrar

unsurları daima vurguludur: Kapkara, kıskıvrak, büsbütün, bomboş vb.

B) Türk Dilinin Tarihî Devreleri. Türk dili Eski Türkçe, Orta Türkçe ve Yeni Türkçe olarak üç devreye ayırlır. 1. Eski Türkçe (VI-X. yüzyıllar). Türkler'in müslüman olmasından önce Asya bozkırlarında ve Doğu Türkistan'da Tarım bölgesi ve çevresinde çeşitli alfabelerle üretilen anıt ve eserlerin dilini kapsar; Göktürk ve Uygur dönemleri olmak üzere ikiye ayrılır. Bunların yazılı eserleri Moğolistan'da Göktürk hânedanına ait Göktürk harfleriyle yazılmış anıtmezar taşları ile (VIII. yüzyıl) göçebe Uygurlar'ın (745-840) ve Tarım havzasında Koço Uygur Devleti'ni (850-1250) kuran yerleşik Maniheist ve Budist Uygurlar'ın Mani, Soğd, Uygur, Brahmi, Tibet, Süryânî alfabesiyle yazdıkları, çoğu çeviri ve dinî içerikli

eserlerdir. a) Göktürkçe. Türkçe'nin grameri hakkında yeterli bilgi edinilecek en eski derli toplu yazılı metinler ikinci Göktürk Kağanlığı devrinde anıt olarak dikilmiş mezar taşlarında bulunmaktadır. Orhon yazıtlarının bulunuşu Türk dili ve tarihine büyük bir ufuk açmıştır. Bu yazıtların birincisi, yaklaşık kırk altı yıl vezirlik yapmış büyük devlet adamı Tonyukuk (Tunyukuk) adına 716-734 yılllları arasında, ikincisi 731'de ölen Kültigin için ağabeyi Bilge Kağan tarafından 732'de, üçüncüsü 734'te ölen Bilge Kağan anısına oğlu tarafından 735 yılında dikilmiştir. Bu mezar taşları Moğolistan'da Orhon ırmağı vadisinde bulunduğu için Orhon yazıtları diye adlandırılır (bu maddede ele alınan belli başlı konular ve eserler ansiklopedide ayrıca madde başı olduğundan kısaca anlatılmıştır). Bunlardan başka Göktürk harfleriyle yazılmış anıt veya sade mezar taşları ile el yazmaları da vardır. Bu eserler Moğolistan'da bulunan Uygur dönemi kitâbeleri, Yenisey kitâbeleri ve Hoytu-Tamir yazıtlarıyla Kırgızistan'daki Talas kitâbeleri ve Doğu Türkistan yazmalarıdır. b) Uygurca. Uygurlar 745'te Göktürkler'in hâkimiyetine son verip Ötüken'de Uygur Devleti'ni kurmuşlar, fakat bu devleti Kırgızlar yıkınca Tarım havzasına gidip orada Koço Uygur Devleti'ni oluşturmuşlardır. Koço'daki Uygurlar arasında Maniheizm ve Budizm inancı yayılmış, bu iki dine ait kitaplar Soğd, Çin, Sanskrit, Tohar ve Tibet dillerinden Uygurca'ya çevrilmiştir. Çoğu dinî terim olmak üzere bu dillerden pek çok kelime Uygurca'ya girmiştir. Yenisey ve Orhon metinlerini kapsayan Göktürkçe gibi Uygurca da Eski Türkçe'nin bir devamı olmakla birlikte her iki lehçeyi konuşanların hayat tarzları, inançları ve kültür çevrelerinin değişik olması bu iki lehçede bazı farklılıkların ortaya çıkmasına yol açmıştır. Ötüken bölgesinde Orhon alfabesiyle yazılmış anıtlarla Tarım bölgesinde Uygur alfabesiyle yazılmış metinler Uygurca'nın ilk örnekleridir. Eski Türkçe devrinde Türkler, Göktürk (Yenisey ve Orhon), Mani, Soğd, Uygur, Brahmi, Tibet ve Süryânî alfabelerini kullanmıştır. Bunlardan en yaygın ve uzun ömürlü olanı Uygur alfabesidir. Uygur alfabesiyle yazılan eserlerin çoğu Budist muhitinde Çince'den, Sanskritçe'den, Toharca ve Soğdca'dan Uygurca'ya yapılmış çevirilerdir. Bunların en hacimli ve tanınmış olanları Toharca'dan çevrilen Maytrisimit, Çince'den çevrilen Altun Yaruk ile Hüen-tsang Biyografisi'dir.

Eski Türkçe'de bazı diyalektlerin olduğu tahmin edilmekteyse de mevcut metinlerle Göktürkçe'de bu diyalektleri tesbit etmek güçtür. Ancak Uygurca'da iki ağız özelliği belirlenmiştir. Göktürkçe'de tek bir işaretle

yazılan “ny” sesi (meselâ kony “koyun”) Uygurca metinlerde bir yanda n ile (kon), öte yanda y ile (koy) yazılmıştır. Bu da N-ağzı ve Y-ağzı diye iki ağzın varlığını göstermektedir. Koço ve yöresindeki Mani dini mensupları arasında N-ağzı özellikleri, Buda dinine mensup Türkler arasında ise Y-ağzı özellikleri görülür. Zamanla Y-ağzı yaygınlaşmıştır. Göktürkçe ile Uygurca’nın söz varlığı ve cümle türleri de farklıdır. Göktürkçe’de savaşçı ve göçebe hayatına ait somut kelimelerle kısa ve sade cümleler kullanılırken Uygurca’da yerleşik hayata ait şehircilik, tarım kelimeleriyle soyut kavramlarla ilgili kelimeler, tasvir fiilleriyle süslenen uzun cümleler görülür. Göktürkçe’de isim üslûbunun, Uygurca’da sıfat üslûbunun ağır bastığı söylenebilir. Göktürkçe ile Uygurca arasında bazı ünsüz değişmeleri de olmuştur (buñ > mung “sıkıntı”, biñ > ming “bin”, sebin- > sevin- “sevinmek”, sub > suv “su” vb.). İsimlerin çoğul şekli için Göktürkçe’de umumileşmiş tek bir ek olmayıp topluluk ifade eden birkaç ek vardır (+lar, +t, +an). Bunlardan “+lar/+ler” eki Uygurca döneminde müstakil çokluk eki olmuştur. Eski Türkçe’de de kelime gruplarına sıkça rastlanır. Göktürkçe metinlerde fiiller basit ana cümlelerle ifade edilmiştir. Uygurca metinlerde birtakım yeni ifade çeşitleri görülür.

Batıdaki Eski Türk Lehçeleri. Avrupa Hun birliğinden bazı Türk devletleri veya gruplarına ait az sayıda yazıtlardaki dil de Eski Türkçe kapsamına girer. a) Tuna Bulgar hanlarının şeceresini gösteren isimler listesi. Bizans Grekçesi’nden Eski Kilise Slavcası’na çevrilen Ellinskiy Letopisets (Elen vak‘anüvisi) adlı el yazmaları kodeksi içindeki isimler listesinin iki yazma nüshası Moskova Tarih Müzesi’nde, bir diğeri Petersburg Halk Kütüphanesi’ndedir. Yazmalar XV ve XVI. yüzyıllarda kopya edilmiştir. Listede her bir hanın adı, kabilesi, tahta çıkış yılının on iki hayvanlı Türk takvimine göre hangi yılın kaçıncı ayı olduğunu belirten sayılar Tuna Bulgarcası ile kaydedilmiştir (Pritsak, Die bulgarische Fürstenliste, s. 1-102; Tekin, Tuna Bulgarları, s. 12-25). b) Güney Macaristan’da Nagy-Szent-Miklós’ta bulunan yirmi üç altın kaptaki Grek harfleriyle karışık runik yazılar. Bunlardan yirmi bir numaralı altın tastaki Grek harfli Türkçe dokuz kelimelik Buyla Zoapan yazıtı hakkında Thomsen, Németh, Pritsak farklı yorumlar yapmıştır. J. Németh yazıtın ve dilinin Peçenek Türkleri’ne ait olduğu görüşündedir (Die Inschiriften, s. 1-85; Pritsak, Die bulgarische Fürstenliste, s. 1-102; Tekin, Tuna Bulgarları, s. 26-32). c) Preslav ve Çatalar’da (Bulgaristan) Tuna Bulgarları’ndan kalan yazıtlar. Preslav’daki

granit bir sütuna kazılmış on satırlık Grek harfli Tuna Bulgarcası yazıt yüksek rütbeli iki kişinin askerleriyle teçhizatının sayımı hakkındadır. Çatalar yakınındaki bir kilisede altı satırlık yazıt ise mermer sütun üzerinde 42 × 40 cm. boyutunda Grek harfli Tuna Bulgarcası'yla yazılmıştır (a.g.e., s. 35-42). VII-IX. yüzyıllarda siyasî varlık gösteren Hazar Türkleri'ne ait bazı isim ve unvanlar Arap, Bizans, Ermeni, Gürcü vb. kaynaklarında geçer. Bunlar Hazar lehçesinin Türk dilinin ş/z özellikli kolundan olduğunu düşündürmektedir. İslâm müelliflerinin Hazar diliyle Bulgar dilinin birbirine çok benzediği yolunda verdiği bilgi bu fikri desteklemektedir. Bu bilgilerden Bulgarca'nın X. yüzyıldan önce r'li değil z'li bir lehçe olduğu anlaşılmaktadır.

2. Orta Türkçe (X-XIX. yüzyıllar). İslâmî dönemde Doğu Türkistan'da Karahanlı Türkçesi'yle (XI-XIII. yüzyıllar) başlar; Mâverâünnehir'de Hârizm Türkçesi (XIII-XV), doğuda Çağatayca (XV-XIX), batıda İdil (Volga) Bulgarcası (XIII-XIV), Kuman-Kıpçak Türkçesi (XIII-XVII), Mısır ve Suriye'de Memlük Kıpçakçası (XIII-XVI), Anadolu'da Eski Anadolu Türkçesi (XIII-XIV) ve Osmanlıca ile (XV-XX) devam eder. Orta Türkçe döneminde Uygur yazısı bir süre varlığını doğuda sürdürmüş, fakat zamanla

Arap yazısı yaygınlaşmıştır. Karahanlı Türkçesi'yle yazılan eserler şunlardır: a) Kur'an Çevirisi. Sâmânî Hükümdarı Mansûr b. Nûh zamanında (961-976) Kur'an'ı Farsça'ya çeviren âlimler arasında İsbîcâblı bir Türk'ün bulunduğu, Kur'an'ın Farsça'ya çevrilmesi esnasında Karahanlı Türkçesi'ne de çevrildiği bilinmektedir. Ancak bu nüsha kayıptır; eldekiler ondan çoğaltıldığı anlaşılan XIV. yüzyıla ait nüshalardır. Türkçe çevirinin dil özelliklerinden çeviriyi yapan Türk müfessirin Siriderya'nın aşağısından Talas vadisinden olduğu sanılmaktadır. b) Kutadgu Bilig. İnsanın dünya ve âhirette saadete ermesi için yapması gerekenleri anlatmak amacıyla kaleme alınmıştır. Yûsuf Has Hâcib'in Balasagun'da Karahanlı Türkçesi'yle ve aruz vezniyle yazarak Kâşgar'da 462'de (1069-70) tamamlayıp Tamgaç Uluğ Buğra Han'a sunduğu siyasetnâme türünde bir eserdir. c) Dîvânü lugāti't-Türk. Kâşgarlı Mahmud'un Araplar'a Türkçe'yi öğretmek ve Türkçe'nin Arapça kadar zengin bir dil olduğunu göstermek amacıyla Bağdat'ta 466'da (1074) yazıp 470'te (1077) Abbâsî Halifesi Muktedî-Biemrillâh'a sunduğu Türkçe-Arapça ansiklopedik sözlüktür. Eserde 8000 kadar Türkçe kelimeden başka o zamanki Türk dili ve halk edebiyatı ile

Türk dünyası hakkında çeşitli bilgiler bulunmaktadır. d) Atebetü'l-hakāyık. Edib Ahmed Yüknekî'nin aruz vezniyle yazdığı, İslâmî öğütlerden meydana gelen eseridir. Nerede ve ne zaman kaleme alındığı belli değilse de dil özelliklerine göre Karahanlı Devleti'nin son zamanlarında yazıldığı tahmin edilmektedir.

Hârizm Türkçesi. Amuderya ırmağının aşağı yatağında kalan (bugün Türkmenistan ve Karakalpakistan) Hârizm bölgesi 712'de Araplar'ın, 1017'de Gazneli Mahmud'un, 1043'te Selçuklular'ın idaresine geçmiştir. Çevredeki bozkırlardan buraya pek çok Türk gelip yerleşmiş, çeşitli Türk boylarının diyalektleri birbiriyle karışarak Hârizm Türkçesi denen bir yazı dili oluşmuştur. Selçuklu valilerinden Atsız b. Muhammed devrinde Hârizm yarı müstakil bir devlet haline gelmiştir. Hârizm Türkçesi özelliklerini içeren eserler şunlardır: a) Mukaddimetü'l-edeb. Zemahşerî'nin Arapça öğrenmek isteyen hükümdar Hârizmşah Atsız için 1127-1144 yılları arasında yazdığı bir sözlüktür. Arapça kelime ve kısa cümlelerden oluşan metnin altına Türkçe veya başka dildeki anlamları yazılmıştır. b) Kısasü'l-enbiyâ. Rabgūzî'nin Mâverâünnehir'deki Ribât Oğuz'da Farsça bir eserden 709-710'da (1309-1311) Türkçe'ye uyarlayarak Çağatay Hanı Tarmaşirin'in emîrlerinden Nâsırüddin Tok Buga'ya sunduğu, çeşitli peygamberlerin hikâyelerinden meydana gelen ve yer yer konuyla ilgili manzum parçalara da yer verilen mensur eser sade bir dille yazılmıştır. c) Muînü'l-mürîd. Hârizm'de 713'te (1313) İslâm adlı bir âlimin (son bölümünü Ürgençli Şeyh Şeref Hoca'nın) yazdığı manzum eser dinî konulardan ve tasavvuf âdâbından bahseder. d) Muhabbetnâme. Hârizmî'nin 754'te (1353) Siğnâk'ta mesnevi tarzında kaleme aldığı eserin biri Uygur, diğeri Arap yazısıyla iki nüshası bilinmektedir. Müstensihlerce dili kısmen Çağatayca'ya uyarlandığından Hârizm Türkçesi'nin özelliklerini yeterince temsil ettiği söylenemez. e) Nehcü'l-ferâdîs. Kerderli Mahmûd b. Ali'nin dünya ve âhiret mutluluğu için gerekli bilgileri vermek amacıyla kaleme aldığı eser halk diliyle ve harekeli nesirle yazılmış metninden dolayı Hârizm Türkçesi'nin en önemli kaynaklarından sayılır. f) Karışık Dilli Kur'an Tercümesi ve Tefsiri. Başı ve sonu eksik olduğundan ne zaman ve nerede yazıldığı bilinmeyen 222 yapraklık bu eseri (Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 3966) bilim âlemine 1990 yılında Nuri Yüce tanıtmış, sonraki yıllarda tamamı üzerinde yüksek lisans tezi yapılmıştır. g) Hüsrev ü Şîrîn. Hârizmli Kutb adlı şair, Nizâm-i Gencevî'nin

Hüsrev ü Şîrîn mesnevisini kısaltarak Türkçe'ye çevirmiş ve Altın Orda Hükümdarı Tini Beg Han ile eşi Cemile Han Melek Hatun'a sunmuştur. Mısır'da Berke Fakih tarafından 785'te (1383) istinsah edilen nüshası Paris'tedir. Hüsrev ü Şîrîn hem Hârizm hem Kıpçak Türkçesi özellikleri gösterir (DİA, XIX, 56). h) Mi'râcnâme. Hz. Muhammed'in mi'racını anlatan eserin yazarı belli değildir. Biri Uygur yazısıyla Herat'ta 840'ta (1436), diğeri Arap yazısıyla 917'de (1511) Mısır'da istinsah edilen iki nüshası vardır. i) Miftâhu'l-adl. Ahlâkî hikâyeler içeren anonim bir fıkıh kitabı olan eseri J. Eckmann, Hârizm Türkçesi'yle yazılan eserler arasında göstermiştir. Yazı ve imlâda Karahanlı Türkçesi geleneğini devam ettiren Hârizm Türkçesi'nin önemli dil özellikleri şunlardır: İlk hecedeki e'nin (kapalı é) belirtilmesi (bérmek, béş, témek), Arap yazısında üç noktalı "ڤ" (w) ile yazılan b-v arası f sesinin yazıda gösterilmesi (tewe "deve", aw "av", öwke "öfke"), peltek d (< d) sesinin mevcudiyeti (kad-ğu "kaygı", idiş "kova"), eklerde yuvarlaklaşma, bazı nâdir kelimelerin varlığı.

Çağatayca. Hârizm ve Altın Orda bölgeleri eski kültür merkezi olma durumlarını XV. yüzyıldan itibaren kaybedince Orta Türkçe'nin doğusu ile kuzeybatısı arasında bazı farklılıklar başlamış, doğuda sonradan Çağatayca adıyla anılan Doğu Türkçesi, kuzeybatıda Kıpçak Türkçesi değişik yazı dilleri olarak gelişmiştir. Çağatayca, XIV. yüzyılın sonlarından başlayıp XIX. yüzyıla kadar devam eden ve yerini bugünkü Özbekçe ile Yeni Uygurca'ya bırakan, Orta Asya ve çevresindeki bütün Türkler'in kullandığı zengin ve edebî bir yazı dilidir. Beş asrı geçen uzun süre içinde Çağatayca üç döneme ayrılır. İlk dönemde Sekkâkî, Haydar Tilbe, Yûsuf Emîrî, Lutfî gibi şair ve yazarlar yetişmiştir. Klasik Çağatayca döneminde Nevâî, Hüseyin Baykara, Bâbür gibi şair ve yazarlarla Çağatayca edebî zirvesine ulaşmıştır. Klasik sonrası dönem, Türkistan'daki hanlıklarda yaşayan şairlerin ve yazarların eserlerinde devam eder. Bu dönemin en önemli temsilcisi Şecere-i Terâkime ve Şecere-i Türk'ün müellifi Ebülgazi Bahadır Han'dır. Çağatayca'nın başlıca özellikleri şunlardır: İlk hecedeki kapalı e (é) Çağatayca'da i olur, "kilmek, birmek"; kelime içinde ve sonundaki peltek d (< d) sesi y'ye dönüşür; zamir n'si düşer, "başıda" (başında); p>f değişimi görülür; nesne eki +nı/+ni biçiminde yaygınlaşmıştır. Yapım ve çekim eklerinin başındaki g korunur: -gan/-gen; yaklaşma eki: +ga/+ge, +ka/+ke; zarf-fiil -gınça/-ginçe (-e kadar, -inceye kadar) biçimindedir.

İdil (Volga) Bulgarcası. İdil ırmağı yöresinde devlet kuran ve X. yüzyılda müslüman olan İdil Bulgarları'nın dilinin Tuna Bulgarcası ve bugünkü Çuvaşça gibi l/r Türkçe'si olduğu günümüze ulaşan mezar taşlarındaki Arap harfli yazılardan anlaşılmaktadır. Pek azı XIII. yüzyılın sonlarına, çoğu XIV. yüzyılın ilk yarısına ait mezar taşları Tataristan, Çuvaşistan ve Başkırdistan topraklarındaki eski mezarlıklarda bulunmuştur. Bunlar Moğol istilâsı (1236) sonrasına ait olduğundan daha önceye ait 250 yıllık zamandakilerin Moğollar tarafından yok edildiği tahmin edilmektedir.

Kuman-Kıpçak Türkçesi. Doğu Avrupa'da Karadeniz'in kuzeyindeki Kıpçak bozkırında Altın Orda Devleti topraklarında, ayrıca Mısır ve Suriye'de yazılmış Türkçe eserlerin dilidir. Bu eserler üç gruptan oluşur: Kuman Türkçesi ile ve Gotik harfli iki defterden oluşan Codex Cumanicus (XIV. yüzyıl), Altın Orda, Mısır ve Suriye'de

yazılmış Arap harfli eserler (XIV-XVII. yüzyıl), Kırım'da Ermeni cemaatinin arşivlerinde kullandıkları Ermeni harfli Kıpçakça metinler (1559-1664).

Osmanlı Türkçesi. Osmanlı Devleti'nin hükümranlığı boyunca resmî yazışmalarda, edebî ve ilmî eserlerde kullanılan yazı dilidir. Önceleri sade bir Türkçe iken zamanla çoğalan Arapça, Farsça kelime ve terkiplerin Türkçe cümle ve gramer yapısıyla birleşmesi sonucunda ortaya çıkan yapay ve karma bir yazı dili olan Osmanlı Türkçesi üç devreye ayrılır: Eski Osmanlıca/Eski Anadolu Türkçesi (XIII-XV. yüzyıl), klasik Osmanlıca (XVI-XIX. yüzyıl), yeni Osmanlıca (XIX. yüzyılın ortalarından XX. yüzyılın başlarına kadar).

3. Yeni Türkçe (bk. TÜRKİYE [Dil]).

C) Türk Dilinin Tasnifi. XI. yüzyılda Kâşgarlı Mahmud, Türk lehçeleri hakkında bazı bilgiler verir. Türk dilinin tasnifi konusunda XIX. yüzyıldan bugüne kadar I. N. Berezin (1848), F. W. Radloff (1882-83, 1911), Korş (1910), J. Németh (1917), A. N. Samoyloviç (1926), N. A. Baskakov (1952), M. Räsänen (1949, 1953), R. R. Arat (1953), J. Benzing (1953, 1959), K. H. Menges (1959), N. Yüce (1987), T. Tekin (1989) ve daha başkaları tarafından farklı ya da birbirine yakın tasnif denemeleri

yapılmıştır. Gerek dil tarihi gerekse fonetik, morfolojik ve etnik özellikler bakımından coğrafî konumlarını da belirterek bugünkü Türk yazı dilinin gruplarını ve alt birimlerini şöylece sınıflandırmak mümkündür: 1. Güneybatı (Oğuz) grubu Türk lehçeleri. Bu grubun tarihî dönemi Selçuklular ve Beylikler devrinde Eski Anadolu Türkçesi ve Osmanlıca'dır. Bugünkü lehçeleri: Türkiye Türkçesi, Âzerî Türkçesi, Türkmence, Gagauzca; Irak Türkmenleri'nin lehçesi; İran'da Horasan Türkçesi, Fars bölgesinde Kaşkay Türkçesi, Kuzey Kıbrıs ve Balkan ülkelerindeki Türkçe ağızlar. 2. Kuzeybatı (Kıpçak) grubu Türk lehçeleri. XIV. yüzyılda Codex Cumanicus'taki Komanca, Mısır ve Suriye'deki Memlükler'in konuştuğu Memlük Kıpçakçası, Karadeniz'in kuzeyindeki Altın Orda Kıpçakçası bu grubun tarihî dönemini oluşturur. Kuzeybatı grubunun bugünkü lehçeleri şunlardır: Tatarca, Kırım Tatarcası, Başkırtça, Karayca, Karaçayca, Balkarca, Kumukça, Nogayca, Kazakça, Karakalpakça ve Kırgızca. 3. Güneydoğu (Uygur) grubu Türk lehçeleri. Bu grubun tarihî yazı dilleri Eski Uygurca, Karahanlı ve Çağatay Türkçesidir. Bugünkü lehçeleri Özbekçe, Yeni Uygurca, Sarı Uygurca ve Salarca'dır. 4. Kuzeydoğu (Sibirya) grubu Türk lehçeleri. Doğu Sibirya'nın güney kısmında yer alan Türk lehçeleri Altayca, Hakasça, Tuvaca ve Şorca'dır. 5. Yâkutça. Asya'nın kuzeydoğusunda Rusya Federasyonu'na bağlı Yâkut (Saha) Özerk Cumhuriyeti'nde 510.000 kişi tarafından konuşulur. Türk dilinin aslî uzun ünlülerini koruyan lehçelerinden biridir ve z/ş özelliğine sahiptir. Yâkutlar başka kavimlerle karıştıkları için dilleri değişikliğe uğramıştır. Söz varlığında %32,5 Türkçe, %26 Moğolca, %5 Tunguzca ve Samoyedce, %36,5 bilinmeyen ölü bir dilden alınma kelimeler vardır. 6. Bulgar grubu (Çuvaşça). Çuvaş Özerk Cumhuriyeti'nde ve komşu ülkelerdeki bazı şehirlerde yaklaşık 2 milyon kişi tarafından konuşulur. Çuvaşça X. yüzyılda müslüman olan İdil Bulgarları'nın r/l özelliğindeki dilinin devamıdır. 7. Halaçça. Türkçe'nin en eski bazı özelliklerini koruması bakımından önemlidir. Orta İran'da elli kadar köyde yaklaşık 50.000 kişi tarafından konuşulmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Dîvânü lugāti't-Türk (Dankoff), I-II; Dîvânü lugāti't-Türk Tercümesi, I-III; Radloff, Versuch, I-IV; Doerfer, TMEN, I-IV; a.mlf., "Das Chorasantürkische", TDAY Belleten 1977 (1978), s. 127-205; a.mlf. v.dğr., Khalaj Materials, Bloomington 1971; Clauson, Dictionary; Zemahşerî, Mukaddimetü'l-edeb (haz. Nuri Yüce), Ankara 1988; Ebû Hayyân el-Endelüsî, Kitâbü'l-İdrâk (nşr. ve trc. Ahmet Caferoğlu), İstanbul 1931; V. Thomsen, "Déchiffrement des inscriptions de l'Orkhon et de l'Iénissei, notice préliminiaire", Bulletin der Dänischen Akademie, Copenhague 1893, s. 285-299; J. Deny, Grammaire de la langue turque (dialecte Osmanli), Paris 1921; (Türkçesi: Ali Ulvi Elöve, Türk Dili Grameri: Osmanlı Lehçesi, İstanbul 1941); J. Németh, Die Inschriften des Schatzes von Nagy-Szent-Miklós, Budapest 1932, s. 1-85; K. Grönbech, Der türkische Sprachbau I, Kopenhagen 1936, s. 1-182; a.mlf, Codex Cumanicus, Kopenhagen 1936; Besim Atalay, Dîvânü lûgāt-it-Türk Dizini "Endeks", Ankara 1943; J. Benzing, Einführung in das Studium der altaischen Philologie und der Turkologie, Wiesbaden 1953, s. 61-131; O. Pritsak, Die bulgarische Fürstenliste und die Sprache der Protobulgaren, Wiesbaden 1955, 1-102; a.mlf., "Das Kiptschakische", Ph.TF, I, 74-87; Ahmet Caferoğlu, Türk Dili Tarihi, İstanbul 1958-64, I-II; Ph.TF, I-II, tür.yer.; J. Eckmann, "Das Tschaghataische", a.e., I, 138-160; A. von Gabain, "Die Sprache des Codex Cumanicus", a.e., I, 46-73; a.mlf., Alttürkische Grammatik, Wiesbaden 1974, s. 9-41; Muharrem Ergin, Türk Dil Bilgisi, İstanbul 1962; J. R. Krueger, Yakut Manual, The Hague 1962; Saadet Çagatay, Türk Lehçeleri Örnekleri, Ankara 1963-64, I-II; A. Dilaçar, Türk Diline Genel Bir Bakış, Ankara 1964; Yazıki Naradov, SSSR II: Tyurskie Yazıki, Moskva 1966; Talât Tekin, Ana Türkçede Aslî Uzun Ünlüler, Ankara 1975; a.mlf., Tuna Bulgarları ve Dilleri, Ankara 1987, s. 12-42; a.mlf., "A New Classification of the Chuvash-Turkic Languages/Türk Dil ve Diyalektlerinin Yeni Bir Tasnifi", Erdem, V/13, Ankara 1989, s. 129-139, 141-168; Şinasi Tekin, "Eski Türkçe", TDEK, s. 142-192; F. S. Hakimziyanov, Yazık Epitafiy Voljskih Bulgar, Moskva 1978, s. 1-207; Mehmet Fuad Köprülü, Türk Edebiyatı Tarihi (haz. Orhan F. Köprülü-Nermin Tekin), İstanbul 1981, s. 198-206; a.mlf., "Çağatay Edebiyatı", İA, III, 270-323; J. Faensen, Sprachen in der UdSSR, Osnabrück 1983; Ali Fehmi Karamanlıoğlu, Kıpçak Türkçesi Grameri, Ankara 1994; Nuri Yüce, "Hârizm Türkçesi", Türkler (nşr. Hasan Celal Güzel v.dğr.), Ankara 2002, V, 793-803; a.mlf., "Çuvaşlar", TDAY Belleten 1994 (1996), s. 205-229; a.mlf., "Türk Dilinin

Ural-Altay Dilleri Arasındaki Yeri", İA, XII/2, s. 445-456; a.mlf., "Türk Dili ve Lehçeleri", a.e., XII/2, s. 468-530; a.mlf., "Oğuzca", DİA, XXXIII, 323-325; M. Erdal, A Grammar of Old Turkic, Leiden 2004; Timur Kocaoğlu, Karay: The Trakai Dialect, München 2006, s. 1-37; Türk Lehçeleri Grameri (ed. Ahmet B. Ercilasun), Ankara 2007; Ahmed Zeki Velidi [Togan], "Hârizm'de Yazılmış Eski Türkçe Eserler", TM, II (1928), s. 315-345; Abdülkadir İnan, "XIII-XIV. Yüzyıllarda Mısır'da Oğuz-Türkmen ve Kıpçak Lehçeleri ve 'Hâlis Türkçe'", TDAY Belleten (1953), s. 53-71; Reşit Rahmeti Arat, "Türk Şivelerinin Tasnifi", TM, X (1953), s. 59-139; Necmettin Hacıeminoğlu, "Hüsrev ü Şîrîn", DİA, XIX, 56.

Nuri Yüce

Âzerîler.

Âzerî Türkçesi. Türkçe'nin Oğuz grubunda yer alan Batı Türkçesi'nin iki büyük kolundan biridir. Kafkasya'nın bazı kısımları, Kuzey Azerbaycan, İran'ın bazı bölgeleri, Doğu ve Güney Anadolu, Irak ve Suriye dolaylarında XIII. yüzyıldan sonra teşekkül etmeye başlamıştır. Zamanla yazı dili şeklinde gelişen Oğuzca'nın bu koluna Azerbaycan Cumhuriyeti'nin resmî dili olması dolayısıyla Azerbaycan dili veya Azerbaycanca dendiği gibi Âzerî Türkçesi adı da verilmektedir. Âzerî Türkçesi'nde genellikle Arap alfabesi kullanılmıştır. Ancak Kuzey Azerbaycan'da 1922'den itibaren kısmen ortaya çıkan Latin harfleri, Bakü Türkoloji Kurultayı'nın (1926) ardından 1929 yılı başlarında resmen kabul edilmişse de 1939 yılı sonlarında Sovyet etkisiyle Kiril alfabesine geçilmiştir. Azerbaycan Cumhuriyeti'nin ilânından sonra (1992) Latin alfabesi resmen yürürlüğe girmiştir.

Azerbaycanlı bazı ilim adamları Âzerî Türkçesi'nin başlangıcını Oğuzlar'ın bölgeye gelmesinden önceki dönemlere kadar götürseler de bu aslında Oğuzca'nın yazı dili halini almasından evvel Horasan kültür çevresinde geçirdiği bir hazırlık devresi olarak kabul edilebilir. Günümüzdeki şekliyle Âzerî Türkçesi yazılı eserlerini XIV. yüzyıldan itibaren vermeye başlamıştır. Yazı dilinin ağırlık merkezini ilk yüzyıllarda Güney Azerbaycan (Tebriz) teşkil ederken 1813'ten sonraki Rus istilâsının ardından

Kuzey Azerbaycan'da Bakü, Tebriz'in yerini almıştır. Rus istilâsı ayrıca Güney ve Kuzey Azerbaycan arasında zamanla dil ve edebiyatta iz bırakan belli ölçüde kültür ayrışmasına yol açmıştır. Nitekim 1930'da İran'da Farsça'nın tek resmî dil olarak kabul edilmesi üzerine ülkedeki Türkler bu tarihten sonra ana dilleriyle öğrenim göremedikleri gibi eser de yayımlayamamıştır. 1979 İran İslâm devriminden sonra Âzerî Türkçesi'yle yayım izne bağlanmıştır (bu konuda geniş bilgi için bk. Gökdağ-Heyet, bibl.). Âzerî Türkçesi bugün Kuzey Azerbaycan, Gürcistan ve Kafkasya'da yaklaşık 10 milyon, İran'da 20-25 milyon kişi tarafından kullanılmaktadır.

Âzerî Türkçesi'nin tarihî devreleri şu şekilde sıralanabilir: a) XIII. yüzyıl Batı Türkçesi içinde teşekkül dönemi; b) XIV-XVII. yüzyıllar yazı dili olarak gelişme dönemi; c) XVIII. yüzyıl ve XIX. yüzyılın birinci yarısı mahallî özelliklerin dile geçişi ve millî dilin oluşma süreci; d) XIX. yüzyılın ortalarından günümüze kadar modern Azerbaycan yazı dili dönemi. 1920'li yıllardan sonra standart yazı dili haline gelen Âzerî Türkçesi'nin bugünkü ağızları şunlardı: 1. Doğu grubu (Kuba, Bakü, Şemâhî [Şemahı], Mugan bölgesi/Sâlyân, Lenkeran). 2. Batı grubu (Kazak, Karabağ/Şuşa, Gence ve Ayrım boyu). 3. Kuzey grubu (Nuha/Şeki, Kutkaşen, Zakatala, Gah, Derbent). 4. Güney grubu (Nahcıvan, Ordubâd, Tebriz, Urmiye, Erdebil, Hemedan). Bunların dışında Irak, Suriye, Doğu ve Güneydoğu Anadolu'nun bazı bölgeleriyle İran'da (Kaşkaylar, Aynalılar gibi) Âzerî Türkçesi'nin çeşitli ağızları kullanılmaktadır. Âzerî Türkçesi XX. yüzyılın başlarında Türkiye Türkçesi'yle bütünleşme sürecine girmişse de 1926-1927 yıllarından sonra Rus etkisiyle yeniden Azerbaycan ağızlarına dönülmüştür. Ancak Sovyetler Birliği'nin dağılması ve Türkiye'den yapılan uydu yayınları, Âzerî Türkçesi'nin yeniden Türkiye Türkçesi'yle bir yakınlaşma dönemine girmesine kapı aralamış görünmektedir. Bugünkü Âzerî Türkçesi'nde otuz iki harf vardır; bunlardan üçü Türkiye Türkçesi'nden farklıdır: Kapalı e: "é", art damak tonlu ünsüzü g: "q", art damak tonsuz ünsüzü h (خ): "x". Türkiye Türkçesi'ndeki normal e sesi "ə" ve k (kef) ön damak ünsüzü alıntı kelimeler hariç sadece ince ünlülerle birlikte kullanılır.

Âzerî Türkçesi'nin Başlıca Özellikleri Şunlardır: a) Ses Bilgisi. 1. Arapça, Farsça kelimelerde kısa ünlüler inceltilir: sabr > səbr, Arab > ərəb, suhan > süxən, sofra > sürfe. 2. Arapça "müfâale" kalıbında olan kelimeler

“müfâile” şekline çevrilir: mükâleme > mukâlime, müsâdere > müsâdire. 3. Türkçe kelimelerdeki bütün ka’lar q veya x’ya dönüşür: ayak > ayax, bakış > baxış, korkak > qorxaq, karanlık > qaranlıq. 4. v’den önce gelen a, e düz ünlüleri yuvarlaklaşır: avuç > ovuc, av > ov, kavuş- > qovuş-, mevt > mövt, zevk > zövq. 5. Bazı Arapça kelimelerde kelime başındaki i sesi uzun bir kapalı e’ye çevrilir: i’tirâf > e’tirâf, i‘lân > e’lan, ihtişam > ehtişam; Farsça kelimelerde: pişe > péşe “iş”. 6. b - m: Bazı kelimelerde ilk seste: ben > mən, bin > min, boncuḳ > muncuk. 7. Kelime başında p/b karışıktır: parmak/barmaq, boz-/poz-, balçık/palçıq. 8. Bazı kelimelerde ilk seste g yerine k kullanılır: geç- > keç-, göç- > köç-, gönül > könül.

b) Şekil Bilgisi. 1. Ünlü ile biten isimlerin belirtme durumu -nı/-ni, -nu/-nü ekiyle yapılır: qapı-nı, ölü-nü, dəli-ni. 2. Özellikle Güney Azerbaycan ağızlarında çoğul ikinci kişi iyelik eki için -z kullanılır: eliniz > əlivüz > əlüz, yüzünüz > üzüvüz > üzüz. 3. İsimden isim yapma eki +çı/+çu ünsüz uyumuna girmez: alverçi “tacir”, odunçu, yazıçı “yazar, kâtip”. Üçüncü sıra sayı sıfatları “-ımcı/-imci,-umcu” ekleriyle yapılır: birimci, bəşimci, altımcı, doqquzumcu. 4. “-çan/-çən, -yaçan/-yəçən” eklendiği kelimeye “e kadar” anlamı verir: öləneçən, nə vaqtaçan, gələnəçən, dərə-yəçən.

Türkiye Türkçesi’nden farklı olan başlıca takı ve zarf yapıları şunlardır: a) Takılar: tək, təkin, kimi “gibi”; sarı “için, ötürü”; mahsus “ayrıca”; ġabag “karşı”; axı “peki, ama”. b) Zarf yapıları. 1. -akı/-əki: yanakı “bitişik, yandan, yanda olarak”, çə-pəki “çabukça, acele”, yanaşı “birlik, birlikte”, 2. -yana: dostyana “dostcasına”, saymazyana “saymayarak, aldırış etmeyerek”. 3. -cək: köynəkcək “gömlekli halde”, sevincək “sevinçli olarak”. 4. -lıgda/-likdə, -lükdə: ikilikdə “ikili olarak”, ayrılıxda, üçlükdə “üçlü halde”. Zaman zarfları: İmdi “şimdi”, həmişə “her zaman”, haçan “ne zaman”, ha vaxt “ne zaman”, bıldır “geçen sene”, dünen “dün”, sabah “yarın”, günorta “öğlen”, bayax “az önce”, qabaxca “önce”, haçandan haçana “ne zamandan ne zamana.” Ora-bura “oraya buraya”, hara “nereye”, yan “taraf, yön”, o tay “o taraf”, bu tay “bu taraf”, qırax “kenar” ise Türkiye Türkçesi’nden farklı olarak kullanılan yer zarflarıdır (ayrıca bk. DİA, XXXIII, 323-324).

BİBLİYOGRAFYA

Ahmet Caferoğlu-G. Doerfer, “Das Aserbeidschanische”, Ph.TF, I, 280-309; Muharrem Ergin, Azerî Türkçesi, İstanbul 1971; Tofiq Hacıyev, XX. Esrin Evvellerinde Azerbaycan Edebi Dili, Bakı 1976; a.mlf.-Kamil Veliyev, Azerbaycan Dili Tarihi, Bakı 1983; Müasir Azerbaycan Dili, Bakı 1978-81, I-III; Hesen Balıyev, Azerbaycan Dili, Bakı 1982; Muhtar Hüseynzade, Müasir Azerbaycan Dili (III. Hisse: Morfologiya), Bakı 1983; Efrasiyap Gemalmaz, Çağdaş Azerî Türkçesi Metinleri, Erzurum 1986; Nizami Hudiyev, Azerbaycan Edebi Dili Tarihi, Bakı 1995; Gülşen Seyhan Alışık, “Azerbaycan Türkçesi”, Türkler (nşr. Hasan Celal Güzel v.dğr.), Ankara 2002, XIX, 227-243; Bilgehan A. Gökdağ-M. Rıza Heyet, “İran Türklerinde Kimlik Meselesi”, Bilig, sy. 30, Ankara 2004, s. 51-84.

Yavuz Akpınar

Âzerî Edebiyatı.

Azerbaycan sözlü edebiyatı bir yandan Türkler’in tarih sahnesine çıkışına, diğer yandan Türkistan’daki

genel Türk kültürüne, bu bölgelerdeki yazılı edebiyat ise XIII. yüzyıldan itibaren Oğuzca yazı diline bağlıdır. Başlangıçta bu edebiyatın yazılı örnekleri Anadolu Türkçesi’yle ortaktı; XIV-XV. yüzyıllardan sonra ayrışma başlar. Azerbaycan edebiyatının muhteva itibariyle Akkoyunlu, Karakoyunlu dönemlerinde kısmen, Safevî döneminde ise daha belirgin şekilde Anadolu edebiyatından farklılaşmaya başladığı görülmektedir. Ancak Dede Korkut hikâyeleri, Erzurumlu Darîr, Kadı Burhâneddin, Nesîmî, Habîbî, Hatâî gibi eser ve şahsiyetleri dönemin ortak edebiyatı içinde değerlendirmek gerekir. Nitekim Nesîmî, Hatâî ve Fuzûlî’nin Anadolu ve Balkanlar’daki etkisi günümüzde de kendini hissettirmektedir. Hatta Nesîmî ve Hatâî, Azerbaycan’dan ziyade Anadolu ve Balkanlar’da özellikle Alevî ve Bektaşî çevrelerinde sevilerek okunmuştur. Azerbaycan edebiyatı zengin bir halk edebiyatına sahiptir. Eski Türk destanlarının kalıntılarıyla Dede Korkut ve Köroğlu hikâyeleri, Âşık Garip, Kerem ile Aslı, Şah İsmâil gibi hikâyelerin ilk defa bu bölgede ortaya çıkması bu zenginliği gösterir. Bazı edebiyat tarihçileri Azerbaycan yazılı edebiyatının

önce Arapça ve Farsça olarak başladığını, Türk asıllı Nizâmî-i Gencevî, Katrân-ı Tebrîzî ve Hâkānî-i Şirvânî gibi isimlerin ilk şairleri olduğunu ileri sürer. Azerbaycan Türkçesi'yle yazılan eserler söz konusu olduğunda XIII. yüzyılın sonu ile XIV. yüzyılın başlarında yaşayan ve sadece iki Türkçe gazeli bulunan Hasanoğlu mahlaslı Şeyh İzzeddin Asfarayânî ilk şair sayılabilir. Kadı Burhâneddin, Erzurumlu Darîr ve Nesîmî XIV. yüzyılın en önemli simalarıdır. Hurûfîliği ile tanınan Nesîmî Hatâî, Habîbî, Fuzûlî gibi birçok şairi etkilemiştir.

XV. yüzyılda Karakoyunlu ve Akkoyunlu saraylarında birçok Âzerî şairi yetiştiği gibi Karakoyunlu Cihan Şah, "Hakîkî" mahlasıyla Türkçe şiirler yazmıştır. Divan'ı ve tasavvufî mesnevileri ile Dede Ömer Rûşenî, Yûsuf u Züleyhâ adlı bir mesnevisi bulunan Hatâî ve Habîbî bu yüzyılın belli başlı şairleridir. Şirvanşahlar ve Safevîler döneminde halk şairlerine önem verilmiş, bunların saraylarında Azerbaycan Türkçesi'yle eserler yazılmıştır. "Hatâî" mahlasıyla hem klasik şiir hem halk şiiri tarzında manzumeler yazan Şah İsmâil'in Türkçe bir divanı, Dehnâme ve Nasîhatnâme adlı mesnevileri vardır. Hece vezniyle sade ve etkili bir dille yazdığı manzumelerinde Hurûfîliğin, Şiî-Alevî inançlarının telkin edildiği görülür. Sahanın ilk âşığı olarak bilinen Kurbânî de bu dönemde yaşamıştır. Kaçarlar devrinde âşık edebiyatı daha da zenginleşerek olgunluk çağına kavuşmuştur. XVI. yüzyılın ilk yarısında Azerbaycan edebiyatı Fuzûlî ile klasik döneme girmiştir. Türkçe divanı, Leylâ vü Mecnûn adlı mesnevisi ve diğer eserleriyle Fuzûlî, Türk edebiyatının her üç dairesinde (Osmanlı, Azerbaycan, Çağatay) sevilerek okunmuş büyük bir sanatkâr olduğu gibi XVIII. yüzyılın sonuna kadar bütün Azerbaycan şairlerini büyük ölçüde etkilemiştir. XVII. yüzyılın en önemli şairleri arasında yer alan sebk-i Hindî üstadı Sâib-i Tebrîzî'nin on yedi Türkçe şiiri günümüze ulaşmıştır. Mesîhî'nin Varaka ve Gülşah, Dâm u Dâne, Zenbûr u Asel adlı mesnevilerinden son ikisi ele geçmemiştir. Kavsî Tebrîzî mistik duygulardan çok dünyevî hazlar, canlı hayat sahneleriyle dolu gazellerini sade bir dille kaleme almıştır. Bu yüzyılda bayatılarıyla meşhur Sarı Âşık ile iyi bir tahsil görmüş olan ve adına Abbas ile Gülgez adlı bir hikâye tertip edilen Tufarganlı Abbas gibi halk şairleri yetişmiştir. XVIII. yüzyılda Azerbaycan Türkçesi bölgede ortak dil halinde kullanılmış, Gürcü ve Ermeniler arasında Türk halk edebiyatı nevileri geniş ölçüde yayılmıştır. Miran ve Sayat Nova gibi Ermeni "aşug"ların Türkçe şiirleri vardır. Ayrıca

Köroğlu gibi halk hikâyeleri, bazı âşık şiirleri ve bayatılar Ermeni ve Gürcü alfabeleriyle yazıya geçirilmiştir. Bu yüzyılın bazı şairleri, hece ile aruzu birlikte kullanmak suretiyle hem klasik hem âşık şiiri tarzında manzumeler yazarak Azerbaycan edebiyatının karakteristik niteliklerinden birini ortaya koymuştur. Nitekim Molla Penah Vakıf her iki şiir dairesini birleştirip kendi adıyla anılan bir edebî mektep oluşturmuştur. Sade bir dille halk edebiyatı nazım şekillerine sadık kalarak şiirler söyleyen çağdaşı Vidâdî'nin Musîbetnâme adlı manzum eseri ahlâkî, içtimaî-siyasî bir taşlamadır. XVIII-XIX. yüzyıllarda dinî mevzular, özellikle Kerbelâ Vak'ası'na hasredilen mersiyecilik zengin bir mektep haline gelmiştir. XIX. yüzyılda yaşayan Derbendli Kumrî'nin mersiyeleri Şiî-Türk coğrafyasında ve Anadolu Alevîleri arasında Kumru Kitabı adıyla ün kazanmıştır. Nebâtî ile Doğu Anadolu ve Amasya civarında tanınmış Karabağlı Nigârî de önemli şairlerdendir. XVIII. yüzyılda âşık şiiri Hasta Kasım, Âşık Valeh, Baba Şirvânî, Nigâristanlı Sâdık, Âşık Ertünü, Karacadağlı, Şikeste Şîrin gibi temsilciler yetiştirmiştir. Bu yüzyılda çoğu tercüme olmak üzere az sayıda mensur eser de kaleme alınmıştır. Yazarı bilinmeyen, halk diliyle yazılmış Şeyh Safî Menkıbeleri'nde Azerbaycan nesir dilinin geliştiği görülür. Bir halk hikâyesi olan Şehriyar Dastanı da nesir dilinin en güzel örneklerinden biridir.

Modern Azerbaycan Edebiyatı. XVIII. yüzyıldan itibaren Osmanlı ve İran merkezî yönetiminin Azerbaycan'daki etkinliği azalmış, Nâdir Şah'tan sonra çeşitli bağımsız hanlıklar ortaya çıkmıştır. XIX. yüzyıl başlarında Aras nehrinin kuzeyi Ruslar'ın eline geçince 1813 Gülistan ve 1828 Türkmençayı antlaşmalarıyla Azerbaycan, Rusya ve İran arasında ikiye bölünmüştür. Bu sebeple edebiyat yavaş yavaş iki ayrı mektep haline gelmiş, Güney Azerbaycan'da klasik edebiyat gittikçe zayıflayarak daha çok dinî içerikli eserler kaleme alınmıştır. XIX. yüzyılın başlangıcına kadar Azerbaycan edebiyatının merkezi olan Tebriz gerilerken önce Tiflis, daha sonra Bakü öne çıkmıştır. Güney çökmeye devam etmiş, Kuzey Azerbaycan'da Türkiye ve Rusya'nın etkisiyle Batı kültürüne yönelen modern bir edebiyat gelişmiştir. Rus okullarında öğretmenlik yaparken Azerbaycan Türkçesi'nin ilk ders kitabı olan Müntehabât'ı İ. Grigoryev'le birlikte yayımlayan (1851) Mirza Şefî Vâzıh'ın lirik şiirleriyle kazandığı şöhret Rusya'yı aşarak Batı Avrupa'ya ulaşmıştır. General İsmail Bey Gutgaşınlı'nın kadın haklarını ve modern eğitimi ele aldığı Reşid Bey ve

Saadet Hanım adlı hikâyesi 1835'te Varşova'da Fransızca yayımlandığından yeni edebiyatın gelişmesinde pek etkili olmasa da Azerbaycan'daki modernleşmenin vardığı noktayı göstermesi bakımından önem taşır.

XIX. yüzyılın fikir hayatı ve modern edebiyat açısından en önemli temsilcisi modern tiyatro yazarı, materyalist ve pozitivist düşüncelere sahip Mirza Feth Ali Ahundzâde'dir. 1850'de yazdığı komedilerinden bazılarının basım iznini alamadığından altı komedi ve Hikâyet-i Yûsuf Şah adlı eserleri 1959'da Temsîlât adıyla yayımlanmıştır. Bu eserleriyle hem modern Azerbaycan edebiyatının hem de yeni Azerbaycan nesir dilinin kurucusu sayılır. Ayrıca edebiyat nazariyesi, fikrî ve edebî tenkit konularında önemli makaleler yazmıştır. Klasik edebiyatın zayıflayarak devam ettiği bu dönemde hezeliyyât tarzındaki manzumelerin oldukça fazla olması dikkat çeker. Mersiyecilik sahasında da canlılık göze çarpar. Dâhil, Kumrî, Lâlî, Râcî, Dil-sûz gibi şairler mersiyeleriyle; Bahâr Şirvânî, İsmâil Bey Nâkâm mesnevileriyle öne çıkar. Klasik edebiyatın bu çağdaki en

önemli temsilcisi Seyyid Azim Şirvânî, Farsça ve Türkçe şiirler yanında Türkiye, İran ve Azerbaycan şairleri hakkında bir tezkire yazmış, Ekinçi ve Keşkül gazetelerindeki yazılarıyla modernleşme hareketlerini desteklemiştir. Âşık şiiri bu asırda büyük canlılık kazanmıştır. Dönemin en iyi şairlerinden olan Kasım Bey Zâkir oldukça sade dille ve realist bir üslûpla lirik ve samimi manzumeler, sosyal, siyasal, ahlâkî içerikli sert eleştiri şiirleri yazmıştır. Âşık Hüseyin, Âşık Hasan, Âşık Nevrûz, Âşık Abbas, Âşık Rızâ, Bayatlı Abbas, Zeğenli Abbas ve ünü Azerbaycan'ın dışına taşan Âşık Ali Asker (Elesger) bu dönemin belli başlı isimleridir. Modern edebiyatın temsilcilerinden Necef Bey Vezirli Müsibet-i Fahreddin (trajedi), Abdürrahim Bey Hakverdili Ağa Mehemmed Şah Kaçar (tarihî dram), Sultan Mecid Ganîzâde Mektûbât-ı Şeydâ Bey Şirvânî (roman) adlı eserleriyle yeni edebî türlerin ilk örneklerini vermiştir. Neriman Nerimanof da dramları, Bahadır ve Sona adlı romanıyla modern edebiyatçılar arasında önemli bir yere sahiptir.

XIX. yüzyılın son çeyreğinden itibaren basın hayatı canlanmış, sadece Azerbaycan'ın değil Rusya müslümanlarının da ilk gazetesi olan Ekinçi 1875'te Bakü'de Hasanbey Melikzâde Zerdâbî tarafından çıkarılmıştır.

Tiflis'te Ziyâ (1879-1880), Ziyâ-yı Kavkaz (1880-1884) gazeteleri neşredilmiştir. Celâl Ünsîzâde'nin yayımladığı Keşkül (önce dergi, sonra gazete olarak 1883-1891) diğerlerine göre edebiyata daha çok yer vermiştir. Mehmet Ağa Şahtahtlı'nın Şark-i Rus gazetesi (Tiflis, 1903-1905) bunlardan daha fazla Rusya müslümanlarına sayfalarını açmış ve geniş bir coğrafyada okunmuştur. Gaspıralı İsmâil'in Tercüman gazetesi, Azerbaycan Türkleri arasında modern fikir ve eğitim faaliyetlerinin gelişmesinde çok etkili olmuştur. 1905 Rus Meşrutiyeti'nin ardından hürriyet ortamında millî basın üzerindeki sansür kısa bir zaman için kalkmış, millî ve dinî cemiyetler kurulmuş, yeni gazete ve dergiler yayımlanmıştır. 1908'de II. Meşrutiyet'ten sonra İstanbul'da ortaya çıkan fikir ve hürriyet atmosferi de Rusya Türkleri'ni büyük ölçüde etkilemiştir. Özellikle Türkiye'de öğrenim gören Azerbaycan aydınlarının bu etkiyi daha da genişletmesiyle 1905-1918 yılları arasında Azerbaycan'da Hayat, İrşat, Füyûzât, Terakki, İttifak, Molla Nasreddin, Yeni Füyuzat, Güneş, Mektep, Açık Söz, Dirilik, Taze Hayat, Yeni İrşat, Seda, Sedâ-yı Vatan, Basiret, Şelâle gibi gazete ve dergiler yayımlanmış, bu arada kitap neşri de artmıştır.

Türkiye'deki İslâmcılık-Türkçülük akımının Kafkasya'daki temsilcileri olan Ağaoğlu Ahmet ve Hüseyinzâde Ali modernleşme hareketlerine yeni bir ivme kazandırarak bölgeyi dış dünyaya açmıştır. Hayat ve Füyûzât'taki makaleleriyle hem fikir hayatının hem modern edebiyatın gelişmesinde önemli rol oynayan Hüseyinzâde Ali, İslâm-Türk medeniyetinin parlak dönemleri ve şahsiyetlerini, Tanzimat ve Meşrutiyet devri Türk fikir ve edebiyatını, Avrupa felsefesi ve edebiyatını, Türklük, Müslümanlık, Avrupalılık şeklinde ifade ettiği bir senteze kavuşturmak için çalışmıştır. Böylece bir yandan Azerbaycan muhiti üzerindeki Rus etkisinin zayıflamasını sağlayarak millî romantik edebiyat cereyanının temelini atarken diğer yandan Gaspıralı İsmâil'in de etkisiyle İslâm-Türk dünyası için bilim ve edebiyat dilinin İstanbul Türkçesi olması gerektiğini savunmuş, Azerbaycan Türkleri'nin de bu Türkçe ile yazmalarını tavsiye etmiştir. Bu edebiyat ve dil anlayışını başta Muhammed Hâdi, Hüseyin Câvid, Ahmed Cevat, Abdulla Şâik gibi şair ve yazarlar olmak üzere Ağaoğlu Ahmet, Mehmed Emin Resulzâde gibi siyasî şahsiyetler de benimsemiştir. Azerbaycan edebiyatında ilk defa vatan, millet, hürriyet gibi kavramları Muhammed Hâdi romantik bir bakış açısıyla, Mirza Ali Ekber (Elekber) Sâbir ise oldukça etkili satirik bir dille işlemiş, Ali Abbas

Müznib, İbrâhim Tâhir, Ahmed Cevat Hâdi'yi daha sade bir dile yazarak takip etmiştir. Sovyet döneminden sonra Türkiye'ye kaçan ve ateşli antikomünist, milliyetçi şiirleriyle tanınan Elmas Yıldırım'ı da bu grubun içinde saymak gerekir.

Millî, romantik ve hümanist edebiyatın önde gelen temsilcisi Hüseyin Câvid aynı zamanda şiirleri ve manzum piyesleriyle devrin en büyük şair ve dramaturgudur. Bahar Şebnemleri, Geçmiş Günler adlı şiir kitapları; Uçurum, İblis, Şeyh San'an, Topal Timur, Siyavuş, Peygamber, İblisin İntikamı gibi manzum piyesleriyle Sovyet döneminde de etkisini sürdürmüştür. Özellikle Bolşevik ihtilâlcilerinin insanlığın kurtarıcısı şeklinde idealleştirildiği bir dönemde büyük bir cesaretle Peygamber dramını yazıp Hz. Muhammed'i döneminde ışık yayan önder ve insanlığın kurtarıcısı olarak tasvir etmiş, bu dramı ve Âzer adlı manzum eseriyle komünist ideolojiyi de eleştirmiştir. 1918 istiklâlini ve Türkiye-Azerbaycan kardeşliğini anlattığı heyecanlı şiirleriyle tanınan, "Çırpınırdın Karadeniz bakıp Türk'ün bayrağına" adlı ünlü şarkının güfte yazarı Ahmed Cevat, Dalga ve Koşma adlı kitaplarıyla millî edebiyat cereyanının temsilcisidir. Mehmed Emin Resulzâde tarafından 1915'te Bakü'de çıkarılan Açıksöz gazetesi Türkleşmek, İslâmlaşmak, muasırlaşmak düşüncesini savunarak Azerbaycan'ı istiklâle hazırlamıştır. Arkadaşlarıyla kurduğu Müsâvat Partisi, Türkiye'nin de yardımı ile 28 Mayıs 1918'de Azerbaycan'ın bağımsızlığını elde etmesinde büyük rol oynamış, fikir ve edebiyat hayatında Türkiye'nin etkisi iyice arttığı gibi millî romantik edebiyat anlayışı güçlenmiştir.

Önderliğini Celil Mehmedkuluzâde'nin yaptığı, Molla Nasreddin mizah dergisi etrafında toplanan aydınların oluşturduğu realist demokratik bir edebiyat ekolü de vardır. Siyasal, sosyal, ahlâkî içerikli satirik yazıları, Ölüler, Anamın Kitabı, Danabaş Kendinin Mektebi gibi piyesleri ve küçük hikâyeleriyle Sovyet öncesi ve sonrası realist, demokrat Azerbaycan edebiyatının en etkili ve sevilen yazarlarından biri Celil'dir. Bu ekol içinde sayılsa da aslında bağımsız bir şahsiyet olarak değerlendirilmesi gereken şair M. Alekber Sâbir, satirik-realist şiirleriyle halkı derinden etkilemiştir. Modern Azerbaycan şiirinin temellerini atan Sâbir'in İran, Türkiye, Tataristan ve Türkistan'da ilgiyle karşılanan şiirleri ölümünden sonra Hophop-nâme adıyla basılmıştır. Onun yolundan giden birçok şair arasında

en meşhuru Mirza Eli Möciz'dir. Sovyet döneminde tiyatro eserleriyle büyük başarıya ulaşmasına rağmen rejimin şiddetli baskılarına mâruz kalarak genç yaşta hapiste ölen Câfer Cebbarlı, Azerbaycan tiyatrosuna Edirne Fethi, Trablus Muharebesi, Bakü Muharebesi gibi piyesler; Solgun Çiçekler, Aydın, Nasreddin Şah, Od Gelini, Sevil gibi sosyal ve tarihsel konuları ele aldığı kuvvetli dram eserleri kazandırmıştır. Kız Kalesi adlı manzum hikâyesi meşhurdur. Fikir ve siyaset hayatına gazetecilikle başlayan Üzeyir Hacıbeyli Leylâ vü Mecnûn, O Olmasın Bu Olsun (Meşhedî İbad), Arşın Mal Alan, Köroğlu gibi operet ve operalarıyla dünya çapında şöhrete kavuşmuş bir sanatçıdır. Birkaç nesli öğretmenlik, didaktik şiirler ve yazdığı ders kitaplarıyla eğiten Abdullah Saik aynı zamanda Asrımızın Kahramanı, İblisin Huzurunda, İdeal İnsanlık gibi eserleriyle tanınmıştır.

1920'de Sovyet yönetiminin kurulmasından sonra Azerbaycan edebiyatında sosyalist-komünist içerikli ideolojik eserler

gittikçe çoğalmıştır. Bu tarihe kadar maarif ve medeniyet sahasındaki bütün birikim burjuva eseri diye ortadan kaldırılmış veya yok sayılmıştır. Yazarlar komünist Rus edebiyatını örnek alıp eserler yazmaya zorlanmış, böylece sosyalist realizmine dayanan güdümlü bir edebiyat oluşmuştur. 1930-1945 yılları arasında işlenen konuların en yaygını II. Dünya Savaşı'dır. Resul Rızâ, Samed Vurgun, Süleyman Rüstem, Mehmed Rahim, Ahmed Cemil, Osman Sarıvelli, Mikâil Müşfik gibi şairler bu dönemde en olgun eserlerini vermiştir. M. Said Ordubadî, Abdulla Şaik, Süleymani Sâni Ahundof, Seyid Hüseyin, Yusuf Vezir Çemenzeminli, H. Mehdi, Mir Celâl, Mirza İbrahimof hikâye ve romanda; Samed Vurgun, Sabit Rahman, İlyas Efendiyef, Z. Halil, M. İbrahimof tiyatroda öne çıkan isimlerdir. 1945-1954 arasında şiirde Aliağa Vahid, Bahtiyar Vahabzâde, H. Hüseynizade (Hüseyin Ârif), Nebi Hezri Babayef, Mirvarid Dilbazi, Nigâr Refibeyli, İ. Gabil, K. Kasımzâde, E. Kürçaylı, Ali Kerim, İslâm Seferli; hikâye ve romanda Manaf Süleymanof, Hasan Seyidbeyli, Salam Gadirzâde, Yusif Azimzâde, Ali Veliyev, S. Rahimof, Bayram Bayramof, Azize Câfer-zâde; tiyatroda Sabit Rahman, C. Mecnunbeyov, Settar Ahundov, İlyas Efendiyev, Enver Mehmedhanlı, Şıhali Gurbanof gibi şairler yetişmiştir.

Stalin'in ölümünden (1953) sonra XX. Komünist Partisi Kurultayı'nda

alınan kararlar edebiyat ve sanat hayatını belli ölçüde kışla sosyalizmi anlayışından uzaklaştırmış, önce Rus edebiyatında görülen değişiklikler 1960'lı yılların başından itibaren Azerbaycan edebiyatında da kendini göstermiştir. Katı ideolojik yaklaşımlar, sınıf çatışmasına dayalı şablon eserler arka plana çekilerek bir dereceye kadar demokrat, liberal yaklaşımlar sonucunda edebiyatta yeniden insana, cemiyete dönüş, millî konulara yönelme hareketi başlamıştır. 1980'li yılların sonlarında Gorbaçov döneminde daha da genişleyen bu açılım nihayet 1991'de Sovyetler Birliği'nin dağılmasının ardından Azerbaycan edebiyatında dünya ile bütünleşme yolunda önemli gelişmelere yol açmıştır. 1960-2000'li yıllar arasındaki edebiyattan kısaca söz etmek zordur. Çünkü bu devir çok renkli, sanatkârlara göre bir hayli değişiklik gösteren zengin bir yelpazeye sahiptir. Bu dönemde genel edebî cereyanlardan çok ayrı ayrı sanatçılardan, farklı üslûplardan, hayata, cemiyete, insana farklı yaklaşımlardan, millî problemlere yönelmeden söz edilebilir. Bunlar arasında öne çıkan sanatçılar şunlardır: Şiirde Memmed Araz, Memmed İsmayıl, Halil Rıza Ulutürk, Abbas Abdulla, Sabir Rüstemhanlı, Nusret Kesemenli, Fikret Goca, Fikret Sadık, Mûsâ Yâkub, Neriman Hasanzâde, Ramiz Rövşen, Vakif Samedoğlu, Vakif Bayatlı, Elekber Salahzâde, Rüstem Behrudi; hikâye ve romanda Ferman Kerimzâde, İsmail Şıhlı, Îsâ Hüseyinov (Muğanna), Anar, Elçin, Ekrem Eylisli, İsi Melikzâde, Sabir Ahmedov, Sabir Âzerî, Çingiz Hüseyinov, Rüstem ve Maksut İbrahimbeyov kardeşler, Yusif Samedoğlu, Mevlüd Süleymanlı; tiyatroda İlyas Efendiyev, Altay Memmedov.

Kuzey ve Güney Azerbaycan edebiyatında dikkati çeken bir özellik de daha çok II. Dünya Savaşı sırasında Sovyet ordularının İran-Güney Azerbaycan'ı istilâsı sırasında Moskova yönetiminin siyasî menfaatler uğruna izin verdiği, fakat daha sonra millî bir ideale bürünen ve artık "cenup mevzuu" olarak adlandırılan Güney Azerbaycan probleminin yaygın biçimde işlenmesidir. Bu ideal İran'daki Türkler'in millî, demokratik hakları, sosyal, siyasal, ekonomik hayatıyla ilgili olduğu gibi Kuzey ve Güney Azerbaycan'ın birleştirilmesi gibi millî bir hedefe de yöneliktir. Sovyet döneminde bu ideali şiirde Memmed Rahim, Süleyman Rüstem, Osman Sarıvelli, B. Vahabzâde, Mehemmed Hüseyin Şehriyâr, Bulud Karaçorlu Sehend gibi şairler; hikâye ve romanda Mirza İbrahimof, Enver Memmedhanlı, Penahî Makûlu, Hamid Mehemmedzâde; tiyatroda İlyas Efendiyef gibi şahsiyetler ele almışlardır. Bu konu günümüz edebiyatında

daha serbest ve canlı biçimde işlenmektedir.

XX. yüzyıl Güney Azerbaycan edebiyatı hakkındaki bilgiler Kuzey Azerbaycan'a nisbetle çok daha az ve yetersizdir. 1925'te İran'ın bir Türk devleti olma özelliğini kaybetmesi, ülkede Türk dilinin yasaklanması, siyasal ve kültürel baskıların 1979'a kadar bütün şiddetiyle devam etmesi yazılı edebiyatı iyice zayıflatmıştır; ancak halk edebiyatı ve folklor her zaman zengin ve canlı kalmıştır. İran İslâm Cumhuriyeti'nde yasakların kısmen hafifletilmesi, izinle de olsa Türkçe kitap ve süreli yayınların basılması edebiyatı önemli ölçüde canlandırmıştır. Bunda Dr. Cevad Heyet'in yayımladığı ve yayını otuz yıldan beri devam eden Varlık dergisi ve benzeri yayınların önemli rolü olmuştur (bk. Bilgehan A. Gökdağ-M. Rıza Heyet, sy. 30 [2004], s. 51-84). Dânişmendân-ı Âẕerbâycân adlı Farsça tezkiresinde belli başlı kaynaklardan hareketle Âzerî sanatkârları hakkında verilen bilgileri bir araya getiren Muhammed Ali Terbiyet, Güney Azerbaycan'daki fikir ve edebiyat hayatının çerçevesini çizmiştir. XX. yüzyıl başlarında Mirza Eli Möciz, Habib Sahir, Said Selmasî, E'timad gibi şahsiyetlerden sonra Tebrizli Ali, Bulud Karaçorlu Sehend, Samed Behrengi, Abbas Bariz, Kerîmî, Mehemmed Bîriya, Hâmid Nutki, Sönmez, Savalan ve özellikle Şehriyâr Güney Azerbaycan'da yetişen en önemli edebî şahsiyetler arasında sayılabilir. Şehriyâr'ın "Heyder Babaya Selâm" adlı uzun manzumeleri İran, Türkiye, Irak ve Kuzey Azerbaycan gibi ülkelerde çok büyük ilgi görmüş, Türk coğrafyasında çeşitli nazîreleri yazılmıştır. Uzun zamandan beri kuvvetli bir eser vermemiş olan Güney Azerbaycan edebiyatı Şehriyâr ve Sehend'le canlanıp en yüksek seviyesine erişmiştir. Yakın dönem Güney Azerbaycan edebiyatında eski şiir gelenekleri bazı şeklî özelliklerini korusa da artık realist, lirik, sosyal-siyasal problemlere ve insanın iç dünyasına açık yeni bir şiir anlayışı ortaya çıkmaya başlamıştır. Günümüz Güney Azerbaycan edebiyatçıları, bir yandan eski Doğu edebiyatından beslenirken diğer yandan Avrupa'daki göçmen edebî şahsiyetler vasıtasıyla Batı edebiyat geleneklerini, Kuzey Azerbaycan ve Türkiye'deki çok yönlü cereyanları yakından takip etmektedir. Bu bölgedeki âşık şiiri ve folklor yaratıcılığı da yaygınlığını ve gücünü hâlâ korumaktadır. Türkiye'de M. Fuad Köprülü, İsmail Hikmet Ertaylan bir yana bırakılırsa 1920'den 1980'li yıllara kadar Azerbaycan edebiyatını tanıtan daha çok Azerbaycanlı mülteciler olmuştur. Bunlar arasında Mehmed Emin Resulzâde, Mirza Bala, Vahab Yurtsever, Ahmet

Caferoğlu, Turhan Genceî, Selim Refik Refioğlu, Hüseyin Baykara, Haver Aslan gibi isimlerçeşitli neşirler yapmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Yusuf Bey Vezirof (Yusuf Vezir Çemenzeminli), Azerbaycan Edebiyatına Bir Nazar, İstanbul 1337; Feridun Bey Köçerli, Azerbaycan Edebiyatı Tarihi Materyalları, Bakü 1925-26, I-II (bu eserin yeni baskısı: Azerbaycan Edebiyatı [haz. Rugiyye Genbergızı], Bakü 1978-81, I-II); M. Fuad Köprülü, Âzerî Edebiyatına Ait Tedkikler, Bakü 1926; a.mlf., "Âzerî", İA, II, 129-151; Salman Mümtaz, Él Şairleri, Bakü 1927-28, I-II; a.mlf., Azerbaycan Edebiyatının Kaynakları (haz. Rasim Tağıyev), Bakü 1986 (bu eserin içinde Selman Mümtaz'ın "Azerbaycan Edebiyatı" başlığı altında yayımladığı on altı kitapçık da vardır); İsmail Hikmet [Ertaylan], Azerbaycan Edebiyatı Tarihi, Bakü 1928, I-II; Bekir Çobanzade, Azerî Edebiyatının Yeni Devri, Bakü 1936; Ahmet Caferoğlu, Azerbaycan, İstanbul 1940; a.mlf., Azerbaycan Dil ve Edebiyatının Dönüm Noktaları, Ankara 1953; a.mlf., "Die Aserbeidschanische Literatur", Ph.TF,

II, 635-699; a.mlf., "Modern Azerbaycan Edebiyatına Toplu Bir Bakış", AYB, IV/37 (1954), s. 40-48; Mehmet Emin Resulzâde, Çağdaş Azerbaycan Edebiyatı, Ankara 1950; Hamit Araslı, XVII.-XVIII. Esr Azerbaycan Edebiyatı Tarihi, Bakü 1956; a.mlf., Azerbaycan Edebiyatı: Tarihi ve Problemleri, Bakü 1998; Azerbaycan Edebiyatı Tarihi, Bakü 1957-60, I-III; Feyzulla Gasımzade, XIX. Esr Azerbaycan Edebiyatı Tarihi, Bakü 1966; Hüseyin Baykara, Azerbaycan'da Yenileşme Hareketleri, Ankara 1966; Azerbaycan Sovet Edebiyatı (ed. M. Arif), Bakü 1967, I-II; Cevat Hey'et, Azerbaycan Edebiyat Tarihine Bir Bakış, Tahran 1358-69, I-II; a.mlf., Azerbaycan Şifahî Halk Edebiyatı, Tahran 1367; Elyar Seferli-Helil Yusifov, Gedim ve Orta Eserler Azerbaycan Edebiyatı, Bakü 1982; Azerbaycan Sovet Edebiyatı (ed. E. M. Ağayev), Bakü 1988; Yavuz Akpınar, Azerî Edebiyatı Araştırmaları, İstanbul 1994; a.mlf., "Azerî Edebiyatı", TDEA, I, 258-264; Mir Celal-Firidun Hüseynov, Örneklerle XX. Asır Azerbaycan Edebiyatı (haz. Kemal Yavuz-Erol Ülgen), İstanbul

2000; C. Abdullayev v.dğr., Müasir Azerbaycan Edebiyatı, Bakü 2007, I-II; Bilgehan A. Gökdağ-M. Rıza Heyet, "İran Türklerinde Kimlik Meselesi", Bilig, sy. 30, Ankara 2004, s. 51-84.

Yavuz Akpınar

Başkırtlar-Tatarlar.

Dil ve Edebiyat. Başkırt Dili. Rusya Federasyonu'na bağlı Başkırdistan Cumhuriyeti'nin Rusça'nın yanında ikinci resmî dili olan Başkırtça, Türk dilinin kuzeybatı kolunun Kuman-Kıpçak grubundandır. Kökleri İdil Bulgarları'na kadar uzanır. Başkırtça bugün yaklaşık 1,8 milyon kişi tarafından konuşulmaktadır. Söz varlığı ve dil bilgisi bakımından bazı morfolojik ve fonetik farklılıklar dışında Tatarca'ya çok yakındır. Alfabesinde dokuz ünlü ve yirmi altı ünsüz, Rusça kelimelerin yazımında kullanılan yedi ayrı işaretle birlikte kırk iki harf bulunmaktadır. Başkırtça'da -lar/-ler'den başka -tar/-ter, -dar/-der, -zar/-zer ekleri de çoğul eki olarak kullanılır. Yaklaşma dışındaki durum ekleri de çok şekillidir. Başlıca ses özellikleri şunlardır: 1. Türkiye Türkçesi'ndeki o ünlüsü u'ya, ö ü'ye; u ünlüsü o'ya, ü ö'ye döner: un "on", yul "yol", hüz "söz"; koş "kuş", kön "gün". 2. İlk hecedeki e Başkırtça'da i olur: timir "demir", min "ben", hin "sen". 3. s'ler h olur: hıyır "sığır", alhın "alsın", birihi "birisi". 4. Türkçe kelimelerdeki z'ler peltek z (c) olduğu gibi Arapça ve Farsça'dan alınmış kelimelerde birçok d ile bazı z'ler de peltek z olur: äẕabiyat "edebiyat", äẕip "edip". 5. Başkırtça'nın önde gelen özelliklerinden biri de ç'lerin s olmasıdır: ös "üç", sıkmak "çıkmak", asık "açık". 6. Kelime başındaki d'ler t olmuştur: tuğız "dokuz", tuymak "duymak" (Şayhulov, s. 1035-1046). Doğu, güney ve kuzeybatı ağızları, bunların da alt grupları olmakla birlikte çağdaş Başkırt yazı dili doğu (Kuvakan) ve güney (Yurmatı) ağızlarından meydana gelir. T. Baişev (Başkirskie dialektı i ıh otneşenii k literaturnomu yazıku, Moskova 1955), N. Maksutova (Dialektologiçeskiy atlas, Ufa 1983, Obraztsı narodnoy reçi Başkir, Ufa 1988, Başkirskıe govor, Ufa 1996), N. İşbulatov (Başkort dialektologiyahı, I-II, Ufa 1979-1980), S. Mirjanova (Yujnıy dialekt başkirskogo yazıka, Moskova 1979, Severo-zapodniy dialekt başkirskogo yazıka, Moskova 1991), K. Ahmerov (Orfografiçeskogo slovarya başkirskogo literaturnogo

yazıka, Ufa 1952), İ. Galyautdinov (Başkort edebi tilinin tarihi, Ufa 1993) ve Z. Uraksin (Rossko-başkirskiy frazeologiçeskiy slovar, Moskova 1989) Başkırt dili üzerine çalışan bilim adamlarından bazılarıdır.

Kiril harflerine göre düzenlenmiş otuz dokuz harfli ilk alfabe Bukvar dlya Başkir adıyla 1892 ve 1898 yıllarında Orenburg'da yayımlanmış, ardından 2500 kelimelik ilk sözlükle 1900 kelimelik ikinci sözlük neşredilmiştir (Orenburg 1898, 1900). 1907'de A. G. Bessenov, kırk bir Kiril harfinden oluşan yeni bir alfabe hazırlayarak Bukvar dlya Başkir adıyla bastırmıştır (Kazan 1907). Ünlü Türkolog Nikolay F. Katanov, Başkırtlar'ın yoğun biçimde yaşadığı Belebey ve Minzele bölgelerine yaptığı geziler 1899 yılında sonunda Azbuka dlya başkırskogo yazıka adıyla otuz üç harflik yeni bir alfabe düzenlemiştir. Başkırtlar'ı hıristiyanlaştırmak için doğu ve güney lehçelerine göre hazırlanan ilk İncil tercümesi 1902'de Kazan'da bu alfabeyle yayımlanmıştır. Kazan Üniversitesi Tıp Fakültesi öğrencisi iken muhtemelen misyonerlerle tanışarak dinini ve adını Mstislav Aleksandroviç Kulaev olarak değiştiren Muhammed Kulaev, Başkırtça üzerine ilk araştırma yapan bilim adamlarından biridir. Katanov'la birlikte Sterlitamak, Orsk, Katay, Karagay-Kıpçak bölgelerine seyahatler yaparak Başkırt şarkı, hikâye, atasözü ve efsanelerini toplayıp Rusça'ya tercüme etmişlerdir. Ayrıca Kiril harfleriyle Başkırtça otuz dört harflik ilk alfabe kitabını (Osnovı zvukopraiznoşeniya i azbuka dlya başkir) bastırmıştır (Kazan 1912, 1919).

Başkırtça yazı dili 1924'te Ufa'da çıkan Başkortostan adlı günlük gazete ile Tatarca'dan ayrılarak yeni bir kimlik kazanmış, Bilim (1924), Sesan (1927) gibi yayın organları da bu yeni yazı dilinin gelişmesine katkıda bulunmuştur. Bunları Başkırtça yazılan otuz dört okul kitabı, tiyatro eserleri ve Rusça'dan yapılan tercümeler takip etmiştir. Ancak imlâ problemi çözülemediğinden bu kitapların bir kısmı doğu ve güney bölgelerinin ağızlarıyla, bir kısmı Tatarca basılmıştır. 1923'te toplanan imlâ komisyonu Başkırtlar için ayrı bir Arap alfabesi hazırlamış, bu alfabe Ocak 1924'te Yanı Yul adlı dergide basılarak yürürlüğe girmiştir. N. Tagirov doğu ağzının ilk sözlüğünü yayımlamıştır (Başkort Lügati, 1926). 1920-1940 yılları arasında Başkırt bölgelerine on beş ilmî gezi düzenlenerek ağızlar/lehçeler üzerine ayrıntılı çalışmalar yapılmıştır. Başkırtlar 1928 yılına kadar Arap, 1940 yılına kadar Latin, 1940 yılından itibaren Kiril harflerini kullanmıştır.

Başkırtça Başkırdistan, Tataristan, Komi, Yakut cumhuriyetleri, Perm, Samara, Orenburg, Kurgan, Tümen, Çelyabinsk ve Çitin bölgelerinde, ayrıca bazı eski Sovyet Sosyalist Cumhuriyetleri Birliği ülkelerinde konuşulur. 2002 yılında yapılan nüfus sayımına göre Rusya Federasyonu'ndaki Başkırtlar'ın sayısı 1.673.389 kişidir ve bunların 1.379.727'si Başkırtça'yı bildiğini ifade etmiştir. 1926'da Başkırtlar'dan Başkırtça'yı ana dili olarak kabul edenler %53,8 iken bu oran 1989'da %72'ye, 2002'de %82,5'e çıkmıştır. Sovyet döneminde Başkırtça'nın iş hayatında, bilim ve eğitim alanları ile yazılı edebiyattaki işlevi sınırlı idi. Bu dönemde Başkırtça ilköğretim okullarının onuncu sınıfına kadar, yüksek öğretimde ise yalnız Başkırt Dili ve Edebiyatı bölümlerinde öğretiliyordu. Günümüzde Başkırdistan'daki 2942 orta dereceli okulun 845'inde Başkırtça öğretim yapılmakta olup diğerlerinde de mecburi Başkırtça dersleri vardır. Ancak yüksek öğretim dilinin Rusça olması edebî dilin gelişimini ve yaygınlaşmasını engellemektedir. Ocak 1999 tarihinde anayasaya ilâve edilen, "Başkırdistan'ın resmî dili Rusça ve Başkırtça'dır" hükmü cumhuriyette ikinci sıradaki etnik topluluk olan Tatarlar'ın itirazına yol açmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

N. X. Maksyutova, Vostoçniy dialekt başkirskogo yazika, Moskva 1976, s. 5-21; E. F. İşberdin v.dğr., Oçerki istorii başkirskogo literaturnogo yazika, Moskva 1989, s. 12-80; a.mlf.ler, Başkırt ezebi telenen tarihı, Ufa 1993, s. 3-10; Ahmet Bican Ercilasun v.dğr., Karşılaştırmalı Türk Lehçeleri Sözlüğü, Ankara 1991, I, 1035-1046; Nevzat Özkan, Türk Dilinin Yurtları, Ankara, ts. (Akçağ Yayınları), s. 201-205; Göksel Öztürk, "Başkırt Türkçesi ve Yazı Dilinin Gelişimi", Türkler (nşr. Hasan Celal Güzel v.dğr.), Ankara 2002, XX, 103-106; S. F. Mirjanova, Severo-zapadniy dialekt başkirskogo yazıka, Ufa 2006, s. 5-14; A. Harisov, Literaturnoe nasledie başkirskogo naroda, Ufa 2007, s. 53-65; Habibe Yazıcı Ersoy, "Başkurt Türkçesi", Türk Lehçeleri Grameri (ed. Ahmet Bican Ercilasun), Ankara 2007, s. 751-809;

Özkan Öztekten, “Tatar-Başkurt Meselesi ve Başkurtça”, Tarihten Bugüne Başkurtlar (haz. A. Melek Özyetgin v.dğr.), İstanbul 2008, s. 84-89; Mustafa Öner, “Başkurtça Kısa Dil Bilgisi”, a.e., s. 238-292; E. F. İşberdin-İ. G. Galyautdinov, “Başkirskiy yazık”, Başkirskaya Entsiklopediya, Ufa 2005, I, 372.

İsmail Türkoğlu

Başkırt Edebiyatı.

İdil-Bulgar Devleti zamanında İslâmiyet’in kabulüyle birlikte Arap alfabesini kullanmaya başlayan Başkırtlar’ın daha önceki dönemlere ait yazılı metinleri yok denecek kadar azdır. Gılmetdin Sancar el-Başkırdî, Nasreddin en-Nasırî, Ya‘kūb el-Bulgārî, İdrîs el-Bulgārî, Şems es-Sarâyî gibi âlimlerin Arapça ve Türkçe eserlerinden bahsedilse de bunlardan günümüze ulaşanların sayısı çok azdır. Altın Orda Devleti zamanından kalan Kerderî’nin Nehcü’l-ferâdîs’i (1342), Nizâmî’nin Ḫüsrev ü Şîrîn’inin manzum tercümesi, Hârizmî’nin Muḥabbetnâme’si (1353), Hüsâm Kâtib’in Dâstân-ı Cümcüme Sultan’ı (1368), Seyf-i Sarâyî’nin Gülistan Tercümesi, Başkırt edebiyat tarihçileri tarafından en eski yazılı metinler kabul edilse de bunlar aynı zamanda Tatar edebiyatının da ilk eserleridir. Aslında İdil-Ural bölgesinde yaşayan Tatar ve Başkırtlar’ın yazılı ve sözlü edebiyatı 1920’li yıllara kadar ortaktır. Tatar halk edebiyatında yer alan gazel, beyit ve münâcâtlardan farklı olarak Başkırtlar’da “sesen” diye adlandırılan ozanlar tarafından dumbıra ve kuray eşliğinde söylenen destanlar ve şecereler vardır. Dumbıra XX. yüzyılın başlarında ortadan kalkmış olsa da kuray günümüzde Başkırtlar’ın en önemli halk müziği enstrümanlarındandır. “Kuraycı sesen” diye tanınan Mehdi Kotoş Kıpçakī (ö. 1849), Gabdullah Ahund adlı mizahî eserinde cehalet ve eğitimsizlik üzerinde durmaktadır. Bu dönemin ozan ve edebiyatçılarının ana teması dinî taassup ve cehalettir. Başkırt ozanlarının en meşhurlarından olan Habrav, Sırpa ve Supura Kazak, Karakalpak ve Nogaylar arasında da tanınmıştır. Kobağoş (XVI. yüzyıl), Bayık Aydar (ö. 1784), Buranbay Yerkey (XIX. yüzyıl) İşmöhemmet Mırzakayev (ö. 1878), Gebıt Argınbay (ö. 1921) gibi ünlü ozanlar da vardır. Alpamış, Akbuzat, İzevkey ile Morazım, Küsek Bey, Karas ile Akşa, Edigey, Ural Batır, Akbak Kola, Kara Yurğa, Kunır Buğa, Zayatülek ile

Hıvbılıv, Zihre ile Adlar ve Boz Yiğit destanları çok tanınmıştır. XIX. yüzyılın sonlarında R. G. Ignatiev, V. V. Katarinskiy, A. G. Bessenov, M. V. Lossievskiy, S. G. Rıbakov, M. A. Kulaev gibi araştırmacıların Başkırtlar'ın yaşadıkları bölgelerde halk edebiyatıyla ilgili derlemelerinin bir kısmı Rusça olarak yayımlanmıştır. XVIII-XIX. yüzyıllarda A. Kargalı, H. Salihov, T. Başkırdî, Ş. Zeki, G. Osman, G. Çokriy gibi sûfî halk şairlerinin çeşitli şiirleri günümüze ulaşmıştır. Başkırt asıllı olmakla birlikte ömürleri Türkistan'da geçen Miftaheddin Akmolla Mirsalih Biksurin, Kaşefeddin Şahimerdan, Ebubekir Divayev gibi yazarlar telif ve tercümeleriyle Türkistan ve Rus edebiyatının kapılarını Başkırtlar'a açmıştır.

Rusya'da 1710 yılından itibaren Arap harfli matbaaların kurulmaya başlanmasıyla XIX. yüzyılın sonuna kadar pek çok dinî ve edebî eser Arapça ve Farsça'dan, Çağatay Türkçesi'nden Tatar Türkçesi'ne çevrilerek yayımlanmıştır. Heftiyek (Kur'an'ın yedide biri, 1801), Üstüvânî Mehmed Efendi'nin Üstüvânî Kitabı (1802), Şerâitü'l-îmân, Sadrüşşerîa'nın en-Nuḳāye muḫtaṣaru'l-Viḳāye (1846), Sûfî Allahyâr'ın Sebâtü'l-âcizîn (1846), Hakîm Süleyman Ata'nın Hakîm Ata Kitabı (1846, 1858, 1888), Âhir Zaman Kitabı (1847) ve Bakırgan Kitabı (1857, 1893) adlı eserleri, Risâle-i Kesik Baş (1846), İḥyâʾü ʿulûmi'd-dîn (1847), Şerh-i Fıkh-ı Ekber (1849), Taceddin Yağlıciloğlu tarafından Sebâtü'l-âcizîn'e şerh olarak yazılan Risâle-i Âcizîn (1849), Terceme-i Tûtînâme (1847), Bûsîrî'nin Kasîde-i Bürde (1848), Yazıcıoğlu'nun Envârü'l-âşıkīn (1861), Altıparmak Mehmed Efendi'nin Altı Parmak Kitabı (1861), Kısas-ı Enbiyâ (1861), Kıssa-i Tâhir (1878), Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin Bustânü'l-ârifîn (1880), Keykâvus b. İskender'in Kābusnâme (1882) adlı eserleri bölgede en çok okunan dinî ve edebî eserlerdir. 1880'li yıllardan itibaren Başkırtlar'ın yoğun olarak yaşadığı Orenburg, Kargalı, Sterlibaş, Ufa ve Troitsk gibi yerlerde cedîd mekteplerinin açılmasıyla modern edebiyata yöneliş başlayınca bu eserlerin bazıları önemini yitirmiş, M. Akyiğitzâde, R. Fahreddin, F. Kerîmî, A. İshakî, S. Maksudi gibi yazarların Batı tarzında yazdıkları roman ve hikâyeler daha çok okunmuştur. 1917 Bolşevik İhtilâli'nden önce Başkırtça gazete ve dergi çıkmadığından eserlerini Tatar Türkçesi'yle yazan Şeyhzade Babiç, Mecid Gafûrî, Başkırt ve Tatarlar'ın ortak yazarlarıdır. Mecid Gafûrî'nin Fakıyrlik birle Ütken Tiriklik, Yarlılar yaki Öydeş Hatın (1905), Üvey Çocuklar (1907), Afzal Tahirov'un Satılgan Kızlar (1908), Ziya Ümmeti'nin Atalara Gibret-Yeşlerge Deres (1910),

Mazlumalar (1911), Kebir Tuykin’in Yaman Yoldaş (1912), Vesim Sultanov’un Akça Buş Yatmasın (1913) gibi eserlerinde eski medrese hayatı, örf ve âdetler, eğitimsizlik, fakirlik ve yoksulluk temaları işlenmiştir.

İnce, hisli, lirik ve satirik eserler veren Babiç’in Halkım Öçin (1914) ve Kötem (1916) adlı kitapları yanında Yeş Başkurdistan adlı eseri (Orenburg 1928) ölümünden sonra yayımlanmıştır. Alimcan İbrahimov ise bütün şiirlerini toplayarak Şiirler Mecmuası adıyla bastırmıştır (Kazan 1922). 1923’te Sovyetler Birliği tarafından kendisine Başkırdistan halk şairi unvanı verilen, Başkırt ve Tatarlar’ın en sevilen yazar ve şairlerinden olan Mecid Gafûrî’nin Akmolla’nın tesiri altında yazdığı ilk şiirleri sade ve basittir. 1917 Bolşevik İhtilâli’nden önceki ve sonraki yıllarda sosyal konuları işleyen ilk şairlerden biridir. Eşçi, Kızıl Bayrak, Hörriyet İrtesi ihtilâli konu edinen eserlerdir. Tormış Baskıçları ve Kara Yözler adlı romanları, Yoksanmış Tanrı ve Lenin için yazdığı Ul Ülmegendir adlı şiir kitapları Başkırt edebiyatında ilk ateizm örnekleridir. Sibir Timur Yolı, Yeş Gomirim, Milletke Mehebbet yazarın diğer eserleridir. D. Yultıy, Ş. Fidaî, Y. Karim, Ş. Hozaybirzin, Y. Yumayev, S. Yakşığolov, G. İsenbirzin, F. Tuykin, F. Süleymanov, M. Burangolov, N. Niyazbayev gibi yazarlar da sosyalist devrimi savunan şiirler yazmışlardır.

Başkırdistan İlmî Merkezi 1923’te Başkırt edebiyatı ve sanatının öğretilmesi, edebî dilin oluşturulması görevini D. Yultıy, M. Gafûrî, T. Yenebi, İ. Nâsırî gibi yazarlara havale etmiş, Ş. Hodayberdin idaresindeki bu heyet Başkırt dilinin ana lehçelerini ve edebî dilin yazım kurallarını belirlemiştir. Orenburg, Sterlitamak ve Ufa gibi şehirlerde çıkmaya başlayan Başkurdistan (daha sonra Başkortostan) (1918), Sovet Başkortostanı (1918), Kızıl Tan (1918), Tatarca Leninsi (1923), Başkortostan Pioneri (1930) gazeteleriyle Yana Yul (1923), Başkortostan Ukıtıusıhı (1924), Bilim (1924), Henek (1925), Agidil (1930), Pioner (1930) gibi dergilerde yazılan edebî, siyasî ve içtimaî makaleler, yeni Başkırt edebî dilinin halk arasında yaygınlaşmasını ve edebiyatın gelişmesini sağlamıştır. 1917 Bolşevik İhtilâli’nden sonra Ş. Babiç, H. Gabitov, Süleymanov’un önderliğinde kurulan Tulkın isimli edebiyat derneği, yayımladığı H. Gabitov’un Başkort Monaları (1918) ve Ş. Babiç’in Yeş Başkortostan (1918) adlı şiir kitaplarıyla millî Başkırt edebiyatının

temellerini atmış, ancak bu hareketin ömrü kısa olmuştur. İç savaş sırasında Başkortostan Heberleri,

Kyuryeş ve Kızıl Yul gibi Bolşevik gazetelerinde yayımlanan şiir ve yazıların edebî değeri pek yoksa da yeni doğmakta olan Başkırt edebiyatının ilk örnekleri olmaları açısından önemlidir. 1919'da Başkırt Devlet Drama Tiyatrosu'nun kurulmasıyla M. Burangulov, Niyazbayev, D. Yultıy, H. İbragimov gibi yazarların ilk Başkırtça piyesleri sahnelenmeye başlanmış, bunlardan D. Yultıy'ın Karagul adlı draması (1920), H. İbragimov'un Başmakçı isimli komedisi (1920) daha sonraki yıllarda birçok defa sahnelenmiştir. Ayrıca Yultıy'ın Benim Hatıralarım (1924), M. Gafûrî'nin Şaraf (1922), Kızıl (Yoldız) (1925), T. Yenebi'nin Eş Sıuagı (1926) gibi sosyalist devrimi öven eserleri de sahneye konmuştur.

Sosyalist devrimle birlikte eğitimin yaygınlaşması, üniversite ve yüksek okulların açılması edebiyata canlılık getirmiştir. 1923'te Şairler Birliği, 1927'de Proletar Yazarlar Birliği, 1934'te Yazarlar Birliği kurulmuştur. Bu kurumlar bir taraftan sosyalist ideolojideki edebiyatın gelişmesini sağlarken diğer taraftan yazarlar üzerindeki denetim ve baskıyı ağırlaştırmıştır. Yana Yul (1923), Bilim (1924), Yanılık (1927), Sesen (1927), Ekim (1930) adlı edebiyat ve sanat dergilerinde B. İşemgul, G. Hayri, B. Valid, A. Karnay, S. Agiş, G. Amantay gibi genç yazarlar sosyalist devrimi savunan eserler kaleme almıştır. Devrimi halka daha iyi anlatabilmek için edebiyat bir araç olarak kullanılmaya başlanmıştır. M. Gafûrî, A. Tagirov, D. Yultıy, İ. Nâsırî, T. Yenebi gibi şair ve yazarlar Başkırt halkının çarlık döneminde çektiği sıkıntıları, iç savaş ve açlık yıllarında yaşananları, komünizmin getireceği güzel günleri Kanlı Yıllar, Kara Yüzler (1925), Hayat Basamakları (1928), Açlık Tırnagında gibi eserlerinde dile getirmişlerdir. Şair S. Kudaş Adada (1927), Batır (1928), Yaz Kütkende (1930) adlı eserlerinde Başkırt köylerindeki sosyalist değişimi, eski ile yeninin mücadelesini realist bir şekilde anlatsa da dönemin edebiyatına korku hâkimdir. Sansür komisyonu eserleri inceleyip dinî, millî ve tarihî konuları çıkararak yayımına izin vermekteydi. İhtilâl, iç savaş, kıtlık yılları ve toprakların kolektifleştirilmesi (kolhoz sistemi) sırasında nüfusun %25'i yok olmuştur. Bu dramlar edebiyatta yer almadığı gibi 1930'lu yıllardan itibaren kolektifleştirmeyi öven ve yücelten eserler verilmiştir.

II. Dünya Savaşı yılları (1940-1945) Başkırt tarih ve edebiyatında "büyük vatan savaşı" adıyla anılır. Başkırt edebiyatında ayrı bir yeri olan bu savaşta cepheye giden binlerce Başkırt gencinin büyük çoğunluğu geri dönememiştir. Bunların acı hayat hikâyeleri, geride kalanların çektikleri sıkıntılar, cepheden dönenlerin kahramanlıkları hâlâ edebî eserlerde işlenmeye devam edilmektedir. Savaşın başlarında edebiyatın ana konusu halkı savaşa davet, birlik, zafere inandırma, faşizme karşı nefret hissidir. B. Bikbay Vatan Sakıra, N. Kerip Almaşsılar, K. Mergen Bir Gailele ve Minen Gailem, R. Nigmeti Urman Şavlay, K. Kubay Yondoz'u bu amaçla kaleme almıştır. Savaş sonrası dönemde G. Ramazanov, Y. Kolmoy, H. Kerim, M. Gali, E. Bikçenteyev, D. İslamov, Ş. Bikkol, M. Kerim gibi cephede savaşan ve geri dönen yazarlar Sovyet askerlerinin kahramanlıklarını anlatan eserler yazınca "asker edebiyatı" türü ortaya çıkmıştır. Başkırt edebiyatı, 1937-1945 yılları arasında Stalin terörü ve II. Dünya Savaşı yüzünden otuza yakın yazarını kaybetmiştir. Stalin'in ölümü ve Kruşçev'in iktidara gelmesi Başkırt edebiyatı üzerindeki korku ve sindirilmişliği giderememiş, millî ve tarihî konular üzerindeki yasak devam etmiştir. 1960'lı yıllardan itibaren Başkırdistan'ın bir petrol ve sanayi ülkesi olmaya doğru gitmesi yeniden işçi ve mühendis konulu eserlerin yazılmasına yol açmıştır. B. Bikbay'ın Akselen Taşkanda, K. Mergen'in Narış Tav İteginde bu türden eserlerdir. Z. Biişeva'nın Kemhitilgender (1959), Olo Eyik Buyında (1966), Yemiş (1969), F. İşengolov'un Arış Başağı (1968), İr Yegetkey Menen At Başı (1974), Heykelleder Tereler Ösön (1974), Y. Hammatov'un Börtöklep Yıyıla Altın (1965), Akman Tokman (1970), Yeşenle Yey (1973) Başkırt edebiyatına 1960'tan sonra giren üçleme türünün güzel örnekleridir.

Sovyetler Birliği'nin dağılmasıyla millî ve tarihî konularda eserler yazılmasıyal başlanmıştır. B. İbahimov Kinziya (1977), Göçebenin Ayak Sesleri (1982) ve Halk Kahramanı (1988) adlı üçlemesinde Pugaçev İsyanı'na katılmış Başkırt kahramanı Kinziya Arslanov'un hayat hikâyesini anlatmaktadır. K. Mergen Börköt Kanatı (1981), Y. Hammatov Tonyak Amurzarı Hır-Derya (1982), B. Refikov Eyerlenmiş At (1990), Terazi (1997), Karasakal (1998), A. Hakimov Dombranın Sesi (1983), G. Husainov Aldar Kahraman Kıssası (1981), Muhametsalim Ümetbaev (1991), Feldmaraşal Pugaçev (1993), Batırşa (2000), N. Musin Batırdan Kalanlar Orada Gömülü (2001) gibi tarihî romanlar kaleme almışlardır.

Başkırt edebiyatında en az işlenen konulardan biri Stalin'in 1937-1944 yılları arasında uyguladığı terör neticesinde ölen Başkırtlar'ın hayat hikâyesidir. E. Hekimov'un Öğürme, Rüzgardan Kaçış Yok, M. Heyzerov'un Gitmek İçin Geldim, G. Hisamov'un Kanları Dondu Kaldı gibi eserleri Stalin dönemindeki terörü ve korkuyu, öldürülen binlerce Başkırt'ın hikâyelerini yavaş yavaş gün yüzüne çıkarmaya başlamıştır. 1990'dan sonra yoksul kesimin hayat şartlarının ağırlaşmasının etkisiyle Başkırt edebiyatında yeniden köy hayatı ve işçi sınıfı yer almıştır. E. Gereyev Hikeltele Yuldarzan, G. Allayarov Yer Hulışı, Alhıv Tandar Arkanda, M. Yamaletdinov Hungı Yot, N. Kotdosov Yeşen Yaktıhı, Olo Yul Başı, B. Nogomanov Ezen Kalahın gibi uzun hikâyelerde gelişme devrindeki köy hayatının tezatlarını, B. Refikov Tavzarza Kar İrte Yata, R. Sultangareyev Sıcak Yağmur, N. Geyetbayev Dağa Kar Yağarken, M. Heyzerov Altın Hukmak, G. Hisamov Ösünsü Şartlav, Kötölmegende Ut Tokando gibi eserlerde işçi hayatını anlatmıştır. H. Zaripov gibi yazarlar da kötü yola sapma gençlerin ibretli hikâyelerinde ahlâkî meselelere dikkat çekmiştir.

Ünlü Başkırt şairlerinden M. Kerim'in Aygöl, Diktatöre At Berin, N. Asanbayev'in Kızıl Paşa piyeslerinde 1920'li yıllardaki siyasî olaylar anlatılır. M. Kerim Yeyeüli Mehmut (1981), N. Gayetbayev Höyerkende Şkafga Yeşer, B. Bülekov Ebeyzerge Ni Yetmey, F. Bülekov Katlanıp Os Hin, Olparım vb. eserlerde hayatın çarpıklıkları komedi şeklinde ortaya konmuştur. Başkırt şairlerinin en ünlülerinden Mustay Kerim, II. Dünya Savaşı'na katılmış olup Sovyetler Birliği döneminde pek çok ödüle lâyık görülmüştür. Otrayd Kuzgaldı (1938), Yazgı Tauıştar (1941), Dekabr Yırı (1942), Minin Atım (1943), Şigirzar (1945), Kaytıu (1947), Europa-Aziya (1954), Kız Urlau (1958), Yılgalar Heyleşe (1961), Aygel İli (1967), Mehebettin Dürt Mizgili (1978), Zamanalar (1982) gibi şiir, deneme, hikâye ve piyesleri, Ozon-ozak Bala Sak (1976) isimli otobiyografisi vardır. Eserleri külliyat halinde (I-V, 1971-1973) ve seçmeler yapılarak (I-IV, 1987) yayımlanmıştır. Başkırt edebiyatının diğer bir önemli ismi Nazar Necmi'dir. Damçılar (1950), Yazgı Yır (1951), Huş Heyrüş (1953), Sakırılmagan Kunuk (1954), Garmoncu Dost (1963), Kürşilerge Kunak Kilgen (1972) gibi eserlerinden başka Puşkin, Lermontov, Nekrasov, R. Gamzatov gibi meşhur şairlerden Başkırtça'ya tercümeler yapmıştır.

Günümüzde Başkırdistan'da Yeşlek, Yenşişme, Başkortostan, Kızıl Tan, Ömit, Ataysan, Toratau, Aşkazar, Vatandaş, Agidil, Yadkyar, Tamaşa, Şonkar, Tulpar, Amanar, Literaturniy Başkortostan gibi gazete ve dergiler çağdaş edebiyata yer veren önemli yayınlardır. Başşehir Ufa'da faaliyet gösteren Gilim ve Kitap adlı devlet matbaaları edebiyatın gelişmesine önemli katkı sağlamaktadır. G. Husainov başkanlığında bir heyet Başkort Edebieti Tarihı adlı bir eser hazırlamıştır (I-VI, Ufa 1990-1996). Başkırt edebiyatının en önemli ödüllerinden biri olan Salavat Yulay edebiyat, sanat ve mimari ödülü 1967'den bu yana verilmektedir. 2010'da bu ödülü edebiyat dalında Tanya-Tansulı, Ozıntal adlı eserlerin yazarı Rinat Kamal Elfire adlı eseriyle almıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Katalog Knig otpeçatannıx v tipografii imperatorskogo kazanskogo universiteta s 1800 po 1896 (haz. A. Solovev), Kazan 1896, s. 325-435; G. Batırgereyulı v.dğr., "Başkurt Türkleri Edebiyatı", Türk Dünyası Edebiyat Tarihi, Ankara 2007, IX, 737-779; A. Harisov, Literaturnoe nasledie başkirskogo naroda, Ufa 2007, s. 213-340; A. Abdullina, Poetika sovromennoy başkirkoy prozı, Ufa 2009, s. 14-138; a.mlf., "Sovremennaya başkirskaya proza: puti poiska", Agidel, sy. 7, Ufa 2008, s. 165-170; F. Kunafin, XIX. Bıuat Başkort Edebieti, Ufa 2010, s. 144-361; N. Ahmadieva, "Nekotorıe aspekti kulturnoy jizni krestyanstva Başkortostana v 1945-1965", Vatandaş, sy. 10 (2000), s. 160-164; a.mlf., "Kulturnaya jizn başkirskogo naroda v 1945-1965", a.e., sy. 4, Ufa 2006, s. 128-132; M. Nadergulov, "Osnovıe tendentsii razvitiya baskirskoy literaturı na sovromennom etape", a.e., sy. 2 (2008), s. 15-17; O. Korionova, "Proza i publitsistika pisateley Başkortostana o velikoy oteçestvennoy voyne", a.e., sy. 10 (2008), s. 122-126; R. Husnullina, "Stilevoe svoeobrazie istoriçeskih romanov vtoroy polovinı XX veka", Vestnik Başkirskogo Universiteta, XIV, Ufa 2009, s. 495-498; "Başkort edebiyatı", Başkortostan Kıskasa Entsiklopediya, Ufa 1997, s. 57-61; R. Baimov-G. Husainov, "Başkirskaya literatura", Başkirskaya Entsiklopediya, Ufa 2005, s. 348-353.

İsmail Türkoğlu

Tatar Dili.

Tataristan Cumhuriyeti'nin Rusça ile birlikte ikinci resmî dili olan Tatarca, Türk dilinin kuzeybatı kolunun Kuman-Kıpçak grubuna dahildir; kökleri İdil Bulgarları'na kadar uzanır. Tataristan, Başkırdistan, Çuvaşistan, Mari, Umdurt, Mordva cumhuriyetlerinde; Samara, Saratov, Orenburg, Nijni Novgord, Tümen, Tobolsk, Tomsk, Omsk, Çelyabinsk, Ulyanovsk gibi pek çok bölgede ve eski Sovyet Sosyalist Cumhuriyetleri Birliği ülkelerinde yaklaşık 7 milyon kişi tarafından konuşulmaktadır. Tatar alfabesinde dokuz sesli (a, e, ë, ı, i, o, ö, u, ü), yirmi sekiz sessiz, Rusça'dan geçen kelimelerin

yazımında kullanılan kesme ve inceltme işaretiyle birlikte otuz dokuz harf vardır. Tatar Türkçesi'nin Türkiye Türkçesi'nden ayrılan başlıca özellikleri şunlardır: 1. Tatar Türkçesi'ndeki o, ö daha dar ve kısadır. Ayrıca kısa, fakat geniş söylenen bir i ünlüsü daha vardır. 2. Türkiye Türkçesi'ndeki o ünlüsü u, ö ise ü olur: tup "top", küz "göz"; u ünlüsü o, ü ise ö olur: koş "kuş", öç "üç". 3. İlk hecedeki e Tatar Türkçesi'nde i olur: sin "sen", kilmek "gelmek". 4. Kelime başındaki g'ler, k; d'ler t'dir: küz "göz"; tuymak "doymak", tugız "dokuz". 5. İki ünlü arasında p'ler b, k(e)'ler g, k(a)'lar ğ olur: yabışmak "yapışmak", igin "ekin", sigiz "sekiz", tuğız "dokuz", çığarmak "çıkarmak". 6. Kelime başındaki bazı y'ler c olur: cil "yel", cidi" yedi, cir "yer". 7. Arapça asıllı kelimelerdeki ayın sesi ğ'ye döner: ğailä "aile" şağıyr "şair". Tatarca'da Orta (Kazan), Batı (Mişer) ve Doğu (Sibir) olmak üzere üç ağız vardır. Çağdaş edebî dil Orta ağzına dayanmaktadır. S. Helfin (Tatar Grameri, 1778), İ. Helfin (Azbuka i grammatika tatarskogo yazıka, 1809), A. Troyanskiy (Kratkaya tatarskaya grammatika, 1814), M. İvanov (Tatarskaya gramatika, 1842), F. W. Radloff (Phonetik der Nödrlichen Türksprachen, 1882), Kayyûm Nâsırî (Lehçe-i Tatar, 1895; Kavâid-i Kitâbet, 1892), Alimcan İbrahimov (Tatar İmlası, Tatar Sarfı, Tatar Nahvı, 1911-1916), Cemaleddin Velidî (Tatar Dili Grameri, 1919; Tatar Tilinin Etimolojik Sözligi I-II, 1927-1928), L. Zalyay (Tatar Tilinin Orfoepik Nigizleri, 1953), L. Celey (Tatar Tilinin Tarih Fonetikası Buinça Materialler, 1954), Ş. Ramazanov (Tatar Tili Buinça Oçerkler, 1954), V. Hakov (Tatar Edebi Tili Tarihi Buinça Oçerkler, 1965), M. Zekiev (Tatar Halkı Tilinin Barlıkka Kilüi, 1977) Tatar dili ve ağızları üzerine çalışan bilim adamlarından bazılarıdır.

1722'de Tatarca'ya tercüme edilerek yayımlanan I. Petro'nun hazırlattığı bildiri ilk Tatarca metin kabul edilmektedir. İlk kitap ise 1785'te Petersburg'da basılan, Rusya İmparatorluğu'ndaki vilâyetlerin nizam ve tertibiyle ilgili kanun külliyatıdır. 1801'de Kazan'da ilk Arap harfli matbaanın açılmasıyla Türkçe-Tatarca kitap neşriyatı çoğalmıştır. XIX. yüzyılın sonunda Kazan'daki Arap harfli matbaaların sayısı on beşe çıkmış ve buralarda 180 kitap basılmıştır. 1905'ten sonra Ufa, Orenburg, Moskova, Petersburg, Astarhan, Troitsk gibi şehirlerde Tatarlar tarafından açılan matbaalarda yüzlerce kitap yayımlanmış ve bütün Türkistan'a dağıtılmıştır. 1801-1917 yılları arasında basılan eserlerin dili Türkiye Türkçesi'ne yakındır. İlk Tatar gramer kitabı Sait Halfin tarafından yayımlanmış

(Moskova 1778), İbrahim Halfin, eski yazma eserlere dayanarak 1822'de Ahvâl-i Cingiz Han ve Aksak Temir adlı bir eser bastırmıştır. 1824'te Ebülgazi Bahadır Han'ın Şecere-i Türkî'sini neşretmiş, eser Rusça, Almanca ve Fransızca'ya tercüme edilmiştir. İdil-Bulgar Devleti zamanında İslâmiyet'in kabulüyle birlikte Arap alfabesini kullanmaya başlayan Tatarlar'ın ilk döneme ait yazılı metinleri yok denecek kadar azdır. İçinde Bulgar ve Kıpçak dil öğeleri bulunan Kul Gali'nin (ö. 1236) Kıssa-ı Yûsuf'u Tatarca'nın en eski dil yâdigârı kabul edilir. Daha sonra Kerderî'nin Nehcü'l-ferâdîs (1342), Nizâmî'nin Ḫüsrev ü Şîrîn adlı eserlerinin manzum tercümeleri, Hârizmî'nin Muḥabbetnâme'si (1353), Hüsâm Kâtib'in Dâstân-ı Cümcüme Sultan (1368), Seyf-i Sarâyî'nin Gülistan Tercümesi, Altın Orda Devleti ve Kazan Hanlığı devirlerinden kalma yedi adet yarlık ve bitik günümüze ulaşmıştır, bunların dili Çağatayca'ya yakındır.

XIX. yüzyılın sonlarında Tatarca üzerinde Osmanlı Türkçesi'nin etkisi artmış ve edebî dil İstanbul Türkçesi'ne yaklaşmıştır. Şehâbeddin Mercânî, Kayyûm Nâsırî, Abdullah Tukay, Fatih Emirhan, Alimcan İbrahimov gibi yazarların öncülüğünde Tatarca neşriyata ağırlık verilse de bu durum 1917 Bolşevik İhtilâli'ne kadar devam etmiş, ihtilâlin ardından yeni Tatar edebî dili meydana getirilmiştir. 1924'te Kazan ve Moskova'da düzenlenen Tatar-Başkırt Öğretmenleri ve aynı yıl Kazan'da düzenlenen Terminoloji kongrelerinde Tatar dilinin geliştirilmesi için başka dillerden kelime alınmasına, Tatarca'nın Arapça ve Rusça kelimelerden temizlenmesine karar verilmiştir. Modern Tatar yazı dilinin en önemli temsilcilerinden Alimcan İbrahimov, Arap alfabesinin değiştirilmesi fikirlerine şiddetle karşı çıkarak İslâm geleneğinin en güçlü vasıtası olan bu alfabenin kullanılmasını Tatar kültürünün sürekliliği ve Tatarca'nın hayatiyeti için bir ön şart kabul ediyordu. 26 Şubat-5 Mart 1926 tarihleri arasında Bakü'de düzenlenen I. Türkoloji Kongresi'nde bu görüş taraftar bulmamış ve Azerbaycan heyetinin sunduğu Latin alfabesi kabul edilmiştir. 3 Temmuz 1927'de Tataristan Halk Komiserliği Sovyeti, Yanalif (yeni elifba) Kanunu'nu kabul etmiş ve Arap alfabesinin yerine Latin alfabesi kullanılmaya başlanmıştır. Alfabe

değişikliğine ve daha sonraki dönemde Ruslaştırmaya karşı çıkan binlerce kişi Komünist Partisi'nden ihraç edilmiş, hapis ve ölüm cezalarına

çarptırılmıştır. 5 Mayıs 1939’da Tataristan Yüksek Sovyeti Başkanlığı yeni bir kanunla Kiril harflerini kabul etmiştir. Aydınlar 1992’de Latin alfabesine geçmek için büyük mücadele vermiş, Tataristan Parlamentosu 15 Eylül 1999’da Latin alfabesi kanununu kabul etmiş ve 2010 yılına kadar Latin harflerine geçilmesi kararlaştırılmıştır. Ancak Tataristan Parlamentosu’nun bu kararı Rusya Anayasa Mahkemesi tarafından Rusya Federasyonu Parlamentosu’nun 2002 yılında çıkardığı alfabe kanununa aykırı olduğu gerekçesiyle iptal edilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Ahmet Bican Ercilasun v.dğr., Karşılaştırmalı Türk Lehçeleri Sözlüğü, Ankara 1991, I, 1087-1096; V. H. Hakov, Tatar Edebi Tili Tarihı, Kazan 1993, s. 209-313; D. B. Ramazanov, “Tatarskie dialektı”, Tatarı, Moskva 1997, s. 26-34; Z. N. Kirillova, Tatar tilin deület tili bularak gamelge koyu (20-30’nçı illar), Kazan 2000, s. 13-48; R. M. Minnullin-K. M. Minnullin, Til Yazmışı Halık Yazmışı, Kazan 2008, s. 189-193; Tatarskii Yazık, Kazan 2010, s. 5-9; Erdal Şahin, “Kazan Tatar Türklerinin Latin Alfabesi Mücadelesi”, Türk Dünyası Tarih Kültür Dergisi, sy. 199, İstanbul 2003, s. 42-45; “Tatarskiy yazık”, Tatarskiy Entsiklopediçeskiy Slovar, Kazan 1999, s. 563; “Tataristan Respublikası”, Tatar Entsiklopediya Süzlege, Kazan 2002, s. 622-623.

İsmail Türkoğlu

Tatar Edebiyatı.

Tatar edebiyatını eski dönem, XX. yüzyıl başı, iki ihtilâl arası (1905-1917), Sovyet dönemi ve yakın dönem gibi devrelere ayırmak mümkündür. Eski dönem hakkında yazılı metinler azdır. Mercânî Müstefâdü’l-ahbâr adlı eserinde Ya‘kūb el-Bulgārî, İdrîs el-Bulgārî, Hoca Ahmed el-Bulgārî, Hızır el-Bulgārî, Alâeddin el-Bulgārî, Ömer el-Bulgārî, Şeyh Muhammed el-Bulgārî, Yûsuf el-Bulgārî, Muhammed el-Kazânî, Süleyman es-Sarâyî, Şems es-Sarâyî gibi âlimlerin Arapça ve Türkçe eserlerinden söz etse de

bunlardan pek azı günümüze ulaşmıştır. Altın Orda Devleti zamanından kalan eserler arasında Kerderî'nin Nehcü'l-ferâdîs, Nizâmî'nin Ḫüsrev ü Şîrîn, Hârizmî'nin Muḥabbetnâme, Hüsâm Kâtib'in Dâstân-ı Cümcüme Sultan ve Seyf-i Sarâyî'nin Gülistan Tercümesi bulunmaktadır. Rusya'da 1710 yılından itibaren Arap harfli matbaaların kurulmaya başlanmasıyla XIX. yüzyılın sonuna kadar Kazan'daki çeşitli matbaalarda basılan ve en çok okunan eserlerden bazıları şunlardır: Heftiyek (Kur'an'ın yedide biri) (1801), Üstüvânî Kitabı (1802), Şerâ'itü'l-îmân, Ahmediyye (1808), İbrahim b. İshak Halfin tarafından yayımlanan Ahvâl-i Çingiz Han ve Aksak Timur (1819), Ebülgazi Bahadır Han'ın Şecere-i Türkî (1825), Risâle-i Ebüssuûd Efendi (1846), Sûfî Allahyâr'ın Sebâtü'l-âcizîn (1846), Risâle-i Kesikbaş (1946), Hakîm Süleyman Ata'nın Hakîm Ata Kitabı (1846, 1858, 1888), Mârifetnâme, Gazzâlî'nin Risâle-i Mühimme, İḥyâʾü ʿulûmi'd-dîn (1847), Câmiʿu't-tevârîḫ (1847), Ḥilyetü'n-nebî (1848), Bûsîrî'nin, Ḳaṣîde-i Bürde (1948), Mevlidi Şerif (1849), Mu'cizetü'n-nebî (1849), Şerh-i Fıkh-ı Ekber (1849), Kırk Hadis (1855), Bakırgan Kitabı (1857, 1893), Burhâneddin b. Nasreddin'in Kısas-ı Rabgūzî (1859), Şeyh Sûfî Allahyâr'ın Murâdü'l-ârifîn (1859), Letâif-i Hoca Nasreddin Efendi, Muhammediyye, Envârü'l-âşıkīn (1861), Altı Parmak Kitabı (1861), Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin Bustânü'l-ʿârifîn (1880), Keykâvus b. İskender'in Kābusnâme Tercümesi (1882). Cedîdcilik olarak da adlandırılan modern edebiyatın doğuşuna kadar bunların bir kısmı medreselerde ders kitabı olarak okutulmuştur. Eski Tatar şiirinin önemli temsilcilerinden Abdürrahim Otuz-İmeni (ö. 1835) Osmanlı, Arap ve Fars eserlerinin etkisiyle aruz vezniyle şiirler yazmıştır. Otuz-İmeni'yi izleyen Ebülmenih Kargalı, Hibetullah Salihov, Şemseddin Zeki, Ali Çokrıy gibi şairler de Allah ve insan sevgisini anlatan şiirler kaleme almışlardır.

XX. yüzyılın başında modern Tatar edebiyatı Mûsâ Akyiğitzâde'nin 1886'da yayımlanan Hüsâmeddin Menla (Molla) adlı romanı ile başlar. Zâhir Bigi Günâh-ı Kebîr, Ölüf yaki Güzıl Kız Hadiçe (roman), Rızâeddin Fahreddin Selime yaki İffet, Esmâ yaki Amel, Ceza (hikâye), Fâtih Kerîmî Salih Babaynın Öylenüvi, Bir Şakirt ile Bir Student, Mirza Kızı Fatma, Hıyal mı Hakiykat me, Kaynana, Sultan Aşkı, Ümid Parahodunda (hikâye), Sadri Maksudi (Arsal) Maişet (roman), Aliasker Kemal Behitsiz İgit, Öç Bedbehit (drama), M. Ayaz İshakî İdilli Öç Hatın Bilen Tormış, İki Yöz Yıldan Soñ İnkıraz, Ul Eli Öylenmegen İdi (hikâye) gibi eserleri modern

Tatar edebiyatının ilk örnekleridir.

İki ihtilâl arası dönemde G. İshakî, Fâtih Emirhan, N. Dumavi, S. Remiev, Abdullah Tukay, Dermend, Ş. Kemal, S. Celal, Alimcan İbrahimov, M. Gafûrî, G. Rahim, K. Tinçurin gibi yazar ve şairler Tatar edebiyatını geliştirmek için çeşitli eserler kaleme almışlardır. Günümüzde de Tatar edebiyatının en meşhur şairi kabul edilen ve genç yaşta ölmesine rağmen hem aruz hem heceyle güzel eserler bırakan Abdullah Tukay (ö. 1913) birçok şairi etkilediği gibi kendisi de Nâmık Kemal, Abdülhak Hâmid, Tevfik Fikret gibi Türk; Puşkin, Lermontov, Kolstov gibi Rus şairlerinden etkilenmiştir. M. Ukmasi, Z. Yarmeki, D. Gobeydi, V. Celal, G. Haris, G. Süngati, S. Gabdelman gibi şairler Tukay mektebine mensuptur. Bu döneme ait yazarların çoğu Sovyet devrinin de önemli temsilcileri olup hayat hikâyeleri oldukça trajiktir. Ali Rahim, Aziz Ubeydullin, Fâtih Kerîmî, Cemâleddin Velidi, Âlimcan Şeref, Fethi Burnaş, Alimcan İbrahimov, İbrahim Bikkulov, Lebib Gıylmî, Ömer Tolımbay, Fâtih Seyfi Kazanlı, Şâmil Osmanov, Hasan Tufan, Âlimcan Nigmeti, Kerim Tinçurin, Kavi Necmi gibi yazarlar Stalin döneminde öldürülmüş ya da uzun yıllar çalışma kamplarında yaşamak zorunda kalmışlardır.

Kazan'daki Rus-Tatar öğretmen okullarında yetişen gençler XIX. yüzyılın sonlarında Rusça tiyatro denemeleri yazmaya başlamıştır. 1903'te Kazan'da medrese öğrencileri Aliasker Kemal'in Behitsiz İgit, 1906'da Ufa gençleri A. İshakî'nin Öç Hatın Birle Tormış piyesini sahneye koymuşlardır. Aynı yıl Kazan'da Nâmık Kemal'den Zavallı Çocuk, Aliasker Kemal'in Tatarca'ya çevirdiği Kızganıç Bala adlı dramı oynanmıştır. Aliasker Kemal'in Birinçi Tiatr, Bülek Öçin, Bankrot vb., A. İshakî'nin Mögallim, Aldım Bīrdim, Tartışu, Zöleyha, Mögallime, G. Kulahmetov Yeş Gomir (Kazan 1908), F. Emirhan'ın Yeşler Tigézsézler (Kazan 1909), İ. Bagdanov'un Pomada Meselesi (Kazan 1968), M. Feyzi'nin Yeşler Aldatmıylar (Kazan 1911), Galiyabanu (Kazan 1916), K. Tinçurin'in Nazlı Kiyaü (Kazan 1915), Ş. Kemal'in Hacı Efendi Öylene (Kazan 1915) ve Fethi Burnaş'ın Tahir-Zöhre (Kazan 1917) gibi komedi ve dramları 1920'li yıllarda pek çok defa sahnelenmiş ve Tatar tiyatrosunun klasikleri arasına girmiştir.

Tataristan'da 1917-1920 arasında Tatarca, Rusça, Çuvaşça, Mari, Udmurt,

Macarca, Almanca olmak üzere 130 gazete-dergi çıkarılmış ve millî yazarlar bu işte aktif görev almaya çağrılmıştır. Totaliter rejim güçlendikçe Tatar halkının millî ve mânevî değerlerini zayıflatmak için çeşitli yollar denenmeye başlanmıştır. Kısa süre içinde iki defa alfabe değiştirilip halk 1000 yıllık kendi medeniyetinden koparılmaya

çalışıldığı gibi çeşitli merkezlerdeki Tatarca yayın organlarının kapatılması yüzünden yazarlar Kazan'da toplanmaya başlamıştır. Çeşitli baskı ve sindirmelere rağmen M. Gafûrî'nin Eşçi (1920), Kara Yözler (1926), Tormış Baskıçları (1927) adlı uzun hikâyeleri, M. Galev'in Bulanık Yıllar ve Muhacirler romanları, K. Tinçurin'in Süngen Yoldızlar melodramı (Kazan 1923), Zenger Şel (Kazan 1926), N. İsenbet'in Mirkey ile Aysılu, İdeğey dramları, Huca Nasretdin komedisi, M. Feyzi'nin Asılyar, Ak Kalfak piyesleri, H. Taktaş'ın Cir Ulları (Kazan 1923) draması, Alimcan İbrahimov'un Kazak Kızı (Kazan 1923) romanıyla bu yıllar Tatar Sovyet edebiyatının altın dönemi olarak adlandırılmıştır. M. Gafûrî'nin 1921'de İdil-Ural bölgesinde meydana gelen açlık faciasını tasvir ettiği Açlık Tırnagında isimli eseri (Ufa 1923), Alimcan İbrahimov'un Ademner adlı uzun hikâyesi (Kazan 1923) ve Tiren Tamırlar romanı (Kazan 1926), F. Amirhan'ın Şafiullah Ağa hikâyesi, A. Feyzi'nin Flütler, H. Taktaş'ın Mehebbet Teübesi (Kazan 1927), Yugalgan Maturluk (Kazan 1928) adlı eserleri de yeni rejimin getirdiği gerginliği, ruhî ve ahlâkî sıkıntıları dile getirir.

1925'te A. Sadi'ye sipariş edilen Tatar Edebiyatı Tarihi (Kazan 1926) çok sıkı bir denetimden sonra neşredilmiştir. 1922-1924 arasında üç ciltlik Tatar Edebiyatı Tarihi'ni yazan A. Ubeydullin ve A. Rahim edebiyata komünizm açısından bakmadıkları için bu çalışmaya kabul edilmemiştir. Şair M. Celil 1939'da Stalin'e Tatar medeniyetinin acıklı durumunu anlatan uzun bir mektup yazmış ve muhtemelen mektubun etkisiyle Kazan'da Dil, Edebiyat, Tarih Enstitüsü (1939), II. Dünya Savaşı'ndan galip gelmenin etkisiyle de Kazan Devlet Üniversitesi'nde Tatar Tarihi, Dili ve Edebiyatı Kürsüsü açılmıştır (1944). 9 Ağustos 1944'te yayımlanan bir kararnâmeyle Tatar tarihini yücelten eserler yasaklanmışsa da bu iki kurum 1990 yılına kadar Tatar dilinin ve kültürünün gelişmesinde etkin bir rol üstlenmiştir.

1920-1940 yılları arasında A. İbrahimov, F. Burnaş, K. Nemci, H. Taktaş,

K. Tinçurin, M. Galeü, Ş. Osmanov, H. Tufan, K. Kutuy, M. Celil, A. Aliş, F. Kerim, N. İsenbet; daha sonraki yıllarda G. Beşirev, A Şamov, İ. Gazi, E. Feyzi, F. Hüsni, M. Emir, E. Yeniki, S. Hekim, N. Arslanov, E. Yerikey, S. Battal, E. İshak, S. Urayskiy, G. Galiev, G. Epselemev, H. Vâhit, A. Rasih gibi yazar ve şairler ön plana çıkmıştır. Bu dönemin nesir ve şiirinde korku hâkim olduğundan millî, dinî ve tarihî konular Tatar edebiyatının ölü temaları arasına girmiştir. Dönemin edebiyat dergileri Yanalif, Biznin Yul (daha sonra Kazan Utları), Ataka ve Sovyet Edebiyatı'nda komünist ideolojiye hizmet etmeyen hiçbir eser basılmamıştır. 1934'te Tataristan Yazarlar Birliği'nin kurulmasıyla otokontrol daha da sıkılaşmıştır. Ravil Feyzullin Gıybret Alırlık Ütken Yul adlı eserinde Yazarlar Birliği'ne üye olmanın üniversitede eğitim almak kadar zor olduğunu, ailesinde imam bulunan ya da zengin olanların ne kadar meşhur olurlarsa olsunlar kesinlikle bu birliğe kabul edilmediğini belirtir. İslâmiyet'i horlama ve onunla mücadele etme, tarihî konuları yazamama, iki defa alfabe değiştirme, sosyalizmi ve onun uygulamalarını övmek zorunda bırakılma edebiyatın tabii gelişimini engellemiştir. Ş. Kemal'in Gabbas Galin, H. Taktaş'ın Kileçekke Hatlar, K. Necmi'nin Yaktı Sukmak, Koyaşlı Yangır, F. Kerim'in Cidinci Miç, Tavışlı Tan, M. Celil'in Hat Taşuci, Cihan, Ş. Mannur'un Gaycan Babay adlı eserlerinin ana kahramanları köylü ve şehirli komünistlerdir. Ş. Osmanov Legion Yulı, G. Beşirov Sıvaş, A. Şamov Gospitalde, Bir Mehebbet Turında, H. Sadriy İl Batırları, Biznin Tan gibi eserlerinde Sovyet ülkesi ve bağımsızlık için mücadeleyi ana tema olarak işlemiştir.

Edebiyattaki durgunluğu ve ruhî kuraklığı 1941-1945 yılları arasında II. Dünya Savaşı değiştirmiştir. Bu dönemde edebiyatın ana konusu halkı savaşa davet, birlik, zafere inanma, faşizme karşı nefret hissi olmuştur. Aynı devirde otuz civarında yazarın (M. Celil, A. Aliş, F. Kerim, G. Kutuy, K. Basırov, M. Gayaz, R. İlyas, H. Möcey, D. Fethi gibi) cepheye gitmesi, çeşitli cephelerde savaşan Tatar gençleri için on altı değişik isimde gazete çıkarılması edebiyata bir canlılık getirmiştir. Gençleri cepheye çekmek için çeşitli eserler yazıldığı gibi geride bıraktıklarını ve zaferle dönen askerleri konu edinen eserler de kaleme alınmıştır. Savaş ve insan konusu G. Beşirov'un Namus (1948), M. Emir'in Saf Künil (1959), G. Apsalamov'un Altın Yoldız (1948), Mengilik Kişi (1960) romanlarında; T. İzzet'in İzge Emanet (1946), R. İşmorat'ın Ülmes Cır (1954) dramlarında askerin

cesaret, fedakârlık ve kahramanlık tasvirleriyle anlatılmıştır. Savaş sonrası dönemde yetişmiş en önemli yazarlardan A. Yeniki'nin Saz Çeçegi (1955), Eytilmegen Vasıyat (1955), Yürek Sırrı (1957), Tugan Tufrak (1959), Reşe (1962), Töngi Tomçılar (1964), Maturlık (1964), Vöcdan (1968), Kuray (1970) gibi hikâyeleri Tataristan'da en çok okunan eserler arasındadır.

1960'lı yıllardan itibaren eserleri öne çıkan R. Tuhfetullin, E. Davidov, A. Gıylejev, Ş. Möderris, G. Ahunov, H. Fettah, H. Kemal, E. Bayan, F. Afzal, E. Kasımov, Ş. Bikçurin, M. Şabaev, Ş. Galiyev, İ. Yuziev, Ş. Husainov, B. Kemalov gibi yazar ve şairler yaşadıkları dönemin toplumsal ve ahlâkî konularını eserlerinde işlemişlerdir. Sovyet rejiminin az da olsa yumuşamaya başlamasıyla birlikte Tatar halkının eski parlak tarihine olan ilgisi de artmaya başlamıştır. N. İsenbet'in başlattığı tarihî roman geleneğini N. Fettah geliştirmiştir. Konularını İdil-Bulgar Devleti'nin tarihinden seçen yazar İtil Suı Aka Torur (1969), Kul Gali (1973), Sızgıra Torgan Uklar (I-II, 1980-1984) adlı eserleri yazmıştır. Bu gelenek 1980'li yıllardan sonra Tatar edebiyatında en çok ilgi çeken konulardan biridir. M. Habibullin'in Kubrat Han (1985), İlçiye Ülim Yuk (1991), Säimbike Hanbike hem İvan Grozniy (1996), Atilla (2002), R. Muhammediyev'in Sırat Küpi-

ri (1992), R. Batulla'nın Söimbike (1992), C. Rahimov'un Batırşa (1992), F. Latifi'nin Hıyanet (2000) romanları Tatar toplumunun geçmişteki parlak günlerini ve millî kahramanlarını idealleştiren eserlerdir. 1970-1980'li yıllarda İ. Nurullin, M. Mehdiyev, T. Minnullin, F. Yarullin, M. Yunıs, M. Habibullin, E. Galiyev, S. Süleymanov, M. Hesenev, R. Haris, R. Feyzullin, Zölfet, R. Ahmetcanov, M. Eglemev, V. Nurullin, R. Batulla, M. Gali, E. Gaffar, Z. Hakim, R. Veliyev, E. Reşitev, L. Şagıyrcan, H. Eyüp, M. Melikova, R. Gataullin gibi yazar ve şairler Tatar edebiyatının en meşhurlarıdır.

1990 yılı sonrasında Tatar yazarları daha özgür bir ortama kavuşmuş, geçmiş dönemlerde yazılması yasak olan millî ve dinî konuları rahatlıkla yazmaya başlamıştır. 1999-2010 yılları arasında yaklaşık 1500 edebî eser neşredilmiştir. İdil, Meydan ve Kazan Utları bu yıllarda yayımlanan en önemli edebiyat dergileridir. T. Galiullin'in Teübe, Elmek, R. Muhammediyev'in Utlı Taba Östinde, Biz Kırıkbirinçi İl Balaları, Sırat Küpiri, G. Gomer'in Möher, M. Galiyev'in Dogalı İllar, R. Feizov'un

Ütken Gomer-Yangan Kümer, E. Galiyev'in Cimirilgen Hıyallar, A. Helim'in Kıybla, Z. Zeynullin'in Uram, At Karakları, Z. Hekim'in Gönah, F. Yahin'in Ahırzaman Peygamberi, G. Tavlin'in Afet, N. Gıymetdinova'nın Küke Tökrigi, R. Kerami'nin Kargışlı Etaplar, L. Badıykşan'ın Mörtet, Ş. Rekıypov'un Bakıy, N. Fettah'ın

Kırık Dürtnin May Ainda, F. Safin'in Biik Taunın Başlarında, F. Ziyatdinov'un İzge Yort, M. Yunıs'ın Songı Sulış, A. Vergazov'un Yörek Cir Sorıy, G. Beşirov'un Gıybret, A. Gıylejiv'in Kamış Barmak, Kömeş Tırnak, G. Ahunov'un Timirhannın Kürgen-Kiçirgenneri, H. Kemalov'un Tülenmegen Küz Yeşi, S. Şeripov'un Mehebbet Hakkında adlı roman ve hikâyeleri son yıllarda yayımlanan eserlerden bazılarıdır.

Tatar edebiyatı hakkında N. İ. Aşmarin, İ. Berezin, V. V. Grigoryev ve N. F. Katanov gibi Türkologlar; C. Velidi, R. Fahreddin, A. İbrahimov, A. Ubeydullin, A. Sadi, A. Rahim, L. Gaynanova, L. Celay, M. Gaynullin, M. Gaynetdinov, H. Minnegulov, M. Osmanov, Ş. Sadretdinov, N. Yüziyev, F. Galimullin, R. Ganiyeva, F. Urmançiev gibi Tatar edebiyat tarihçileri tarafından pek çok eser ve makale yazılmıştır. 1971'de başlanan ve 2001 yılında tamamlanan altı ciltlik Tatar Edebiyatı Tarihi, XIII. yüzyıldan günümüze kadar Tatar edebiyatı hakkında yapılmış değerli bir çalışmadır. Tatar edebiyatının en önemli ödüllerinden biri 1958'den bu yana verilmekte olan Tukay ödülüdür. 2008'de R. Gataullin Susau ve Gazeller isimli şiir kitaplarıyla, 2009'da Z. Hekim Tilsiz Küki isimli piyesiyle, Z. Mansurov Gerehetli Yörek ve Künilde Fidai Yaşese adlı şiir kitaplarıyla bu ödüle lâyık görülmüştür.

BİBLİYOGRAFYA

Cemaleddin Velidî, Tatar Edebiyatının Barışı, Orenburg 1912, s. 35-38; Abdurrahman Sadi, Tatar Edebiyatı Tarihi, Kazan 1926, s. 13-49; Tatar Megrifetçilik Edebiyatı (haz. Muhammet Gaynullin), Kazan 1979; İbrahim Nurullin, XX. Yöz. Başı Tatar Edebiyatı, Kazan 1982, s. 14-52; Tatar Edebiyatı Tarihi, Kazan 1984-2006, I-VI, tür.yer.; Sovet Tatarstanı

Yazuçıları, Kazan 1986, s. 24-88; Fatma Özkan, Abdullah Tukay'ın Şiirleri, Ankara 1994, s. 19-37; Ahmet Temir, "Kuzey Türkleri Edebiyatı (Tatar-Başkırt)", TDEK2, IV, 229-258; Başlangıcından Günümüze Kadar Türkiye Dışındaki Türk Edebiyatları Antolojisi: Tatar Edebiyatı, Ankara 2001, XIX, 15-180; Fuat Galimullin, Tabigıylikke Hilaflık, Kazan 2004, s. 47-133; a.mlf., Ezlenü Vakıtı, Kazan 2005, s. 7-32; Rafael Mostafin, Silueti: Literaturnıe portretı pisateley Tatarstana, Kazan 2006, s. 54-292; a.mlf., Repressiyelengen Tatar edipleri, Kazan 2009, s. 156-173; Daniya Zahidullina, XX. Gasır Başı Tatar Hikayeleri, Kazan 2007, "Önsöz", s. 3-30; T. Galiullin-R. Yarullina, "Tatar Türkleri Edebiyatı", Türk Dünyası Edebiyat Tarihi, Ankara 2007, IX, 676-736; Tatar Dramaturgları (haz. F. Ganieva v.dğr.), Kazan 2007, s. 5-261; Tatar Edebiyatı Tarihı (XX. Gasır) (haz. İ. Nasipov), Sterlitamak 2008, s. 8-34; Edipleribiz: Bibliografik Bilişmelik (haz. R. Dautov-R. Rahmani), Kazan 2009, I-II; "Tatarstan Respublikası", Tatar Entsiklopediya Süzlege, Kazan 2002, s. 613-627.

İsmail Türkoğlu

Çağataylar

(bk. ÇAĞATAY EDEBİYATI)

Çuvaşlar

(bk. ÇUVAŞLAR)

Karakalpaklar.

Dil. Karakalpak Türkçesi, çoğu Özbekistan'a bağlı Özerk Karakalpakistan Cumhuriyeti'nde yaşayan 1 milyonu aşkın kişi tarafından konuşulmakta ve Kıpçak Türkçesi özellikleri taşımaktadır. Bu yönüyle Kazak ve Nogay Türkçesi'ne çok yakındır. Daha önce Arap alfabesiyle yazan Karakalpaklar 1928'de Latin alfabesine geçmişlerse de 1932'den bu yana Kiril alfabesini kullanmaktadır. Bu alfabede on ünlü, yirmi altı ünsüz, üç yarı diftong (yu, ya, yo) olmak üzere otuz dokuz harf bulunmaktadır. 1996'da yeniden kabul

edilen Latin alfabesi henüz yaygınlaşmamıştır. Karakalpak Türkçesi'ndeki ses değişiklikleri arasında ç → ş, g → v, ş → s, y → j en önde gelenleridir: çık- → şık-, çarıg → şarık, tag → tav, sag → sav, taş → tas, yol → jol, yılkı → jılkı. Eski Türkçe'de mevcut k-ve t- ünsüzleri Karakalpak Türkçesi'nde korunmuştur: kel-, toy-. Arapça ve Farsça'dan giren f sesleri p'ye döner: fil → pil; damak ñ'si korunur. Ek ünsüzlerinde ötümlü-ötümsüz benzeşmeleri görülür. Meselâ -nIñ ekinin -dIñ, -tIñ; yükleme hali eki -nI'nın -dI, -tI biçimleri de vardır. Araç durumu menen, benen, penen; soru mA, bA, pA biçimleriyle karşılanır. Belirsiz geçmiş zaman için -Gan, -KAn; -Ip; gelecek zaman için -mAKşI, -jAK; şimdiki zaman için -A, -y ekleri kullanılır. Yeterlik al-ile yapılır. Bu özellikler Kıpçak, Karluk ve Altay lehçelerinde de görülür. Karakalpak Tiliniñ Tüsindirme Sözligi'nde (I-IV, Nökis 1982) toplanan Karakalpak Türkçesi'nin söz varlığında Türkçe, Arapça, Farsça, Moğolca, Rusça ve az sayıda Çince kelimeler vardır.

Edebiyat. Karakalpaklar, kendilerine özgü bir yazılı edebiyatın teşekkülünden önce diğer Türkistan Türkleri gibi ortak yazı dili olan Çağatayca ve Hârizmce'de eser vermişlerdir. Karakalpak edebiyatını iki döneme ayırmak mümkündür. a) 1917 Ekim Devrimi'nden Önce. 1917 Devrimi'ne kadarki Karakalpak edebiyatının daha çok sözlü edebiyat çerçevesinde kaldığı söylenebilir. Sözlü edebiyat çok zengindir. Yayımlanmış otuzu aşkın destan, çok sayıda atasözü, deyimler, halk koşukları günümüze kadar gelmiştir. Folklordaki tarihî gerçeklik edebiyat tarihini tamamlamakta ve birkaç dönem halinde şekillenmektedir. 1. En eski dönem. Daha çok büyü olaylarından söz edilen bu dönemin önemli eseri Şeryar (Şehriyâr) destanıdır. 2. Peçenek-Kıpçak dönemi. XI-XII. yüzyılları içine alan bu dönemde ortaya çıkan eserlerden Koblan destanında görüldüğü gibi ağırlıklı olarak dinî inanışlar işlenir ve halk kahramanlarının yiğitliği anlatılır. 3. Altın Orda dönemi. XIII-XIV. yüzyılları kapsayan bu dönem de pek çok destan ve büyü olayları üzerine kurulmuştur. Edige ve Er Şora destanlarının bu dönemde yazıldığı belirtilmektedir. 4. Konrat-Baysın dönemi. XV-XVIII. yüzyılları içine alan bu dönemde hayatın sıkıntıları ve çeşitli meseleler dile getirilmektedir. Bu devirden kalan Alpamıs, Mespatşa destanlarında urukları birleştirmek için gösterilen gayretler anlatılmaktadır. 5. Buhara-Bulunğır dönemi. Bu dönemdeki eserlerin ortak özelliği halkı dış düşmanlardan koruma görevidir. Er Ziyvar destanı bu döneme aittir. 6. Hârizm dönemi. Karakalpaklar'ın ilk atalarının ortaya çıktığı Hârizm

bölgesinde Karakalpak ozan ve bahşılarının sanatlarını geliştirdiği devirdir. Göruğlı (Köroğlu), Garip Âşık, Sayathan Hemra gibi pek çok âşıklık destanı bu dönemle ilgilidir. Massagetler devrinden gelen Karakalpaklar'la menşe bakımından ilgi kurulan ve en eski devri içine alan eser Karakalpaklar arasında kadınlara büyük önem verdiğini ortaya koyan Kırkkız destanıdır.

Nogaylı döneminin şairleri arasında Soppaslı Sıpıra Jırav (günümüze bazı "tolgav"ları ile anlattığı Edige destanı kalmıştır), Asan Kayğı (tolgavlarında halkın sıkıntılarını ve Altın Orda'nın siyasî durumunu anlatır), Jiyrenşe Şeşen (daha çok hazırcevaplılık ve karşısındakini sözle susturma şeklindedir), Dospambet Jırav (XV. yüzyılın sonu ile XVI. yüzyıl başlarında yaşayan bir kumandan) gibi isimler bulunmaktadır. XVI. yüzyıl Karakalpaklar'ın Nogaylı adlandırmasını bırakıp Karakalpak adını kullandıkları devir olup XVI-XVII. yüzyılları da içine almaktadır. Dönemin şairleri geleneksel "tolgav" ve "terme"ler söylemiş, bunları kopuz eşliğinde terennüm etmiştir. Yayık boyundaki Karakalpaklar arasında Dospambet, Kaztuvğan, Yeniderya boyunda Müyten Jıravlar bu devir edebiyatını temsil eden şairler olarak gösterilebilir. XVII-XVIII. yüzyıllarda karışıklıkların, sınıflar arasında adaletsizlik ve eşitsizliklerin artması Karakalpak edebiyatının bu devirde yeni bir döneme girmesine zemin hazırlamıştır. Karakalpak halkı, kendi özgürlük ve bağımsızlığını korumak için adaletsiz yöneticilerle büyük bir mücadeleye girişmiştir. Firdevsî, Nizâmî, Ali Şîr Nevâî, Mahtumkulu gibi şairlerin eserlerinin

Karakalpaklar arasında yayılması edebiyatlarının gelişmesinde önemli rol oynamıştır. XIX. yüzyıl Karakalpak edebiyatı ve kültürünün büyük gelişme gösterdiği bir devirdir. Hârizm'e gelen Karakalpaklar yerleşik hayata geçip kendi etnik-millî kültürlerini geliştirmişlerdir. Bu gelişim öncelikle siyasal ve ekonomik hayatın gelişmesiyle olayları şiirlerine yansıtan Künhoja, Ejiniyaz, Berdak, Öteş, Sarıbay, Gülmurat'ta görülür. Bunların şiirlerinde toplumsal eşitsizlik, bağımsızlık ideali, mazlumlara karşı insanî duygu ve düşünceler terennüm edilir. Türkistan coğrafyasında bu devrin en önemli hadisesi Türk halklarının Rusya'ya ilhak edilmesidir. 1873'ten itibaren Hârizm bölgesinde yaşayan Türk toplulukları, bu bağlamda Karakalpaklar Rusya'nın hâkimiyetine girmiş, buralarda yaşayan halkların edebiyatı da Türkistan'da yayılmaya başlamıştır. Edebî eserlerin bir kısmı Kazan'da

basılırken 1874'ten itibaren Hîve'de basılmıştır. 1884'te Taşkent'te, 1890'da Semerkant'ta kurulan matbaaların Karakalpak edebiyatının gelişmesine katkısı olmuştur. 1905-1907 yılları arasında Çarlık Rusyası'na karşı ayaklanma hareketleri ve Bolşevik akımının gelişmesi edebiyatı da etkilemiştir. Bu dönemdeki şairlerin ana teması sosyal adaletsizliktir. Bunun yanında insanlık, iyi ahlâk, çalışkanlık, halkın sıkıntılarını paylaşma, sevgi, nasihat gibi temalar işlenmiştir. Şairler hem yaşanılanları terennüm etmekte hem de söz konusu olaylara dayalı fikir ve ideallerini genelleştirmektedir. Bu durum özellikle Omar ve Ayapbergen'in mısralarında görülür. Bu dönemde daha çok lirik ve epik türler, hiciv ve mizah, atışmalar yanında fabl türü de bazı şiirlerde yerini almıştır. Dönemin önde gelen şairleri arasında Omar Süyirbek Ulı, Kulmurat, Sıdık Tokpan Ulı, Annakul, Begjan, Ebdikadir Bekimbet Ulı, Hudaybergen Jebegen Ulı, Kazakbay Hojaniyaz Ulı ve Jañabay gibi isimler bulunmaktadır.

b) 1917 Ekim Devrimi'nden Sonra. 1917 Devrimi, Karakalpaklar'da da dil ve edebiyat açısından yeni bir dönemin başlangıcı olmuştur. Ruslar'ın Türk topluluklarının konuştuğu yerel dilleri yazılı dil haline getirme çabası yeni yazı dillerinin ortaya çıkması, "etnisite"ye dayalı bir millî edebiyatın meydana gelmesi sonucunu doğurmuştur. Karakalpaklar da bu çerçevede konuşma dillerini yazı dili haline getirerek bununla edebî eserler ortaya koymuştur. Devrimin şekillendirdiği bu devir edebiyatı için Karakalpak Sovyet edebiyatı tabiri yaygın biçimde kullanılmaktadır. Bu dönem Karakalpak halkının hayatındaki en önemli tarihî olgulardan biri sayıldığından Karakalpak ekonomisi ve kültürü için yeni ve farklı bir başlangıç oluşturur. Karakalpaklar, Sovyet Komünist Partisi siyasetinin gereği olarak yazdıklarını basma imkânına da sahip olmuş, kendi edebiyat ve sanatlarını geliştirme çabası içine girmiştir. Karakalpak Sovyet edebiyatını temsil edenlerin eserlerinde Rus Sovyet edebiyatının klasiklerinden M. Gorki, V. Mayakovski gibi yazarların etkisi açıkça görülür. Bunun sonucunda siyasal lirik şiirlerle sosyal manzumeler gelişip çoğalmış, drama ve tiyatro sanatı teşekkül etmiştir. Karakalpak Sovyet şiiri XX. yüzyılın başlarında ortaya çıkmıştır. Devrimi ve yeni hayat tarzını terennüm eden Karakalpak şairleri Ayapbergen Muvsayev, Seyfulğabit Mejitov, Kasım Evezov, Karabay Ermanov, Hojamet Ahmetov, Aytbay Metyakubov, Jolmurza Aymurzayev, Asan Begimov'dur. Yeni Karakalpak Sovyet şiiri devrimden önceki Karakalpak şiirinden sosyalist içeriği ve fikrî

teması ile ayrılır. Bu dönem şiirinin temaları devrimin zaferi, Sovyet Komünist Partisi'nin siyaseti, zenginlere karşı sınıf mücadelesi, kadın eşitliği, kolhoz hayatı gibi propaganda amaçlı konulardır.

1920'li yılların ortalarında ve 1930'lu yılların başlarında Karakalpak edebiyatında genç Karakalpak drama sanatçıları yetişmiştir. Karakalpak halkının hayatından ilham alan bu sanatçılar ve eserlerinden bazıları şunlardır: Kasım Evezov, Tilek Jolında; Seyfilğabit Mejitov, Ernazar Alaköz, Soñğı Selteñ, Bağdagül; Ebdiraman Ötepov, Teñin Tapkan Kız, Boyavşı Vekil, 900 Gramm. Gelişmenin temelinde 1920'li yılların ortalarında kurulan millî tiyatronun etkisi bulunmaktadır. Bu yıllarda heveslilerden oluşan Tañ Nurı tiyatro topluluğu ilk Karakalpak tiyatrosunun ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Bu döneme gelinceye kadar Karakalpak edebiyatında sözlü halk edebiyatı dışında, hikâye ve roman gibi modern anlamda mensur eserler bulunmuyordu. Yeni dönemde Karakalpak nesrinin ilk ürünleri verilmiş, genç yazarlar sosyal ve siyasal hayatın bazı tablolarını küçük hikâye ve eserlerinde, fıkralarında tasvir etmeye çalışmıştır. Ancak bu, gerçek anlamda nesir değildi. Yazarlık tecrübesinin yokluğu, tipleştirme ve sonuçlandırmanın zayıflığı, konu darlığı nesrin gelişmesine imkân vermemiştir. Karakalpak Sovyet edebiyatı gelişmesinin ikinci basamağı sayılan 1930'lu yıllarda biraz daha güçlenmiş, Mırzağaliy Deribayev, Deli Nazbergenov, Nejim Devkarayev, Emet Şamuratov, Bayniyaz Kayıpnazarov gibi yetenekli yazarlar ortaya çıkmıştır. Bu dönemde edebiyat şiir, nesir ve drama türlerinde yeni eserlerle zenginleşmiştir. Söz konusu eserlerdeki temalar vatan, parti, Sovyet ordusu, Lenin, kadın-erkek eşitliği, kolhoz hayatı, kültür ve bilimi teşvik gibi konulardır. Genç şairler ilk zamanlarda görülen küçük şiirler yerine daha uzun şiirler yazmaya başlar. Sovyet yönetimi yıllarında halk şiirinde de büyük gelişme görülür. Sadık Nurımbetov, Abbaz Dabılov gibi halk şairleri bu türün en güzel örneklerini vermiş, yeni dönemi ve bu dönemin lideri Lenin'i öven şiirler yazmıştır. Abbaz'ın "Mavzoleyde", "Körip keldim", "Namert Jigit Nege Derkar" gibi şiirleri, "Bahadır" adlı destanı; Sadık Nurımbetov'un "Biziñ Vatan", "Kızıl Moskva", "Perzentim" adlı şiirleri halk tarafından çok beğenilmiştir.

II. Dünya Savaşı yıllarında Karakalpak yazarları ateşli yazılarla halkı düşmanla savaşmaya çağırmış, savaştan sonraki yıllarda Karakalpak

edebiyatı yeni bir atılım içine girmiştir. Bunda Rus Sovyet yönetiminin aldığı siyasî kararların rolü büyüktür. Bu kararların ardından Karakalpak yazarlarının eserlerinde devrin Sovyet temasına doğru bir dönüş kuvvetle kendini hissettirir. Sosyalizmin kuruluşunu, kolhozlu köyün “bahtlı” hayatını, kolhozcuların çalışkanlığını anlatan eserler arasında Jolmurza Aymurzayev’in Aydın Jol (1955), Emet Şamuratov’un “Bahıtlı zaman” ve

“Akşolpan-Palman” manzumeleri; Sovyetler Birliği’nin kahramanı Zoya Kosmedemyanskaya hakkında Beknazarov’un yazdığı “Tanya”, Kayıpnazarov’un “Palvanbek” manzumeleri bu temaların önde gelen örneklerindendir. Bu yıllarda Karakalpak edebiyatına Ibrayım Yusupov, Tilevbergen Jumamuratov, Hojabek Seytov, Tölep Kayıpbergenov, Öserbay Hojaniyazov, Hojamurat Turımbetov, Joldasbay Dilmuratov, Babaş İsmailov, Meten Seyitniyazov, Keramatdin Sultanov, Aytbay Bekimbetov, Devlen Aytmuratov gibi genç, yetenekli yazar ve şairler de katılır. Savaştan sonraki dönemde Karakalpak nesri de gelişme gösterir. Pek çok hikâye ve denemenin yanında ilk defa hacimli nesir örnekleri olan romanların yazıldığı görülür. Kısa zamanda ortaya çıkan romanlar arasında Asan Begimov’un Balıkşınıñ Kızı (Nökis 1958), Jolmurza Aymurzayev’in Emivderya Boyında (Nökis 1958), Tölepbergen Kayıpbergenov’un Karakalpak Kızı (Nökis 1960), Orazbay Ebdirahmanov’un Bosağa (Nökis 1989) sayılabilir. Bunlardan Begimov, Aymurzayev ve Şavdırbay Seytov’un romanları Rusça’ya tercüme edilirken Bekimbetov ile Kayıpbergenov’un romanları Özbek Türkçesi’ne aktarılmıştır. Bu gelişmeler sonucunda Karakalpak nesrinin ön plana çıktığı görülür. Aynı dönemde edebî tenkit ve edebiyat araştırmaları alanında da gelişmeler olmuş, Nejim Devkarayev, M. Nurmuhammedov, Kalli Ayımbetov, Kabıl Maksetov, S. Ahmetov gibi bilim adamları yetişmiştir. Günümüz yazar ve şairleri arasında Ibrayım Yusupov, Tölepbergen Kayıpbergenov, Şavdırbay Seytov, Gülistan Şamuratova, Sarıgül Bahadırova, Gülistan Matyakubova, Saylavbay Jumağulov, Orazbay Ebdirahmanov, Nebiyra Töteşova, Sağınbay İbragimov, Keñesbay Reymov, Bahtiyar Genjemuratov, Patiyma Mırzabayeva zikredilebilir.

BİBLİYOGRAFYA

N. Japakov, Edebiyatımız Hakkında Oylar (İlmiy Makalalar Toplamı), Nökis 1974; İ. T. Sağitov, Karakalpak Edebiyatınıñ Ösiv Jolları -Edebiy-Kritikalık Makalalar-, Nökis 1979; A. Zeki Velidî Togan, Bugünkü Türkili Türkistan ve Yakın Tarihi, İstanbul 1981, s. 156-201; Karakalpak Edebiyatı Tarihi (haz. N. Japakov v.dğr.), Nökis 1983; S. Ahmetov-S. Esenov, Karakalpakstan Respublikasınıñ Jazıvşıları, Nökis 1995; S. Ahmetov-K. Mambetov, Karakalpak Edebiyatı, Nökis 1996, s. 3-11, 196-199, 211-224, 242-247; Karakalpak Edebiyatı (haz. H. Seytov v.dğr.), Nökis 1998; Ceyhun Vedat Uygur, Karakalpak Türkleri Edebiyatı (Gramer-Yazılı Edebiyat-Destanlar), Denizli 1999; a.mlf., Karakalpak Türkçesi Grameri (Fonetik, Morfoloji, Sentaks), Denizli 2001; a.mlf., "Karakalpak Türkçesi", Türk Lehçeleri Grameri (ed. Ahmet B. Ercilasun), Ankara 2007, s. 545-622; Başlangıcından Günümüze Kadar Türkiye Dışındaki Türk Edebiyatları Antolojisi: Karakalpak Edebiyatı, Ankara 2003, XXIII, 163, 167, 171, 177, 181, 185, 189, 190, 195; Karşılaştırmalı Türk Lehçeleri Grameri I -Fiil-Basit Çekim, Ankara 2006; Karakalpak Destanları: Kırk Kız Destanı (haz. Ceyhun Vedat Uygur), Ankara 2007.

Ceyhun Vedat Uygur

Kazaklar

(bk. KAZAKİSTAN; KAZAKLAR)

Kıpçaklar

(bk. KIPÇAKLAR)

Kırgızlar.

Kırgızca, Altayca ile birlikte Türk dilleri ailesi Kıpçak grubunun taşrası olarak nitelenen Doğu alt grubunu oluşturur. Kırgızistan Cumhuriyeti, Özbekistan Cumhuriyeti'nin kısmen Namangan, Andican ve Fergana

bölgeleri, Tacikistan Cumhuriyeti'nin bazı dağlık yerleriyle Kazakistan Cumhuriyeti'nin Kırgızistan'a komşu bölgeleri, Çin Halk Cumhuriyeti'nin Sincan-Uygur Özerk Bölgesi, Moğolistan Halk Cumhuriyeti'nin batı bölgeleriyle Kuzeydoğu Afganistan ve Pakistan'da konuşulmaktadır. Kırgızca'nın bir tasnife göre kuzey ve güney olmak üzere iki, bir diğerine göre kuzey, güneybatı ve güneydoğu olmak üzere üç ağzı vardır. Kırgız edebî/yazı dili kuzey ağzına dayanır. Kırgızca'nın fonolojik özellikleri şunlardır: Çağdaş Kırgız edebî dili öz fonolojik sisteminde sekizi kısa (a, e, ı, i, o, ö, u, ü), altısı uzun (ā, ē, ō, ö, ū, ǖ) olmak üzere on dört ünlü ve on sekiz ünsüz (b, c, ç, d, g, x, k, l, m, n, ŋ, p, r, s, ş, t, y, z) bulunur; f, j, şç, ts ve v fonemlerine özellikle Rusça ve alıntı kelimelerde rastlanır. Uzunluk ikincildir: Eski Türkçe ağız > Kırgızca oz. Kırgızca'da vurgu çoğunlukla son hece üzerinde bulunur. Kelime ve kelime şekilleri ses uyumuna tâbidir. Dudak ünlü uyumu yalnız dar ünlü sesleri (ı, i, u, ü) değil düz geniş ünlü sesleri de (a, e) etkiler: cüröktördögü "yüreklerdeki." Eski Türkçe'deki d ünsüzü Kırgızca'da y'ye (tod- > toy- "doy-"), kelime başı y ünsüzü c'ye (yol > col) dönüşmüştür. Ayrıca hem Türkçe hem alıntı kelimelerde uzun ünlüler bulunmaktadır. İşenaalı Arabeyev, Kazakça'yı Kırgızca'dan ayırt etmek için yazı dilinde uzun ünlüleri ilk defa kullandığını belirtmektedir (Kırgız Alfabesi, 1924). Bu tarihe kadar yazılan eserlerde uzun ünlüler gösterilmemiştir (Diykanov, V/2 [2005], s. 328-329). Kırgızca'nın morfolojisi Türk dili için tipiktir. İşaret zamirlerinin, sonu -l ile biten ve bitmeyeni olmak üzere iki şekli vardır: bul/bu "bu", oşol/oşo "bu, şu", uşul/uşu "o". Olumsuz fiil -ba- (-be-, -bo-, -bö-; -pa-, -pe-, -po-, -pö-) ekiyle kurulur (albaymın "almam, almayacağım"); fakat bazan cok "yok" ve emes "değil" kelimeleriyle analitik yolla da yapılabilmektedir: Eç kimdi körgön cokmun "Kimseyi görmedim"; körgön emestey bolup "görmezlikten gelip." Söz diziminde analitik fiil yapıları gelişmiştir: okup catamın-okup cüröm-okup oturamın-okup turamın "okuyorum." Öbekleri birbirine bağlamada bağlaçların kullanılması tipik değildir, bunun yerine birleşik anlatımları kurmada daha çok morfolojik yöntem uygulanır: Kış kelip suu toŋdu "Kış gelince su dondu." Söz varlığının önemli bir kısmını yansımaların oluşturduğu Kırgızca, uzak akrabası Moğol ve Mançu dillerinden başka diğer Türk lehçelerinden ve akrabası olmayan dillerden etkilenmiş ve kelimeler almıştır. Kırgızca'ya XVI. yüzyıldan önce Moğol dillerinden, Tian Şan döneminde ziraat, bağ bahçe kültürü, ticaret, inşaatçılık gibi alanlarla ilgili Farsça'dan, Kırgızlar'ın Orta Asya'ya gelip din

değiştirmeleriyle birlikte dinî-kültürel alanla ilgili Arapça'dan Orta Asya halkları dilleri aracılığıyla pek çok kelime girmiştir. Kırgızlar'ın Ruslar'la teması ve Kırgızistan'ın Sovyet Sosyalist Cumhuriyetleri Birliği'ne bağlanmasıyla dilde Rusça'nın etkisi başlamış, zamanla bilim, teknoloji, yönetim, siyaset, kültür vb. alanlarla ilgili terimler Rusça'dan veya Rusça vasıtasıyla diğer dillerden alınmıştır.

Rusya arşivlerinde bulunan, millî yazının oluşmasından önce XVII. yüzyılın ikinci yarısı ile XIX. yüzyılın ilk yarısı arasında Kırgızlar'ın önde gelenleri tarafından Rus yöneticilerine gönderilen mektuplar ilk yazı dili örnekleri sayılabilir. İlk Kırgız alfabesi 1924'te E. Arabayev tarafından Arap yazısı esas alınarak hazırlanmış ve 1928'e kadar kullanılmıştır. 1928-1940 arası Latin, 1940'tan sonra Kiril alfabesiyle yazılmaktadır. Kırgızlar'ın yazılı edebiyatına kaynaklık eden çok zengin bir sözlü edebiyat geleneği vardır. Manas, Kurmanbek, Caŋıl Mırza, Kedeykan gibi destanlar, ayrıca hikâye ve masallar, efsaneler, ninniler, tekerlemeler, bilmeceler, atasözleri ve deyimler, dinî ve lirik şiirler (türküler) bu geleneğin ürünleridir. Sözlü geleneğin en eski katmanını hikâyeler oluşturur. Mensur eserlerin önemli bir türü muhteva bakımından zengin masallardır. Bunun yanında geleneksel bir tür olmayan fıkralar da mevcuttur. Manzum sözlü eserler arasında önemli bir yer tutan destanlar diğer türlere oranla daha çok gelişmiştir. Kahramanlık destanlarının en tanınmışı Manas, Semetey ve Seytek bölümlerinden oluşan 500.000 dizelik Manas üçlüsüdür. Bir

diğer manzum tür türkülerdir. Anonim olan şiirlerin yanında âşıklık geleneğinin ürünü bireysel eserler de mevcuttur. XVIII-XIX. yüzyıllarda hızla gelişen bu türün temsilcileri arasında B. Kumar Uulu, S. Toktobolot Uulu, Toktogul Satılganov, K. Akıyev, B. Alıkulov, Moldo Niyaz, Togolok Moldo, Moldo Kılıç gibi isimler sayılabilir. Alkış ve kargışlar, atasözleri ve deyimler, bilmeceler, tekerlemeler de sözlü edebiyat ürünleri arasında yer alır. Ancak halk tiyatrosunun sözlü gelenekte yer almadığı görülmektedir. Buna karşılık sözlü çocuk edebiyatı başlı başına bir zenginliktir. Kırgız sözlü edebiyatı ürünlerinin derlenip yayımlanma faaliyetlerini XIX. yüzyılın ikinci yarısından sonra W. Radloff ve C. Valihanov gibi bilim adamları başlatmıştır.

Kırgız yazılı edebiyatı, 1924'te millî alfabenin kabul edilip Erkin Too

gazetesinin yayın hayatına girmesiyle ilk eserlerini vermeye başlar. İlk edebiyat ürünleri gazetelerde çıkar. Bu yıllarda Kırgız edebiyatının öncüleri sayılan S. Karaçev, K. Tınıstanov, A. Tokombayev, M. Tokobayev, M. Elebayev, C. Cangırçiyev gibi yazarlar yetişmiştir. 1930 ve 1940'lı yıllarda hemen hemen edebî türlerin hepsinde eserler kaleme alınmıştır. Bu dönemde daha önce Kırgız şiirinde görülmeyen manzumeler için ilk örnekler K. Tınıstanov'un Caŋıl Mırza (1922-1924), Temirkul Ümötaliyev'in Aysuluu (Frunze 1941), A. Tokombayev'in Taŋ Aldında (Frunze 1947) adlı eserleriyle ilk örnekler verilmiştir. Yine bu yıllarda hikâye, uzun hikâye, roman ve piyes türünde eserler yayımlanmıştır: K. Bayalinov'un Acar (Frunze 1928, hikâye), M. Elebayev'in Uzak Col (Frunze-Sermerkant 1936, uzun hikâye), K. Cantöşev'in Kanıbek (I-III, Frunze 1939-1948, roman) ve Karaçaç'ı (1928, piyes) gibi. Ancak bu yayınlar çoğunlukla 1917 İhtilâli'ni, Lenin ve sosyalist düzenle ilgili konuları işleyen siyasal propaganda eserleri niteliğindedir. Mensur eserlerle tiyatro türünde yazılmış eserlerde daha çok sosyal konular ele alınmıştır. Kadın-erkek eşitliği, zenginlerin zulmü gibi sorunlara özellikle ağırlık verildiği görülmektedir. II. Dünya Savaşı yıllarında propagandacı üslûba kahramanlık, vatanperverlik gibi temalar eklenir. Şiirde mektup tarzında eserler doğar. Nesirde belgesel ve otobiyografik denemeler yazılır. Bu dönemde edebiyatın gelişmesinde klasik Rus ve Sovyet edebiyatı yanında diğer Türkler'le dünya edebiyatının büyük etkisi olmuştur. Bu devirde C. Aşubayev, M. Elebayev, C. Turusbekov, K. Esenkocayev gibi güçlü şair ve yazarlar savaşta ölseler de Kırgız edebiyatı gelişmesini sürdürmüştür.

1950'li yıllar edebiyatın özüne dönüş yıllarıdır. Kırgız edebiyatını dünyaya tanıtan Cengiz Aytmatov ilk eserlerini bu yıllarda vermiştir. Eserlerde işlenen siyasal propaganda temaları yerini barış, dostluk, insan hayatı ve psikolojisine bırakmaya başlar. Savaş sonrasında cephede ve cephe gerisindeki hayatı anlatan başarılı eserler arasında C. Aytmatov'un Betme-Bet (1957), U. Abdukaimov'un Maydan'ı (I-II, Frunze 1961-1966) sayılabilir. 1960'tan itibaren C. Aytmatov (Birinçi Mugalim, Frunze 1962), T. Kasımbekov (Adam Bolgum Kelet, Frunze 1960), Z. Sooronbayeva (Astra Gülü, Frunze 1973), K. Kaimov (Atay, Frunze 1961), A. Saspayev (Iyık Sezim, Frunze 1985), Ö. Danikeyev, K. Cusupov gibi yazarlar Kırgız nesrine verimli bir dönem yaşatır. Ayrıca roman türünde gelişmeler görülür. C. Sadıkov (Ubada, Frunze 1958), R. Rıskulov (Caz, Frunze 1959), O.

Sultanov (Too Kündörü, Frunze 1961), T. Kocomberdiyev (Kızıl Alma, Frunze 1965), M. Abılkasımova (Çolpon, Frunze 1962) gibi şairler başarılı eserler kaleme alır. Yine 1960'lı yıllardan itibaren Kırgız mizahı gelişmeye başlar; tiyatro alanında eserler verilir. 1960-1990'lı yıllarda yabancı dillere yapılan çevirilerle Kırgız edebiyatı dünyaya açılmıştır. Roman türü açısından verimli olan 1970-1980'li yıllarda C. Aytmatov'un Kılım Karıtar Bir Kün (1980), T. Kasımbekov'un Sıngan Kılıç (Frunze 1966) gibi eserleri yayımlanmıştır. 1990'lı yılların ikinci yarısından itibaren bir duraklama gözlense de Kırgız şair ve yazarlarının özgür arayış yoluna girdikleri söylenebilir. Genç şair ve yazarlar arasında üslûp bakımından yenileşmeler görülmektedir. Günümüz Kırgız edebiyatı hayatın yeni, beklenmedik gerçeklerini benimseme sürecini yaşamaktadır. Kırgız edebiyatının en güçlü yazarlarından Cengiz Aytmatov'un yanı sıra tarihî romanlarıyla ünlü T. Kasımbekov, eserlerinde hayatın gerçeklerini kendine özgü yöntemlerle anlatan K. Cusubaliyev okuyuculara yeni romanlar sunmaktadır. S. Eraliyev ve R. Rıskulov gibi şairler de Kırgız şiirini şekil ve muhteva bakımından zenginleştiren isimlerdir.

BİBLİYOGRAFYA

B. Ö. Oruzbayeva, Kırgız Tilindegi Söz Casooçu Affikster, Frunze 1958; a.mlf., Kırgızkiy Yazık, Bişkek 1994; a.mlf., "Kirgizskiy Yazık", Yazıki Mira: Tyurkskiye Yazıki, Bişkek 1997, s. 286-298; a.mlf., "Kırgız Tili", Kırgız Sovettik Sotsialisttik Respublikası: Entsiklopediya, Frunze 1983, s. 353-356; K. H. Menges, "Die aralo-kaspische Gruppe", Ph.TF, I, 434-488; S. Kudaybergenov, Kırgız Tilindegi Mamile Kategoriyası, Frunze 1959; a.mlf., Kırgız Tilindegi At Atooçtor, Frunze 1960; a.mlf., Kırgız Tilindegi Taandık Kategoriyası, Frunze 1961; a.mlf.-A. Tursunov, Kırgız Adabiy Tilinin Grammatikası, Frunze 1980; N. A. Baskakov, Vvedeniye v izuçeniye tyurkskih yazıkov, Moskva 1962; R. J. Hebert-N. Poppe, Kirghiz Manual, Bloomington 1963; "La littérature kirghiz", Ph.TF, II, 760-761; B. M. Yunusaliyev, "Kirgizskiy yazık", Yazıki Narodov SSSR, Moskva 1966, II, 482-505; A. O. Orusbayev-K. T. Toktonaliyev, İssledovaniya po fonetike kirgizskogo yazıka, Bişkek 1991, I-II; T. K. Ahmatov v.dğr., Kirgizskiy

Yazık, Frunze 1975; T. Sadıkov, Osnovı kırgızskoy fonologii i morfonologii, Bişkek 1992; Samir Kazımoğlu (Tağızade), Türk Toplulukları Edebiyatı, Ankara 1994, I, 117-247; Mustafa Öner, Bugünkü Kıpçak Türkçesi, Ankara 1998; Talat Tekin-Mehmet Ölmez, Türk Dilleri, İstanbul 1999, s. 93-97; K. M. Musayev-A. A. Çeçenov, "Kıpçakskaya gruppa", Sravnitel'no-istoriçeskaya grammatika tyurkskih yazıkov, Moskva 2002, s. 216-338; Orhan Söylemez, "Kırgız Edebiyatı", Türk Dünyası Kültür Atlası: Türk Devlet ve Toplulukları/A Cultural Atlas of the Turkish World: Turk States and Peoples (haz. Ahmet Taşağıl-Aydın Usta), İstanbul 2003, s. 535-543; Tuncer Gülensoy, Kırgız Türkçesi Grameri I, Bişkek-Kayseri 2004; C. Turgunbayev, Kırgız Türkçesinde Sıfat-Fiil Ekleri, Ankara 2004; Hülya Kasapoğlu Çengel, Kırgız Türkçesi Grameri, Ankara 2005; a.mlf., "Kırgız Türkçesi", Türk Lehçeleri Grameri, Ankara 2007, s. 481-542; Zekeriya Karadavut, Kırgız Masalları, Konya 2006; L. Ükübayeva v.dğr., "Kırgızistan Edebiyatı", Türk Dünyası Edebiyat Tarihi, Ankara 2007, IX, 622-662; Naciye Yıldız, Kırgız Halk Edebiyatı I: Irlar/Ezgili Şiirler-Türküler, Ankara 2007; Karboz Diykanov, "Baytursunov'un 125. Yıl Dönümüne Armağan: Kırgız Dili ve Akmat Baytursunov" (aktaranlar Ulanbek Alimov-Cıldız Alimova), Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi, V/2, İzmir 2005, s. 325-334; Salican Cigitov, "Kırgız Yazı Dilinin Ortaya Çıkması ve İlk Edebî Örnekler" (aktaran Ulanbek Alimov), a.e., VI/2 (2006), s. 521-524; M. Tülögabılov, "Adabiyat", Kırgız Sovettik Sotsialisttik Respublikası: Entsiklopediya, Frunze 1983, s. 357-384; L. İ. Lebedeva, "Kirgizskiy yazık", Yazıkoznaniye: Bol'şoy entsiklopediçeskiy slovar, Moskva 2000, s. 222.

Özlem Deniz Yılmaz

Yakut (Saha) Dili ve Edebiyatı.

Kendilerini Saha olarak adlandıran Yakutlar'ın dili Rusya Federasyonu'na bağlı Yakut Özerk Cumhuriyeti ile kısmen Rusya Federasyonu'nun Amur, Magadan, Sahalin bölgeleri, Taymır ve Evenkiy Özerk bölgelerinde konuşulmaktadır. Merkez, Vilyuy, kuzeybatı ve Taymır olmak üzere dört ağzı vardır. Edebî dil merkez bölgeleri konuşma diline dayanır. Türkçe'nin kolları içerisinde en çok Tuvaca'ya benzer. Fakat Yakutça ile Tuvaca arasında anlaşılabilirlik yoktur. Yakutça, Türkçe'nin lehçeleri içerisinde

özel bir yere sahiptir. Gramer açısından Eski Türkçe'ye yakındır. Dolayısıyla Yakutça'yı diğer çağdaş Türk dillerinden ayıran bulunma

durumu için müstakil bir ekin olmaması, ilgi durumunun ortadan kalkışı gibi birçok farklılığın kaynağını Eski Türkçe'de aramak gerekir. Yakut edebî dili öz fonolojik sisteminde sekizi kısa (a, e, ı, i, o, ö, u, ü), sekizi uzun (ā, ē, ī, ì, ō, ö, ū, ǖ) olmak üzere on altı ünlü ve on dokuz ünsüz (b, c, ç, d, g, g, h, x, k, l, m, n, n, n‘, p, r, s, t, y) bulunur; f, j, ş, şç, ts, v, z fonemleri alıntı kelimelerde görülür. Yakutça birincil uzunlukları korur. Sadece kökte rastlanan beş aslî uzun ünlüye (ā, ī, ī, ū, ǖ) sahiptir. İkincil uzunluklar kelime ve kelime şekillerinin herhangi bir hecesinde görülebilir. Kelime ve kelime şekilleri ses uyumuna tâbidir. Dilde dört diftong (ıa, ie, uo, üö) vardır. Kelime başı s düşmesi görülür: en "sen", uu "su", üt "süt". Ana Türkçe'deki d fonemi t'ye dönüşmüştür: atax "ayak", atıır "aygır."

Yakutça'nın başlıca özellikleri şunlardır: Sayı adı bildiren kelimelerde eski biçimlerde uzun ünlü ve diftonglar ortadan kalkmış (behis "beşinci" < bies "beş"), geç oluşumlarda korunmuştur (biestii "beşer"). Dolaylı hal gövdeleriyle 1. ve 2. çoğul kişi zamirleri iyelik zamirlerine dayanır. Kişi zamirlerinden 3. tekille çoğulun diğer Türk dillerinde örneği yoktur. Dilde pekiştirme zamiri bulunur: beye "kendi(si), özü". Yakutça'da diğer Türk dilleriyle ortak olan yalın, yükleme (+ı, +nı; +ın: atı "atı"; appıtın "atımızı"), yönelme (+ga; +gar: oyuurga "ormana, ormanda") ve çıkma (+tan, +ttan: oyuurtan "ormandan", agattan "babadan") durumlarından başka belirsiz nicelik (+ta: uuta agal "su[dan]/biraz su getir"), araç (+nan, +ınan: atınan "atla", oyuurunan "ormandan", ıyınan "bir ay sonra"), ortaklık (+lıın; +nıın, +naan: kini Aanıskalıın "o ve Aanıska", ogolorduun kırcagastardıın "hem çocuklar hem yaşlılar"), topluluk yükleme (+ları: tıaları "bütün ormanı") ve karşılaştırma (+taagar; +naagar: appıtınaagar "atımıza kıyasla") durumları vardır. Söz dizimi Türk dilleri için tipik olmakla birlikte bir dizi özelliğe sahiptir. Dolaysız tümleç yalın, yükleme, topluluk yükleme, belirsiz nicelik veya çıkma durumlarında olabilir. Bir türden öbek öğeleri, +laax şekli (ogonnıordoox emeexsin "yaşlı adam ve kadın") veya ikki "iki" sayı adı (ogonnıor ikki emeexsin ikki "yaşlı adam ve kadın") ile teşkil edilir. Bir türden öznelerde özne görevindeki kelimelerin her biri ortaklık hali şekli alır: Oğolorduun, kırcağastardıın kiiretaxsa sırıttılar "Hem çocuklar hem yaşlılar girip çıktılar." Söz varlığının büyük

bölümünü ortak Türkçe kökenli kelimeler meydana getirmekle beraber daha çok Moğolca ve Rusça'dan olmak üzere Tunguzca ve Samoyetçe'den bu dile girmiş pek çok kelime vardır. Moğolca kökenliler kendi ses özelliklerini korumuştur. 1917 İhtilâli öncesi Rusça'dan giren kelimeler büyük fonetik değişikliğe uğramıştır (bahııba < Rus. spasibo "teşekkür ederim"). Günümüzde kelime girişi, temelde basın yayın yoluyla doğrudan Rusça'dan ve Rusça aracılığıyla diğer dillerden olmaktadır.

Kuzeydoğu Sibirya'nın ücra yerlerinde yaşayan Yakutlar hakkında 1632'de Ruslar tarafından işgal edilinceye kadar herhangi bir bilgi yoktur. Bu tarihten itibaren Rus ve Batılı araştırmacılar ve seyyahlar tarafından Yakutlar'ın tarihi, dili ve folkloru hakkında derlemeler yapılmış, XVIII. yüzyılda bu araştırmaların metinleri neşredilmeye başlanmıştır. Yakutlar'ın XIX. yüzyılın başlarına kadar yazısı yoktur. O. Böhtlingk'in 1851'de yayımlanan (St. Petersburg) Über die Sprache der Jakuten adlı eserinde kullandığı Rus Kirili'ne dayanan alfabeyi bazı değişikliklerle E. K. Pekarskiy ve W. W. Radloff da kullanmıştır. Yakut millî yazısı için S. A. Novgorodov'un 1922'de Rus Kirili'nden hareketle hazırladığı millî alfabe esas alınmış, bu alfabe 1924'te iyileştirilmiş, 1929'da Latin harflerine dayalı bir alfabeyle değiştirilmiştir. Yakutça 1939'dan itibaren Kiril alfabesiyle yazılmaktadır. Yakutlar'ın XX. yüzyılın başlarına kadar yazılı edebiyatları olmamıştır. Buna karşılık destan, masal, efsane, halk hikâyesi, atasözleri ve deyimler, şiir/türkü ve bilmecelerden oluşan çok zengin ve eski bir sözlü edebiyat geleneği vardır. Kahramanlık destanı türü daha az gelişmiş olup destanlar genellikle bir bütünün kısımları şeklindedir ve parça parça söylenir. Üslûpta Moğol etkisi görülür. Yakut sözlü geleneğinde komşu halklar kültürünün yoğun etkisi olmakla birlikte hâkim dünya görüşü/dini Şamanizm'dir. Şaman vaaz, ilâhi ve şiirleri/türküleri yalnız dinî değil aynı zamanda edebî değer taşır. Bunlar genellikle serbest nazım türünde eserlerdir. Yazılı edebiyat, XX. yüzyılın başlarında sözlü edebiyat ürünlerinin derlenip yazıya geçirilmesiyle başlar. 1910-1920'li yıllarda Yakut edebiyatının klasikleri sayılan A. E. Kulakovskiy, A. İ. Sofronov, N. D. Neustroyev gibi yazarlar Yakutlar ve güç hayat şartları, Yakutistan coğrafyası, Şamanizm gibi konularda eserler vermiştir. Bunlardan başlıcaları şunlardır: Neustroyev'in Timir Con Oğoloro (1917) ve Kukaakı Kuluba, Sofronov'un Cadaŋı Caakıp (1919), Taptal (1915-1916) ve Olox Cerebete, Kulakovskiy Irıa-Xohoon (1924-1925, şiirler).

1922’de Yakut Özerk Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti’nin kurulmasıyla ülkede çok köklü değişiklikler olmuş, yeni düzen ve ideolojiyi yerleştirme girişimleri başlamıştır. Aynı yıl S. A. Novgorodov tarafından uluslar arası transkripsiyon esasına dayanan millî alfabe hazırlanmış, sosyalist ideolojiyi yaymak için edebiyata el atılmıştır. Dolayısıyla Yakut Sovyet edebiyatı ürünleri neredeyse tamamen didaktik ve propaganda eserleri niteliği taşır. Bütün hayatını komünizm ve sosyalizme adayan bir devlet adamı sıfatıyla P. A. Oyunskiy eğitim ve kültürle ilgili bir dizi kurumun yöneticiliği yanında yazarlık da yapmıştır. Eserlerinden başlıcaları şunlardır: Kıhıl Ooyuun, Culuruyar N,urgun Bootur (1931-1932 [ilk üç bölüm]), Cerebetten Taxsıı (1938), Uluu Kudaŋsa. Yakut şiirine hece ölçüsünü getiren Oyunskiy, Yakut Sovyet edebiyatının da kurucusudur. Oyunskiy’le başlayan Yakut Sovyet edebiyatı 1920’li yıllarda P. N. Çernıx-Yakutskay, A. A. İvanov-Künde, A. G. Kudrin-Abagıınıskay, N. E. Mordinov-Amma Aççıgıya, S. A. Savvin-Kün Ciribine, G. D. Bes Caraahın-Byastinov gibi yazarlarca temsil edilir. Bu yazarlar tabiat ve köy hayatı, sosyalist düzen, antisosyalizmle mücadele, emekçiler gibi konularda şiir, hikâye, roman, tenkit türünden eserler kaleme almışlardır. 1930-1940’lı yıllarda öne çıkan yazarlar arasında S. S. Yakovlev-Erilik Eristiin, G. İ. Makarov-Cuon Canılı, S. P. Yefremov, E. S. Sivtsev-Tallan Büre, N. D. Sleptsov-Tuobulaxap, M. N. Timofeyev-Tereşkin, T. E. Smetanin, L. A. Popov, D. S. Fedorov-Taas, N. G. Zolotarev-Yakutskay, V. A. Protodyakonov-Kulantay sayılabilir. Sohuççu Üörü, Revolyutsiya Uolattara (1936), Maarıkçaan Iççattara (1942) gibi hikâye ve romanların yazarı Erilik Eristiin, daha çok Östööxtör (1942), İni-Bi (1953), Çuumpu Kıtıl (1954) gibi tiyatro eserleriyle tanınan Yefremov döneme damgasını vuran müelliflerdendir.

II. Dünya Savaşı yılları ve sonrasında yazılan eserler arasında Timofeyev-Tereşkin’in Saxalar Serige, Makarov’un Kıaydıbıt (1946), Smetanin’in Sallaat Sürege (1945), Popov’un Iraax Tıaġa (1947) adlı şiir kitapları, Taas’ın Kıhıl Kömüs Xoruop (1944) ve Kırsaada Uottara (1947), Yakutskay’ın Uottaax Buurġaġa (1943) ve Tayġaġa (1952) adlı romanları, Kulantay’ın Partizan Morozov (1943) ve Mançaarı (1948) adlı tiyatro eserleri zikredilebilir. Bu eserlerde kahramanlık,

vatanperverlik, savaş, cephe ve cephe gerisi hayat gibi konular işlenmiştir. II. Dünya Savaşı sonrası (1945-1955) edebiyatta en çok kullanılan edebî türler şiir, roman ve tiyatrodur. Bu yıllar edebiyatın yeniden kurulma dönemidir. Eserlerde halkların kahramanlıkları, barış için savaş, ülke kalkınması, parti ve yöneticileri gibi konular ele alınır. Semen P. Danilov'un Min Doydum (1949), G. G. Veşnikov-Bel Xabırııs'ın Min Kölüönem (1951), S. R. Kulaçikov-Elley'in Xohoonnor uonna Poemalar (1954), İ. İ. Ertyukov'un Iraas Künner (1955) gibi şiir kitapları, D. K. Sivtsev-Suorun Omolloon'un Dramalar (1948) adlı tiyatro eseri, İ. O. Nikiforov'un Sallaattar (1952), M. F. Dogordurov'un Anıgı Loŋkuuda (1952) ve Sofron P. Danilov'un En Dogottoruŋ (1954) adlı romanları bu dönem eserleri arasında yer alır. 1950'li yıllarda kültür politikasında halk lehine gelişmeler olur. Oyunskiy, Kulakovskiy gibi rejimce yasaklanan yazarların eserleri basılmaya ve bütün edebî türlerde eserler ortaya çıkmaya başlar. Çağdaş Yakut edebiyatı olarak adlandırılan son dönem eserlerinde yeni neslin de etkisiyle lirizm, milliyetçilik, düzeni eleştirme, isyan gibi konular öne çıkmıştır. Bu edebiyata kültürel yenilik dönemi edebiyatı da denir. 1960-1970'li yıllarda şiirde yaşlı, orta ve genç nesil birlikte faaliyet gösterir. Bu yıllar özellikle hikâye, uzun hikâye ve roman türlerinin de yükseliş yıllarıdır. Bu dönem Yakut edebiyatı yazarları arasında V. S. Solovev (Ol Kün), N. M. Zobolotskay, A. S. Sıromyatnikova, Y. İ. Şamşurin, İ. E. Fedoseyev (Tammax Uu), R. D. Ermolayev-Bagataayıskay (Kiyitter uonna Uolattar), A. S. Brodnikov (Xoço Xohoona), İ. İ. Tarasov (Taptıır Saxam Tılınan), M. E. Timofeyev (Manaygı Xaar), V. F. Goldarov (İlgeleex Ardax), İ. M. Gogolev (Kün Xayata), M. D. Yefimov (Xotoy Ünküte) zikredilebilir. Son yıllarda öne çıkan yazarlar arasında ise İ. V. Migalkin, N. İ. Bugayev-Buga, A. A. Beriyak, L. D. Nesterova, İ. N. Nikolayev-Uxxan, İ. Sırovatskiy, V. N. Gabrileva ve N. A. Lugurov'un isimleri sayılabilir.

BİBLİYOGRAFYA

O. Böhtlingk, Über die Sprache der Jakuten, St. Petersburg 1851; W. Radloff, Die Jakutische Sprache, St. Petersburg 1908; L. N. Haritonov, Sovremennıy yakutskiy yazık, I, Yakutsk 1947; Ye. İ. Ubryatova,

İssledovaniya po sintaksisu yakutskogo yazıka, I, Moskva-Leningrad 1950; a.e., II, Novosibirsk 1976; a.mlf., "Yakutskiy yazık", Yazıki Narodov SSSR, Moskva 1966, II, 403-427; a.mlf., "Yakutsky yazık", Yazıkoznaniye: Bol'şoy entsiklopediçeskiy Slovar', Moskva 2000, s. 623-624; N. Poppe, "Das Jakutische", Ph.TF, I, 671-684; S. Katucynski, "Die Jakutische Literatur", a.e., II, 886-895; R. J. Krueger, Yakut Manual, Bloomington 1962; Grammatika sovremennogo yakutskogo literaturnogo yazıka (ed. Ye. İ. Korkina), Moskva 1982; Yakutskiy yazık: istoriya i aktual'nıye voprosı. Sbornik nauçnıh trudov, Yakutsk 1986; K. H. Menges, "Türkiye Dışındaki Türk Edebiyatları", Türk Lehçeleri ve Edebiyatları (trc. Kemal Aytaç), Ankara 1992, s. 81-114; V. N. İvanov, "Yakutı", Narodı Rossii, Moskva 1994, s. 430-432; M. Fatih Kirişçioğlu, Saha (Yakut) Türkçesi Grameri, Ankara 1994, s. 26-31; a.mlf., "Saha Türkçesi (Yakutça)", Türk Lehçeleri Grameri (ed. Ahmet B. Ercilasun), Ankara 2007, s. 1229-1284; a.mlf., "Saha (Yakut) Türkleri Edebiyatı", Türk Dünyası Edebiyat Tarihi, Ankara 2007, IX, 814-824; Y. Vasilyev v.dğr., Saha (Yakut) Halk Edebiyatı Örnekleri, Ankara 1996, tür.yer.; N. K. Antonov, "Yakutskiy yazık", Yazıki mira: Tyurkskiye yazıki, Bişkek 1997, s. 513-524; Samir Kazımoğlu (Tağızade), Türk Toplulukları Edebiyatı, Ankara 1997, II, 26-42; Talat Tekin-Mehmet Ölmez, Türk Dilleri-Giriş, İstanbul 1999, s. 67-72; O. A. Mudrak, "Yakutskaya gruppa", Sravnitel'no-istoriçeskaya grammatika tyurkskih yazıkov, Moskva 2002, s. 661-676; Orhan Söylemez, "Yakut (Saha) Edebiyatı", Türk Dünyası Kültür Atlası: Tür Devlet ve Toplulukları/A Cultural Atlas of the Turkish World: Turk States and Peoples (haz. Ahmet Taşağıl-Aydın Usta), İstanbul 2003, s. 114-115.

Özlem Deniz Yılmaz

Osmanlılar

(bk. DİVAN EDEBİYATI; OSMANLI TÜRKÇESİ; OSMANLILAR [Edebiyat])

Özbekler

(bk. ÖZBEKİSTAN)

Tacikler

(bk. TACİKİSTAN)

Türkmenler.

Türkmence, Oğuz grubu Türk lehçelerinden olup Türkmenistan, İran, Afganistan ve Kuzey Kafkasya'da Stavrapol bölgesinde yaşayan Türkmenler tarafından konuşulmaktadır. Türkmence'ye dair ilk bilgilere XIX. yüzyılda bazı şarkiyatçıların yaptığı çalışmalarda rastlanmaktadır. Bu konuda 1929 yılının sonlarına doğru Aşkabat'ta (Aşkābâd) üç önemli eser yayımlanmıştır: M. Geldiyev ile G. Alparov'un Türkmen Dilinin Grammatikası, A. P. Potseluyevskiy'nin Türkmence'yi öğreten kılavuz kitabı Rukovodstvo Diya İzuçeniya Turkmenskogo Yazıka, A. Aliyev ve K. Böriyev'in sözlüğü Russko-Turkmenskiy Slovar. 1930'lu yıllarda Türkmen dili ve edebiyatıyla ilgili ders kitapları yazılmış, 1940'larda imlâ kılavuzu hazırlanmış ve Türkmence hakkında daha ayrıntılı araştırmalar ortaya konmuştur. Türkmenler yazılı edebiyatlarının başlangıcı olan XVIII. yüzyıldan 1928'e kadar Arap, 1928-1940 yılları arasında Latin, 1940'tan sonra Kiril alfabesini kullanmıştır. 12 Nisan 1993'te Latin alfabesini esas alan yeni Türkmen alfabesine geçilmesi kabul edilmiş, 1 Ocak 1996 tarihinden itibaren resmen kullanılmaya başlanmış, ardından birkaç harfte değişiklik yapılarak 1 Ocak 2000'de tamamen Latin alfabesine geçilmiştir.

Türkmence'nin birçok ağzı bulunmaktadır: Yomut, Teke, Ersarı, Sarık, Salır, Gökleñ, Çovdur, Alili, Nohur, Garadaşlı, Änev, Yemreli, Hasar, Ata, Nerezim, Çandır, Mukrı, Sakar, Bucak, Olam, İğdir, Surhı, Düyeci, Hatap, Eski, Bayat, Hıdırili, Mehin, Çärcev, Mürçe, Kıraç, Burkaz, Mücevür ve Arabaçı. Sovyetler Birliği döneminde edebî dil için Yomut ve Teke ağızları esas alınmışsa da Türkmen aydınları bütün ağızlardan faydalanmayı sürdürmüştür. Eski Oğuzca'ya ait unsurlar taşıyan Türkmence, Çağatayca'nın etkisinde geliştiği için Türkçe'nin Doğu ve Kuzey kolunda yer alan lehçelere ait özelliklere de sahiptir. Türkmence'nin başlıca dil özellikleri şunlardır: Batı Türkçesi'nin diğer kollarında başta v bulunduran

kelimeler Türkmence’de b’lidir: baar “var”, bar- “gitmek”, ber- “vermek”; ol-fiili Kuzey ve Doğu lehçelerinde olduğu gibi bol- şeklindedir. Arapça ve Farsça’dan alınan kelimelerdeki f ünsüzleri Türkmence’de p’ye dönmektedir (Far. fermân > permaan, Ar. fikir > pikir, Far. hefte > hepde “hafta”, Ar. insâf > ınsaap). Bunların dışında Batı grubuna giren diğer lehçelerle benzerlik gösteren Türkmence ana Türkçe’deki aslî uzunlukları en iyi koruyan Türk lehçesidir. Bu uzunluklar Türkmence kelimelerin ilk hecesinde bulunur: aaca- “acımak; ekşimek”, aağı “ağıt”, äädik “çizme, edik”, gaaba- “etrafını çevirmek”, oodun “odun”. Türkmence’de dolaylı uzunluklar da epeyce yaygındır. Dolaylı uzun ünlüler kelimelerin ikinci ve daha sonraki hecelerinde görülür. Aslında kısa olan ünlüler, genellikle kök sonu ve ek başında iki ünlünün yan yana gelmesiyle veya ses düşmesi yoluyla uzar: gelyäär “geliyor”, durmaan “durmadan”, geplääp “konuşup”, ülkääni “ülkeyi”, almaamız “elmamız”, gözlääris “bekleriz”, eñrään “ağlayan”.

Türkmen edebiyatının ilk eserlerini zengin bir sözlü edebiyat geleneği oluşturur. Bunlar manzum, mensur destanlar, masallar, atasözleri, bilmeceler ve türkülerdir. Kahramanların iç dünyasına önem verilen destanlar genellikle tipik Türk masallarının özelliklerini taşır. Türkmen halk edebiyatında asırlar boyunca ozanlar tarafından söylenegelen türküler en geniş yeri tutar. Bunlarda sevgi, kahramanlık, tabiat güzelliği gibi konular yer almaktadır. Türkmence’nin yazı dili haline gelmesinden önce bazı Türkmen şairleri Çağatayca şiirler yazmışlardır. Klasik Türkmen

edebiyatının ilk orijinal örneklerini Mahtumkulu (ö. 1783’ten sonra) vermiştir. “Pırağı” (Firâğī) mahlasını kullanan şair Türkmen kültürünün zenginliklerini şiirlerinde aksettirmiş, Türkmence’nin ifade imkânlarını genişletmiş ve XIX. yüzyıl Karakalpak şairlerini etkilemiştir. Şiirlerinde Kısasü’l-enbiyâ’lardan, Ömer Hayyâm’ın şiirlerinden ve Firdevsî’nin Şâhnâme’sinden yararlandığı anlaşılmaktadır. Mahtumkulu’dan sonraki en önemli temsilciler Seyitnazar Seydi, Gurbandurdı Zelili, Molla Nepes ve Mammetveli Kemine’dir.

Yeni Türkmen edebiyatına ait ilk ürünler 1920’li yıllarda ortaya çıkmıştır. 1924 yılı başından itibaren ileride düz yazı türünde başarı gösterecek olan Berdi Kerbabayev, Garaca Burunov ve Yakup Nasırlı’nın şiirleri

Türkmenistan gazetesinde ve daha sonraki yıllarda Tokmak dergisinde yayımlanmıştır. Dönemin diğer şairleri şunlardır: Oraz Täçnazarov, Hocanepes Çarıyev, Ata Nıyazov, Şalı Kekilov, Aman Kekilov, Amandurdı Alamışev, Hoca Şükürov ve Ruhı Alıyev. 1930'lu yıllarda da şiir edebiyatın temel kolu olma özelliğini korumuş, bu devrede şairler ağırlıklı olarak köy ve kolhoz hayatına yer vermiştir. Dönemin Rusça bilen şairleri Rus edebiyatçılarının eserlerini, diğerleri de Âzerîce, Özbekçe, Tatarca eserleri okuyarak kendi şiirlerini güçlendirmeye çalışmışlardır. Buna rağmen Türkmen şiiri, 1930-1940 arasında sık sık meydana gelen değişiklikler ve uzun süren tartışmalar sebebiyle gelişimini rahat sürdürememiştir. Öte yandan rejimin yanında yer alanlarla karşısında olanların mücadelesi bu yıllarda şiddetlenmiş, hapse atılan şairlerin bir kısmı sonradan öldürülmüştür. 1937'de hapsedilen şairlerden Hocanepes Çarıyev'den 1941 yılından sonra haber alınamamış, Oraz Täçnazarov önce hapsedilip vatandaşlıktan çıkarılmış, 1942 yılında rejimin kurbanı olmuştur. Yazar ve şairlerin sindirilmeye çalışılması ve bir kısmının yok edilmesiyle Türkmen kültürüne büyük bir darbe indirilmiştir. Küçük çapta bazı eserler yayımlanmakla birlikte 1930'lu yıllar Türkmen edebiyatının durgunluk dönemi olarak değerlendirilmektedir. B. Kerbabayev, A. Niyazov, A. Durdiyev, A. Govşudov, G. Burunov ve B. Amanov bu yıllarda yetişmiş edebiyatçılardır. A. S. Puşkin, L. Tolstoy, M. Gorki, V. Mayakovski, Cervantes ve Shakespeare gibi ünlü yazarların çeşitli eserleri aynı dönemde Türkmence'ye tercüme edilmiştir.

Türkmen şair ve yazarlarının birçoğu II. Dünya Savaşı'na katılmış, bunlardan Nurmırat Sarıhanov, Şalı Kekilov, Ata Nıyazov ve Ahundov Gürgenli hayatlarının en verimli çağlarında savaş sırasında ölmüşlerdir. Savaşın getirdiği hareketlilik daha önceki durgunluğu, didaktikliği az da olsa gidermiş, bu yıllarda Türkmen edebiyatı akıcı şiirler kazanmıştır. Savaştan hemen sonraki dönemin şairleri olarak Beki Seytekov, Çarı Aşırov, Aman Kekilov, Gara Seyitliyev, Haldurdı Durdıyev, Gurbandurdı Gurbansähedov ve Tovşan Esenova'nın adları anılabilir. Bunların bir kısmı aynı zamanda nesir türünde eserler vermiştir. Savaşın ardından Rehmet Seyidov lirik şiirler yazmayı sürdürürken Aman Kekilov ve Çarı Aşırov epik şiire yönelmiştir. Pomma Nurberdiyev ve Ata Atacanov, Türkmen toprağı ile bu toprağın gayretli insanlarını şiirlerinde canlandırırken Ruhı Alıyev gezip gördüğü yerlerle ilgili şiirler kaleme almıştır.

1950 yılı başlarında tanınmaya başlayan şairlerden Mämmet Seyidov epik şiir, Allaberdi Hayıdov lirik şiir yazmış, Kerim Gurbannepesov daha çok asker yaşantısını şiirleştirmiştir. Türkmence'de 1956 yılına kadar yalnız üç roman görülür. Bunlar B. Kerbabayev'in Ayğıtlı Adim (Aşkabat 1949), A. Govşudov'un Köpetdağın Eteğinde (Aşkabat 1952) ve Mehr-i Vepa'dır (Aşkabat 1949). 1956'dan sonra B. Kerbabayev Nebitdağ (Aşkabat 1957) ve Gayğısız Atabay (Aşkabat 1965) adıyla iki roman daha yayımlamıştır. 1956-1966 arası çağdaş Türkmen şiirinin parlak dönemidir. Şairler rejim şiirlerinden kısmen kurtulup ülke insanlarını, onların gönül dünyasını ve inceliğini duyarlı bir sembolizmle şiirleştirmeye çalışmıştır. Böylece Türkmen şiirinin teması çoğalmış, duygu yönü zenginleşmiş ve başarılı örneklerin sayısı artmaya başlamıştır. Eski şairler canlandırdıkları tiplerin daha çok dış görünüşlerini ele alırken yenileri onların iç dünyalarına yönelmiştir. 1970'lerde kitap yayımında artış olduğu görülmektedir. Bu yılların önde gelen şairleri ve eserleri şunlardır: Kerim Gurbannepesov, Ayal Bağşı (Aşkabat 1972), Bahar Poeması (Aşkabat 1973); Berdinazar Hudaynazarov, Dövrün Depesindäki Adam (Aşkabat 1967), Buysançlı Baş (Aşkabat 1975), Ene Süydi (Aşkabat 1978); Ata Atacanov, Aylı Ağşam (Aşkabat 1972), Men Size Baryan (Aşkabat 1978); Mämmet Seyidov, Çöl Rovayatı (Aşkabat 1967), Bahar Gündeliği (Aşkabat 1973); Allaberdi Hayıdov, Söhbet (Aşkabat 1967).

1990'lı yıllardan sonra meydana gelen değişiklikler Türkmen edebiyatını etkileyince bağımsızlık ve millî uyanış devri edebiyatı olarak adlandırılan yeni bir döneme girilmiştir. Bu yıllarda nesir tarzında kaleme alınan eserlerde ahlâkî meseleler ideolojik endişeler dışında işlenmeye ve millî ruh ön plana çıkarılmaya çalışılmıştır. Övezdurdı Nepesov'un Ziyarat (Aşkabat 1997) ve Kıyamata-Mağşara Çenli (Aşkabat 1997) adlı eserleri bu yaklaşımın iki örneğidir. Değişik sebepler yüzünden kitap bastırmanın epeyce zorlaştığı bu dönemde Şamırat Tağanov'un Gara Yılğın (Aşkabat 1992), Gara Yılğının Gızı (Aşkabat 1994), Annağulı Nurmammedov'un Älem-Cahan (Aşkabat 1994), Nuhun Tupanı (Aşkabat 1995), Ata Durdıyev'in Keymir Kör (Aşkabat 1995), Saylav Mıradov'un Sayğaklar (Aşkabat 1996) adlı romanları yayımlanmıştır. Gurbanğılıç Hıdırov'un Suv Señrikden Ağanda (Aşkabat 1993) ve Şadurdı Çarığulıyev'in Garpız Düvyän Bağlar (Aşkabat 1994) adlı eserleri hikâye türündedir. Berdinazar

Hudaynazarov, Allaberdi Hayıdov, Atamırat Atabayev, Şähribossan Geldimämmedova, Sapar Öräyev, Yılğay Durdıyev, Nurı Bayramov, Nobatğulı Recebov, Annaberdi Ağabayev, Ağağeldi Allanazarov, Kasım Nurbadov, Amanmırat Buğayev, Gözel Şağulıyeva, Kakabay Ilyasov, Atacan Annaberdiyev, Tirkiş Sadıkov, Orazğulı Annayev ve Bayram Cütdiyev gibi şairler şiir yazmayı sürdürmüştür. Şähribossan Geldimämmedova'nın Ene Balık (Aşkabat 1992), Kasım Nurbadov'un Ak Öy (Aşkabat 1993), Atamırat Atabayev'in Başğa Tüysli Goşğular (Aşkabat 1997) adlı şiir kitapları yayımlanmıştır. Bunların dışında şiir, hikâye, deneme gibi türlerin bir arada basıldığı Saylanan Eserler son dönemde ortaya çıkmıştır: H. Ismayılov, Saylanan Eserler (Aşkabat 1990); B. Kerbabeyv, Saylanan Eserler (Aşkabat 1992); A. Atabayev, Nireden Çıktı-Goşğular, Poemalar, Ertekiler, Tercümeler (Aşkabat 1995); A. Ağabayev, Saylanan Eserler (Aşkabat 1998); A. Allanazarov, Gır Atıñ Hovalası-Saylanan Eserler (Aşkabat 1998).

BİBLİYOGRAFYA

L. Bazin, "le Turkmène", Ph.TF, I, 308-317 (Türkçesi: Efrasiyap Gemalmaz, Türkmence Metinler, Erzurum 1987, s. 1-20); Talât Tekin, Ana Türkçede Aslî Uzun Ünlüler, Ankara 1975, s. 80-108; O. Hanser, Turkmen Manual (Descriptive Grammar of Contemporary Literary Turkmen-Texts-Glossary), Wien 1977, s. 3-5, 10-13; Marat Durdıyev-Şöhrat Kadırov, Dünyädäki Türkmenler -Tarıhı-Demografik Sın-, Aşkabat 1991, s. 36-38; Faruk Sümer, Oğuzlar (Türkmenler) Tarihleri, Boy Teşkilâtı, Destanları, İstanbul 1992, s. 121-122; A. Annanurova v.dğr., Türkmenistanıñ Yubilyar Yazıcı Şahırları

(Bibliografik Görkezici), Aşkabat 1992, s. 3-160; Claus Schönig, "Turkmen", The Turkic Languages (ed. L. Johanson-E. A. Csato), London 1998, s. 261-271; Mehmet Kara, "Türkmen Edebiyatı", TDEK2, IV, 159-178; a.mlf., Türkmen Türkçesi Grameri, Ankara 2005, s. 3-6, 11-14; a.mlf., "Hazar Ötesi Türkmenleri ve Türkmenistan", Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi, sy. 14, Ankara 2002, s. 235-252; Yusuf Nejat Turan, "İran

Türkmenleri”, Dr. Baymirza Hayit Armağanı (haz. Rasim Ekşi-Erol Cihangir), İstanbul 1999, s. 255-261; Salim Çonoğlu, Çağdaş Türkmen Edebiyatının Öncü Yazarlarından Annaguli Nurmemmet’in Romanları, Ankara 2001, s. 19, 46, 99, 146; Yusuf Azmun, “Türkmencede Aslî ve Dolaylı Uzun Ünlüler”, TUBA, XIV (1990), s. 75-94; Sapar Kürenov, “Kuzey Kafkasya’daki Oğuzlar”, Türk Lehçeleri ve Edebiyatı Dergisi, sy. 4, Ankara 1995, s. 41-44; Mehmet Saray, “Türkmenler”, İA, XII/2, s. 668; Barbara Kellner-Heinkele, “Türkmen”, EI² (İng.), X, 682-685.

Mehmet Kara

Balkanlar’da Türk Dili ve Edebiyatı.

Pek çok kavmin uğrak yeri olan Balkanlar’a XI ve XII. yüzyıllarda Peçenek, Kuman ve Uz Türkleri yerleşmiş, XIII. yüzyılda Moğol istilâsından kaçan Sarı Saltuk ile sonradan onun adıyla anılan Türkmen aşireti Dobruca dolaylarında ilk müslüman Türk topluluğunu meydana getirmiştir. Balkanlar’a gelen Türk kavimleri hem uzun süre bu toprakların sahibi olmuş hem de Balkan milletlerinin teşekkülünde önemli rol oynamıştır. Balkanlar’da Avrupa Hunları’nın bu toprakları ele geçirmesiyle başlayan Türk varlığı daha sonra Osmanlılar’la devam etmiştir. Avrupa Hunları, Avarlar, Sabarlar, Peçenekler, Uzlar ve Kuman-Kıpçaklar bu topraklarda varlıklarını XIV. yüzyıla kadar sürdürmüşlerdir. Balkanlar’daki Türk varlığı bu uzun süreçte tabakalaşarak, karışarak günümüzde diliyle, edebiyatıyla, sosyokültürel yapısıyla varlığını devam ettirmektedir. Asıl uzun süreli ve kalıcı ilişkiler ise Osmanlılar’la başlamış, gelişip güçlenerek günümüze de ulaşmıştır. Son 150 yıl içinde Balkanlar’da meydana gelen hadiseler bölgedeki Türk varlığını olumsuz etkilese de hemen bütün Balkan ülkelerinde Türkçe’nin etkin bir dil halinde kullanılmasını engelleyememiştir. Türkçe’nin özellikle Osmanlı döneminde yaygın kullanılışı Balkanlar’da Türk diliyle meydana getirilen zengin bir edebî varlık ortaya çıkmıştır. Etnik bakımdan Türk olmayan şair ve yazarların da Osmanlı döneminden itibaren Türk dili ve edebiyatına katkıda bulundukları dikkat çekmektedir. Balkanlar’daki Yunanca, Makedonca, Hırvatça, Sırpça, Boşnakça, Arnavutça, Bulgarca, Pomakça gibi dil, edebiyat ve kültürler üzerinde Türkçe’nin değişik oranlarda etkisi vardır. Bu yönde uzun süre

devam eden Türk hâkimiyeti bir barış sürecini başlattığından bilim, kültür ve sanat alanında dikkate değer gelişmeler meydana gelmiştir. Bugün mevcut pek çok yerleşim yeri Osmanlı Türkleri zamanında kurulmuş, buna bağlı olarak bir şehirlilik kültürü oluşmuştur. Hatta Balkanlar'da günümüzde de Türkçe bilenler "şehirli" (kasabali), Türkçe bilmeyenler "köylü" diye adlandırılmaktadır.

Balkanlar'da Türk Dili. Belgeler, Türk boylarının Balkanlar'da görüldüğü dönemden beri gerek sözlü gelenek gerekse diğer dillerdeki Türkçe kökenli kelimelerin varlığını teyit etmektedir. Özellikle yer adlarında Türkçe kökenli isimlerin yaşaması (Hun, Avar, Kuman-Kıpçak, Kuz, Bulgar, Peçenek vb. Türk boyları) Türkçe'nin Balkanlar'daki varlığını milâttan önceye kadar götürmektedir. Ancak Türkçe'nin yazılı ve sözlü olarak Balkanlar'daki varlığı esas itibariyle 1350'li yıllarda Osmanlılar'ın Rumeli'ye geçişiyle başlamış, XIV-XV. yüzyıllarda yapılan fetihler ve iskânların ardından Türkçe günümüze kadar varlığını sürdürmüştür. Rumeli Türkçesi üzerine çalışan Türkologlar, Rumeli ağızlarını Doğu ve Batı olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Buna göre doğu grubu Bulgaristan'da Deliorman, Razgrad, Kızanlık, Tırgovişte, Kırcali (Ardino, Milino ile beraber), Türkiye'de Edirne, Kırklareli, Tekirdağ merkezleriyle Doğu Trakya, Yunanistan'da Batı Trakya (Gümülcine) ve Orestiada'daki yerleşim yerlerini kapsar. Batı grubu Batı Bulgaristan'da Vidin, Köstendil, Mihaylovgrad, Makedonya'da Ohri, Üsküp, Gostivar, Kumanova ve Dinler köyü; Kosova'da Priştine, Prizren, Mamuşa köyü; Arnavutluk'ta Kruja, Elbasan, Korçe gibi yerleşim yerlerini içine alır. Rumeli ağızlarının doğu ve batı gruplarını birbirinden ayıran sınır Tuna kenarındaki Lom şehrinden başlayarak doğuya doğru uzanan Vratsa, Sofya, Samakov, ardından batıya doğru uzanan Köstendil şehrinin güneyine ve Ege denizinin sahiline kadar uzanır. Batı grubu için tesbit edilen başlıca özellikler şunlardır: Kelime sonunda ı, u, ü yerine i (alti, oldi, köpri); -mış, -muş, -müş yerine -miş (kalmiş, görmiş, olmiş); belirli durumlarda i yerine ı (benım, elınde, verdım, evınde); yarı ötümlü ġ/g'nin korunması (ayagi, degenek, köpegi); şimdiki zaman eki -yor yerine -y'nin kullanılması: yapayım, yapaysın, yapay. Batı grubu için tesbit edilen özellikler doğu grubunda yer alan Edirne ve Kırklareli ağızlarında görülmez. Bu ağızların hem Doğu ve Güney Bulgaristan, hem de Uzunköprü ve İstanbul ağızlarıyla ortak yönleri vardır. Bulgaristan'dan İstanbul'a doğru yaklaştıkça Bulgaristan ağızlarını İstanbul

Türkçesi'nden ayıran özellikler azalır. Bulgaristan ağızlarında a yerine o/u (boba/buba); e ve i yerine ö/ü (böbek, böber/büber, möme) kullanılır; s ve ş'den önceki k düşer ve ünlüyü uzatır (isik < eksik, işi < ekşi); -acak/-ecek ekinin k'si -dı, -mış ve -sa eklerinden önce düşer (alacadı < alacaktı, gelecemiş < gelecekmiş, yapacasa < yapacaksa). Doğu ve Batı Rumeli ağızlarını birbirinden ayıran belirleyici özellikler daha çok fonetikle ilgili olup kısaca şunlardır: Kelime başı k(a) sesi batı grubunda g(a)'ya dönüşür, doğu grubunda k(a) olarak korunur. Gerek kök gerekse gövde ve eklerde ünlü uyumunun bozularak batı grubunda tek e varyantlı, doğu grubunda e/a/ä olarak üç varyantlı telaffuz edilir; son seste batı grubunda i varyantlı, doğu grubunda ı/i/u/ü dört varyantlı telaffuz edilir. Batı grubunda son seste ı/i değişmesi olur; şimdiki zaman eki -yor, yı olarak görülür; iki ünlü arasında tam ötümlü à korunur. Bunlar doğu grubunda olmayan özelliklerdir.

A) Osmanlı Dönemi. Osmanlı edebiyatında önemli birçok şairin Balkan şehirlerinde doğduğu ve buralarda yetiştiği görülür. Başta Edirne olmak üzere Gelibolu, Bosna, Serez, Vardar Yenicesi, Üsküp, Manastır, Filibe, Selânik, Sofya, Belgrad, Prizren, Priştine gibi şehirler Türk dili ve edebiyatı alanında meşhur şahsiyetlere mekân olmuştur. Şuarâ tezkirelerinde yer alan birçok şairin bugünkü Bulgaristan, Yunanistan, Makedonya, Kosova, Arnavutluk, Romanya, Sırbistan, Karadağ, Bosna-Hersek, Macaristan topraklarında yaşadığı bilinmektedir. Meselâ Bulgaristan bölgesinden çıkan sekseni aşkın Osmanlı şairinden başlıcaları şunlardır: Şûhî, Nizâmî, Gayrî, Ali Çelebi, Aşkî, Cefâyî, Riyâzî, Revnakī, Ahî, Beyânî, Fasîhî, Mestî ve Meylî, Behçetî, Rusçuklu Beyânî, Himmetî, Ferrî, Bahârî, Salâhî, Zarîfî. Günümüzde Yunanistan sınırları içinde kalan Serez, Vardar Yenicesi, Selânik ve Girit Osmanlı döneminde çok sayıda şair yetiştirmiş önemli merkezlerdendir. Buralardan çıkan şairlerden bazıları şöylece sıralanabilir: Dimatokalı Abdülvâsi Çelebi, Halîmî, Hilmî, Râgıb, Ali, İzzet, Moralı Ahmed Paşa, Râsim, Resmî, Sakızlı Fâik, Eğribozlu Sâmî, Giritli İzzet, Nevres. Bugünkü Makedonya'da Debreli Vechî, Dramalı Ârif Mehmed, Gevgelili Bâlî, İştipli Aklî, Sadrî Tâlibî, Kalkandelenli Sücûdî, Fakîrî ve Tuluî gibi isimler zikredilebilir. Ayrıca Üsküp ve Manastır'dan

birçok şair yetişmiştir. Ayânî, Firdevsî, Hâfız, Hâver, Kâtib, Keşfî, Merdî, Sabâyî, Sezâyî, Sinan, Vahyî, Veznî, Zuhûrî, Üsküplü Atâ, Dürrî, Fennî,

Ferîdî, Hâkî, Hemdemî, Hevesî, İshak Çelebi, İzârî, La'lî, Mîrî, Mu'dî, Nâm, Niyâzî, Özrî, Riyâzî, Sıhrî, Vâlihî, Vusûl ve Zârî bunlardan bazılarıdır. Eski Yugoslavya sınırları içinde yer alan Alacahisar, Semendire, Usice, Yenipazar, Belgrad, Prizren ve Priştine gibi merkezlerden çıkan pek çok müellif ve şairden bazıları şunlardır: Mesîhî, Şem'î, Mustafa Çelebi, Âşık Çelebi, Sünnî, Cenânî, Valî, Sâdık, Ni'metî, Zikrî, Sâbit, Saîd, Hâlis, Nâşid.

Bosna-Hersek 1463'te Fâtih Sultan Mehmed tarafından fethedildikten sonra Osmanlı Türkçesi'nin kültür alanına giren bölgede birleştirici unsur olan İslâm'ın etkisiyle Türkçe ortak dil olarak kullanılmıştır. XV. yüzyılda buralarda eser verenlerin başında II. Bayezid'in veziri Derviş Yâkub Paşa gelmektedir. XVI. yüzyılda Taşlıcalı Yahyâ, Fevrî, Vasfî, Mostarlı Ziyâî, Vüsûlî, Arşî, Ubeydî, Vahdetî, Nihâdî, Gayretî, Kemterî, Lâmekânî, Şânî ile Sabûhî Osmanlı Türk edebiyatında eser veren Bosnalı şairlerdir. XVI. yüzyılda nesir ustası Matrakçı Nasuh da önemli şahsiyetlerdendir. XVII. yüzyılda Varvarlı Ali Paşa, Hevâyî, Ahmed Çelebi, Nergisî, Derviş, Hüsâmî, Ali Alâeddin, Habîbî, Fevzî, Mîrî, Sâmiî, Mezâkî, Sükkerî, Bezmî, Tâlib, Kâtibî, Kāimî, Vuslatî, Zikrî, Nâbî ile Ahmed Sûdî, İbrâhim Peçûyî, Abdî, İbrâhim, Yûsuf, Hacı Mustafa ve Ömer adlı nesir yazarları görülmektedir. XVIII. yüzyılda Abdullah Mâhir, Sâbit ve Mehmed Reşid, Safî, Hürremî, Ledünnî, Bülbülî, Ebûbekir, Muhlisî, Şehdî, Ahmed Hatem, Kudsî, Mâilî, Meylî, Gurbî, Abdullah Kantemir, Nazarî, Rahmî, Cûdî, İlhâmî, Vehbî önemli şairlerdir. Hacı Nesimzâde, Ahmed, Ömer, Abdullah, İbrâhim Münib, Hüseyin, Muzaffer, Muhammed mensur eser veren Bosnalı şahsiyetlerdendir. XIX. yüzyılda Fâzıl Paşa, Leskofçalı Galib, Hüseyin Avni, Kâzım Paşa ve Hersekli Ârif Hikmet önde gelen şairlerdir. Avusturya hâkimiyetinde iken bu bölgede Türkçe şiir yazanlar arasında Fehmî, Esad, Firakī, Molla Muhammed, Ahmed, Mehmed Refik, İbrâhim Zikrî, Muhammed Tevfik, Muhammed Kâmil, Yûnus, Remzî, Mehmed Şâkir ve Muhammed Kadri'yi saymak mümkündür.

B) Osmanlı Sonrası. 1911-1913 yıllarında cereyan eden hadiseler Osmanlı coğrafyasında millî kimliklerin ön plana çıkmasına yol açmış ve Osmanlı Devleti'nin parçalanmasını hızlandırmıştır. Bu süreçte Osmanlı Devleti başta Balkanlar olmak üzere birçok yerde toprak kaybetmiştir. 1911 yılı, Balkanlar'da Tanzimat'tan beri tartışılagelen dil ve edebiyat meseleleri için

bir dönüm noktası teşkil etmiştir. Ömer Seyfeddin, Ziya Gökalp, Ali Canip (Yöntem) başta olmak üzere birçok şair ve yazar bir araya gelerek Selânik'te millî edebiyatın başlangıcı kabul edilen Genç Kalemler dergisini çıkarmıştır. 1912-1913 Balkan savaşları, ardından I. Dünya Savaşı, 1919-1922 İstiklâl Harbi süreci Balkanlar'ı da Türk dili ve edebiyatı açısından etkilemiştir. Bu arada Türkler ve diğer müslümanlar İstanbul'a göç etmek zorunda kalmıştır. Göçlerden sonra XX. yüzyılın ortalarına kadar Balkanlar'ın ortak dili olan Türkçe giderek bu topraklarda etkinliğini kaybetmiştir. 1917 Bolşevik İhtilâli, Balkanlar'ı da etkisi altına alınca komünizm burada en şiddetli biçimde yaşatılmıştır. Ancak II. Dünya Savaşı'nın ardından ortaya çıkan Yugoslav Federasyonu halklara az da olsa özgürlük tanımıştır. Bilhassa Tito devri Yugoslavya'sında 1944-1945 yılında Üsküp'te Türkçe öğretim için ilk adım atılmıştır. Soğuk savaş döneminde Balkanlar'da yazılan Türkçe eserlerde ağırlıklı olarak Marksist-komünist-sosyalist ideolojisinin yansımaları görülmektedir. 1951 yılında azınlıklara kendi dillerinde öğrenim hakkı tanıyan kanunla birlikte Türk edebiyatı ve kültürü bu topraklarda yeniden canlanmaya başlamıştır.

a) Makedonya'da Türk Dili ve Edebiyatı. Yüzyıllarca Türkçe'ye ev sahipliği yapmış olan Makedonya'da Üsküplü Zârî'den Yahya Kemal'e kadar birçok edip ve şair yetişmiştir. Ancak Üsküplü Şeyh Sâdeddin Efendi ve Manastırlı İzzet Basri Efendi hariç tutulursa 1970'li yıllara kadar Makedonya'da Türk edebiyatının suskun bir dönem geçirdiği söylenebilir. Burada gelişen Türk edebiyatını Osmanlı dönemi, Balkan savaşları sonrası ve çağdaş dönem olarak üçe ayırmak mümkündür. Osmanlı döneminde birçok edip ve şairin yetiştiği Makedonya'da Balkan savaşlarından sonra büyük darbe alan Türk edebiyatı içinde özellikle halk edebiyatı ürünlerinin çok azı tesbit edilebilmiştir. 1949 Mayısında neşredilen Yeni Kadın Dergisi, Birlik gazetesinden sonra en önemli edebî faaliyet sayılır. Ayrıca Şükrü Ramo ve Necati Zekeriya gibi yönetimin güvenini kazanmış Türk yazarlarının şiirlerine yer veren Makedonya Genç Türk Yazarlarının Eserleri adlı kitap bu devrede yayımlanmış (M. Karahasan v.dğr., Üsküp 1949), kitapta Mustafa Karahasan'ın Şaban Hoca adlı dramına da yer verilmiştir. 1950 yılına gelindiğinde Türkçe Birlik gazetesi haftalık olarak yayımlanmaya başlandığı gibi azınlıklar tiyatrosunun içerisinde Türk dramı bölümü de kurulur. Türkçe kitapların sayısı da artmış, önce çocuk dergisi olan, daha sonra Sevinç adı verilen Pioner gazetesi aylık yayın hayatına

başlamış, Makedonya Türk Yazarlar Cemiyeti kurulmuştur. Şükrü Ramo, Mustafa Karahasan, Necati Zekeriya, Mahmut Kıratlı, Şevki Vardar, Makedonya'da Yürüyen Duvar (2008) adlı ilk Türkçe romanın yazarı İlhami Emin, Enver Tuzcu, Hüseyin Süleyman, Süreyya Yusuf ve Abdülkerim Sait 1950'li yılların yazar ve şairler kuşağını oluşturur. 1957'de bir diğer çocuk dergisi Tomurcuk yayımlanır. 1960'lı yıllarda önceki kuşakta yer alanlardan bazılarının Türkiye'ye göç ettiği görülür. Nusret Dişo Ülkü, Hasan Mercan, Nimetullah Hâfız ve Naim Şaban bu kuşağın önde gelen temsilcileridir. Sesler dergisiyle edebiyata giren 1970 kuşağının içerisinde Avni Engüllü, Yusuf Edip, Alaattin Tahir, Sabahattin Sezâir, Fahri Ali, Fahri Kaya, Avni Abdullah, Suat Engüllü ve İrfan Bellür yer almaktadır. 1980'li yıllarda Makedonya çağdaş Türk edebiyatında durgunluk yaşanır. 1990'lı yılların başlarında Semra Samet, Biba İsmail, Maber Hüseyin, Nizam Reşit ve Sevim Zeynullah gibi isimler tanınmış şair ve yazarlar arasında yer alır. Son yirmi yıllık süreçte Makedonya çağdaş Türk edebiyatının, Türkiye ile olan ilişkiler ve bilişim teknolojilerinin gelişmesiyle bilhassa Türkler'in yoğun biçimde yaşadığı Üsküp, Gostivar, Struga gibi merkezlerde gerek kurdukları dernekler gerekse yayın hayatına kendi imkânlarıyla kazandırdıkları ve Köprü, Hikmet gibi dergilerle önemli gelişmeler elde ettikleri görülmektedir.

b) Kosova'da Türk Dili ve Edebiyatı. Kosova, eski Yugoslav Federe Cumhuriyeti içerisinde son yıllara gelinceye kadar özerk bölge statüsünde kalmış iki yerden biridir. Bu durum Kosova'nın ekonomik ve kültürel bakımdan yeteri kadar gelişememesine yol açmıştır. 1951 yılından itibaren Türkçe öğrenim hakkının verilmesiyle birlikte Kosova'da aynı yıl kurulan Doğruyol Kültür ve Güzel Sanatlar Derneği, Türk kültür ve edebiyatının gelişmesine katkıda bulunan bir Türk enstitüsü haline gelmiştir. 1951 Haziranında Priştine Radyosu'nda başlayan Türkçe haber programlarını Türk sanat mûsikisi yayınları izlemiş, 1969'da Priştine'de Tan gazetesi yayımlanmıştır. 1973'te bu gazetenin yayını olarak çıkarılan Çevren, 1979'da çocuk dergisi

Kuş neşir hayatına başlamıştır. Ayrıca Prizren'de Esin adlı kültür ve sanat dergisinin yayımlanması Kosovalı Türkler açısından önem arzetmektedir. Aynı yıl Kosova'nın %99'u Türk olan Mamuşa köyünde Âşık Ferki Kültür ve Güzel Sanatlar Derneği kurulmuştur. Kosova'da Balkan savaşları

sonrasındaki dönemde tasavvufî şiirler yazan Hacı Ömer Lutfî, 1930'lu yıllarda Prizren Gayret Derneği'nde oynanan tiyatro oyunları yazan Durmiş Selina gibi isimler yetişmiştir. Çağdaş Kosova Türk edebiyatının başlangıcını 1950'li yıllara götürmek mümkündür. Bu yılların başında Türkçe'nin öğretilmesi ve yayılması için büyük çaba harcayan Süreyya Yusuf'u anmak gerekir. Ardından Naim Şaban, Nusret Dişo Ülkü ve Nimetullah Hâfız, Hasan Mercan, Enver Baki gibi isimler yetişmiştir. Bunlardan bazıları Makedonya çağdaş Türk edebiyatına katkıda bulunan isimlerdir. Enver Baki aynı zamanda bir hikâyecidir. 1970'li yıllarda faaliyet gösteren şair ve yazarlardan Sadık Tanyol, Râif Vırmiça, Agim Rifat Yeşeren, Hüseyin Kazaz, Özbeyin Aksoy, Melahat Kaçamak, romancı Reşit Hanadan, bestekâr ve söz yazarı Aluş Nuş gibi isimleri saymak mümkündür. İrfan Morina'nın Priştineli Mesihi adlı eseri, Nimetullah Hâfız'ın antolojileri ve bazı akademisyenlerin yaptığı çalışmalar Kosova Türk dili ve edebiyatı açısından önem arzetmektedir.

c) Bulgaristan'da Türk Dili ve Edebiyatı. Bulgaristan Türkleri'nde edebiyat aslında Türkler'in Rumeli'ye geçişleri kadar eskidir. Bugünkü Bulgarca'da Osmanlı Türkçesi'nden geçen 4-5000 civarında kelime mevcuttur. Benö Tsonev, Bulgarian Language History adlı eserinde (Sofia 1919) Bulgarca'da kullanılan birçok Türkçe deyim, atasözü ve özlü söze yer vermektedir. Çağdaş Bulgaristan Türk edebiyatı bir bakıma eski Rumeli Türk edebiyatının bir devamı olarak yazılı ve sözlü örneklerle yaşamıştır. Sofyalı Âşık Hıfzî'nin Plevne Muharebesi Destanı bu örneklerin eskilerinden biridir. II. Dünya Savaşı'nın sona ermesiyle Bulgaristan Türkleri'nin sosyal ve kültürel hayatında köklü değişmeler olmuş, özellikle çocuk edebiyatında şiir türü ön plana çıkmıştır. Diğer taraftan komünist yönetimin baskıları artarken Türk kültürü adına ne varsa ortadan kaldırılmaya, kişilerin isimleri değiştirilmeye çalışılmış, hatta Türkçe konuşmanın yasaklanmasına kadar varan baskılara mâruz kalınmıştır.

Kaynağını bölgenin zengin halk kültüründen alan Bulgaristan Türk şairleri şiirlerinde aruzun yanı sıra hece veznini de kullanmıştır. Çağdaş Bulgaristan Türk şiirinin önemli simaları arasında anılması gereken ilk isim II. Dünya Savaşı öncesiyle sonrasını birbirine bağlayan sanatçılardan Mehmet Müzekkâ Con'dur. Vidinli Mustafa Şerif Alyanak ve Nevrokoplu Mehmet Behçet Perim 1930'lu yıllarda Türkiye'ye göç eden şairler arasındadır.

Şiirlerinin asıl teması Bulgaristan Türkleri ve Bulgaristan'ın doğal güzellikleri olan Mehmed Fikri eserlerinde dinî, ahlâkî konuları da işlemiştir. İzzet Dinç de şiirlerinde benzer temaları ele almıştır. Razgrad doğumlu Ahmet Şerifov'un Müjde (1960) adlı bir şiir kitabı bulunmaktadır. Aynı zamanda akademisyen olan Mefküre Mollova şiirlerini bir kitapta toplamıştır (Şiirler, Sofya 1964). Şumnulu şairlerden Mülâzım Çavuşev sade Türkçe ile yazdığı şiirlerinde vatan sevgisini ve tabiat konularını işlemiştir. 1989 göçünde Türkiye'ye gelen Niyazi Hüseyinov'un (Bahtiyar) Köy Yankıları (1964) adlı bir şiir kitabı bulunmaktadır. Razgrad yöresinden Lutfi Demirov'un halk şiiri tarzında söyleyişleri vardır.

1990'da Türkiye'ye göç eden şair Sabahattin Bayramov halen Bursa'da yaşamaktadır. Adresim Şudur (1962) ve Sokaklarım Çağrışımlar İçinde (1966) adlı şiir kitaplarında topladığı manzumelerinde hayal zenginliği ve felsefî çağrışımlar ön plandadır. 1968'de Türkiye'ye göç eden çocuk edebiyatı şairlerinden Dobriçli Nevzat Mehmedov Ayı Dayı (1959), Deniz (1967) ve Üç Beygir (1967) adlı kitaplarında yer alan şiirlerinde daha çok hayvanlar dünyasını ve denizle ilgili öğeleri işler ve bir sevgi şairi olarak bilinir. Çağdaş Bulgaristan Türkleri'nin ileri gelen şairlerinden biri de Ömer Osmanov'dur (Erendoruk). 1989'da Bulgaristan'dan sınır dışı edilince Türkiye'ye gelmiş, Üçüncü Mezar (1989), Ölmeden Ölmek (1991) ve Sabır Duası (1991) adlı şiir kitaplarını yayımlamıştır. Ağırlıklı olarak sıla hasretini işleyen ve Bulgaristan Türkleri'nin mücadelesini savunan Recep Küpçüev'in Ötesi Var (1962) ve Ötesi Düş Değil (1967) adlı iki şiir kitabı vardır. Balkan Türkleri'nin çok iyi tanıdığı şairlerden, halen İstanbul'da yaşayan Mehmet Çavuş Yılların Serenadı (1964), Bulgaristan'dan Sesler (1985) adını taşıyan şiir kitapları ile XX. Yüzyıl Bulgaristan Türkleri Şiiri (1988) adlı bir şiir antolojisinin sahibidir. Daha çok dil bilincini aşılamaya çalışan Ali Bayram Silistreli öğretmen şairlerdendir. 1989 göçünün vatanından ayırdığı Silistreli şairlerden Latif Aliyev'in Bir Bahçeden Bir Bahçeye (1961) adını verdiği şiir kitabında halk şiiri tarzında söyleyişleri vardır. Lofçalı şairlerden Mustafa Mutkov'un Sabah Yolcusu (1965) adlı bir şiir kitabı yayımlanmıştır.

Şiirlerinde daha çok Rodop Türkleri'nin elem ve kederlerini, var olma mücadelesini ele alan Eğridereli Faik İsmailov'un (Arda) manzumeleri Bulgaristan Türkleri için her zaman umut ışığı olmuştur. Tek şiir kitabını

Ağarırken Tan (1965) adıyla yayımlamıştır. Özellikle çocuk şiirlerinde başarılı sayılan Mustafa Çetev, Bulgaristan Türkleri'nin önde gelen yayın organlarından Hak ve Özgürlük gazetesinin yazarlarındandır. 1950'li yılların önemli isimlerinden biri de Kırcaali yöresi şairlerinden, Bir Uçtan Bir Uca Memleket (1965) adlı şiir kitabı olan Süleyman Yusufov şiirlerinde heceyi ve serbest vezni kullanmış, özellikle sıla hasreti temasını işlemiştir. Hasköylü şairlerden Durhan Hasanov 1989'da Türkiye'ye göç etmiş olup İnsan Kardeşlerim (1965) adlı bir şiir kitabı vardır. Yine 1989 göçüyle vatanından ayrılan şairlerden Şaban Mahmudov'un Gerginlik (1966) adlı şiir kitabı bulunmaktadır. Razgradlı bir başka şair Latif Karagöz'dür. Halen Türkiye'de yaşayan şairin ilk şiir kitabı Kon Kon Kelebek (1990) adını taşır. Kırcaalili Naci Ferhadof da şiirlerini Dağlı ve Deniz (1965) adlı bir kitapta toplamıştır. İsmail Çavuşev, Ahmet Eminov (Atasoy), Rahim Recebov, Necmiye Mehmedova, Ahmet Kadirov, Nebiye İbrahimova, Hilmi Haşal, Kadriye Cesur son dönemlerde yetişen ve halen sanat hayatını sürdüren şairlerdendir. Türk toplumunun sosyal problemleri, sıkıntıları, acıları, sıla hasreti, vatan ve millet sevgisi, millî duygular ve çocuk duyarlılıkları, tabiat güzellikleri çağdaş Bulgaristan Türk şiirinde ele alınan belli başlı temalar olarak dikkati çeker. Günümüzde Bulgaristan'daki durum Türk dili, Türk kültürü ve edebiyatı açısından düne göre daha aydınlık ve ümit verici görünmektedir.

d) Yunanistan'da Türk Dili ve Edebiyatı. Bugün Yunanistan sınırları içerisinde bulunan Batı Trakya bölgesi Osmanlı döneminde onlarca şairin yetiştiği bir yerdir. XIV. yüzyılda Gazi Evrenos Bey'in Batı Trakya'yı fethiyle bölgeye Konya ve Balıkesir civarından getirilip yerleştirilen Türkler bugün azınlık durumuna düşmüştür. Nüfusu 150.000 civarında kalan Batı Trakya Türkleri son yüzyılda kimlik mücadelesi vermektedir. Lozan'dan zamanımıza gelinceye kadar azınlık statüsünde basın yayın hakkına sahip olan Batı Trakyalılar, Arap

ve Latin harfleriyle altmıştan fazla dergi çıkarmıştır. Ayrıca Türkiye'de (Batı Trakya'nın Sesi, Batı Trakya, Yeni Batı Trakya), Almanya'da (Batı Trakya, Yeni Ses, Yeni Adım gazeteleri) yayın organları bulunmaktadır. Yunan arşivlerinde Batı Trakya Türkleri'nin yayımladığı Yeni Ziya, Yeni Yol, Yeni Adım, Balkan, İnkılâp, Milliyet, İtilâ, Yarın, Adalet, Trakya, Ülkü, Müdafaa-i İslam, Hakyol, Sebat gibi dergi ve gazete koleksiyonları

mevcuttur. Günümüzde Balkan, Akın, Gerçek, İleri, Aile Birlik, Trakya'nın Sesi, Ortam gazeteleriyle Şafak Yuvamız, Hakka Davet, Arkadaş Çocuk ve Pınar Çocuk dergileri yayın faaliyetlerini sürdürmektedir.

Batı Trakya'da XIV. yüzyıldan başlatılan Türk dili ve edebiyatını Lozan öncesi ve sonrası olmak üzere iki dönemde ele almak gerekir. İlk dönemde divan edebiyatı yolunda onlarca şair ve yazar yetişmiştir. Selânik, Osmanlı devrinde İstanbul'dan sonra Türk kültür ve edebiyatı için önemli merkezlerden biriydi. Halen Batı Trakya Türk edebiyatı faaliyetlerini Yunanistan'da sürdüren şair, yazar ve araştırmacılardan Ali Rıza Saraçoğlu'nun Ey Yağız Toprak, Işık Atatürk, Yarınlar Sizin Olacak, Rodop Yıldızı; Hüseyin Mazlum'un Âşıkların Şahı Benim, Bir Esmere Gönül Verdim, Adres, Biraz Su; Rahmi Ali'nin Ay ve Güneş (hikâye); Hüseyin Ali Babaoğlu'nun Tohum (şiir), Durdur ile Kurkur (masal); Reşit Salim-Osman H. Arda'nın Öyküsüyle Notasıyla Batı Trakya Türküleri; Abdürrahim Dede'nin Batı Trakya Türk Folkloru ile (Ankara 1978) Batı Trakya Manileri (İstanbul 1989) adlı eserleriyle Türkiyeli araştırmacı Feyyaz Sağlam'ın Yunanistan'da (Batı Trakya) Çağdaş Türk Edebiyatı Antolojisi (Ankara 1990), Batı Trakya Çocuk Edebiyatı (İstanbul 1990), Yunanistan (Batı Trakya) Türkleri Edebiyatı Üzerine İncelemeler (I-IV, İzmir 1991-1996), Yunanistan (Batı Trakya) Türkleri Edebiyatında Atatürk gibi eserlerini zikretmek mümkündür. Bunlardan başka Mustafa Tahsin, Reşit Salim, Nâim Kâzım, Hüseyin Mahmutoğlu, Mücahit Mümin, Refika Nâzım, Sâlih Halil, Mehmet Çolak-İbram Onsunoğlu gibi şair ve yazarların dergi ve gazetelerde yayımlanmış çeşitli yazıları bulunmaktadır. Batı Trakya Türkleri'nde en çok görülen edebî tür şiirdir.

Çocuk edebiyatı, halk edebiyatı ve dinî edebiyat Batı Trakya Türk edebiyatının önemli kollarındandır. Son yüzyıl içerisinde oluşan edebiyat aynı zamanda bir huzursuzluk edebiyatıdır. Tiyatro türünde Sevda Peşinde ve Zamane Çocuğu adlı çalışmalar, gezi türünde Mehmet Ârif ve Hasan Hocaoğlu'nun yazıları zikredilebilir. Halk edebiyatında sözlü gelenek süregelmiştir ve bu geleneğe bağlı anonim ürünler halen devam etmektedir. Aşk, hastalık, ölüm, tabiat, doğal âfetler ve yaşama sevinci gibi konular yoğun biçimde işlenmektedir. Halk ozanı olan Mazlum Hüseyin, İmam Kasım, Hüseyin Salihoğlu, Alirıza Saraçoğlu'nun yanında Yakalı Çoban, Âsımî, Dumanlıdağ, Selâmî, Âşık Asilsoy, Haliloğlu, Âşık Zengin gibi

başka isimleri de saymak mümkündür. Halk edebiyatı ürünleri içinde destan, masal, türkü, mani vb. türlerin de yer aldığı görülmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

B. Tsonev, Bulgarian Language History, Sofia 1919; Cengiz Orhonlu, “Yunanistan Türkleri”, TDEK, s. 1101; Abdürrahim Dede, Batı Trakya Türk Folkloru, Ankara 1978; a.mlf., “Batı Trakya Türklerinde Eski Türk Dini Şamanizm’den Kalıntılar”, II. Milletlerarası Türk Folklor Kongresi Bildirileri, Ankara 1982, IV, 93-108; Hasan Eren, Balkan Ülkelerinde ve Macaristan’da Türkoloji Çalışmaları, İstanbul 1987; Rüstem Avcı, “Batı Trakya Türkleri”, Batı Trakya, İstanbul 1989, s. 143-148; Mustafa İsen, Ötelerden Bir Ses: Divan Edebiyatı ve Balkanlarda Türk Edebiyatı Üzerine Makaleler, Ankara 1997; Başlangıcından Günümüze Kadar Türkiye Dışındaki Türk Edebiyatları Antolojisi: Makedonya Türk Edebiyatı ve Yugoslavya (Kosova) Türk Edebiyatı, Ankara 1997, VII; XV. Yüzyıldan Bugüne Rumeli Motifli Türk Şiiri Antolojisi (haz. Ahmet Emin Atasoy), Bursa 2001; Balkanlar El Kitabı (der. Osman Karatay-Bilgehan A. Gökdağ), Çorum-Ankara 2006-2007, I-III; S. Dilek Yalçın Çelik, Kosovada Çağdaş Türk Edebiyatı (1951-2008), Prizren 2008; J. Eckmann-M. Mansuroğlu, “1959 Yılı Trakya Dialektoloji Gezisi Raporu”, TDED, IX (1959), s. 113-118; Mustafa Tahsin, “Şiir: Batı Trakya Türk Azınlığında”, Şafak, sy. 17, Gümülcine 1991, s. 14-16; Feyyaz Sağlam, “Batı Trakya’da 29 Ocak 1988 Millî Direnişi ile İlgili Destanlar Üzerine”, TK, XXX/351 (1992), s. 53-60; Hayriye Süleymanoğlu Yenisoy, “Bulgaristan Türkleri Şiiri”, TDl., sy. 531 (1996), s. 449-578; Mustafa Kara, “Balkanlarda Türk Tasavvuf Edebiyatı’na Genel Bakış”, Bursa Defteri, sy. 12, Bursa 2002, s. 110-126; Yılmaz Taşçıoğlu, “Balkanlarda Yeni Türk Edebiyatı Literatürü”, Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi, IV/3, İstanbul 2006, s. 429-477.

Cevdet Şanlı

Kıbrıs’ta Türk Dili ve Edebiyatı.

A) Dil. Kıbrıs'ta Türkçe iki ağza ayrılır. Bazı yazarların Kıbrıs Türkçesi dedikleri Kıbrıs ağzı yanında resmî kurumlarda ve ilişkilerde standart Türkçe (Türkiye Türkçesi) konuşulabilmektedir. Konuşma dilinde çeşitli ağızların kullanıldığı görülmekle birlikte Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti'nin yazı dili Türkiye Türkçesi'dir. Kıbrıs Türk ağzı incelendiğinde hem ses hem biçim hem söz varlığı açısından Kıbrıs Türkleri'nin geldikleri yörelerin izlerini bulmak mümkündür. Ancak günümüzdeki Kıbrıs Türk ağzının Anadolu ağızlarından epey farklılaştığı söylenebilir. Bu ayırımın sebebi tarih içinde farklı dillerle etkileşim ve Türkiye Türkçesi ile bağlantının azlığıdır. Kıbrıs'ta Türkçe'nin gelişimi dört döneme ayrılabilir: 1571-1878, 1878-1960, 1960-1974 yılları arası ve 1974 sonrasındaki dönem. Kıbrıs'a Türkler 1571 yılında gelmiş, bu tarihten itibaren Türkçe adada konuşulan iki büyük dilden biri olmuştur. İlk dönemde yönetim Osmanlılar'ın elinde olduğu için Türkçe'nin yönetim ilişkilerinde büyük işlevi vardı. Bu yolla Türkçe, Kıbrıs Rumcası'nı etkilediği gibi 1974 yılına kadar gelen süreçte Kıbrıs Rumcası'ndan Kıbrıs Türk ağzına çeşitli kelimeler girmiştir. Bunun yanında günümüz ağzında kullanılan bazı cümle yapılarının Kıbrıs Rumcası'ndan etkilendiği ileri sürülmektedir. Kıbrıs, 1878-1959 yılları arasında İngiltere'nin egemenliği altında bir sömürge adası olunca yönetimde ve resmî kurumlarda İngilizce ön plana çıkmış, İngilizler'in adaya gelmesiyle birlikte Kıbrıs Türk ağzı İngilizce'den birtakım kelimeler almıştır. Dolayısıyla bu dönemde Kıbrıs Türk ağzı, bir yandan Türkler'in geldiği yörelerdeki dilin özelliklerini taşırken bir yandan da Kıbrıs Rumcası ve İngilizce'nin tesirinde kalmıştır. 1959 yılından sonra İngilizler adadan çekilip 1960'ta Kıbrıs Cumhuriyeti'nin kurulması ile İngilizce yönetim dili olmaktan çıkmış olsa da eğitim dili olarak varlığını günümüze kadar sürdürmüştür.

1974'te ada ikiye ayrılınca Rumlar'la Türkler'in dil teması sona ermiştir. 1950'li yıllarda Kıbrıs Türk toplumunda artan Türk milliyetçiliğiyle ilgili siyasal eğilimler neticesinde Türkiye ile uyum dile de yansımıştır. Uyum politikaları ve 1974 sonrasında Türkiye ile Kıbrıs arasındaki iletişim ve ulaşım imkânlarının artmasıyla Kıbrıs'ta konuşulan Türkçe, Türkiye Türkçesi'ne dönmeye başlamış, dilde bulunan Rumca ve İngilizce kelimelerde bir azalma olmuştur. 1974'ü takip eden yıllarda Kıbrıs'ta Türkçe açısından bir başka değişim daha gerçekleşmiştir. Adaya Anadolu'nun çeşitli yörelerinden -özellikle Güney Anadolu, Doğu Anadolu

ve Karadeniz bölgeleri-göçler sebebiyle Kıbrıs Türk ağzının yanında bu bölgelerin ağızları da kullanılmaya başlanmıştır. Günümüzde Kıbrıs'ta hem Kıbrıs Türk ağzını hem Anadolu ağızlarını hem standart Türkçe'yi aynı zamanda ve mekânda duymak mümkündür.

Kıbrıs Türkçesi fonetik, morfoloji, söz varlığı ve söz dizimi bakımından kendine has özelliklerini yitirmemiştir. Ağzın hemen her konumda ve işlevde konuşulması yaygın biçimde kullanıldığının kanıtıdır. Türkiye Türkçesi'nin standart dilinden farklı birçok özellik Kıbrıs Türk ağzında hâlâ yaşamaktadır. Meselâ bazı Anadolu ağızlarında görülen t > d (tatlı > dadlı), k > g (kavun > gavun), p > b (dolap > dolab), n > ŋ (deniz > deniz) gibi ses değişimleri; uzun ünlülerin kısalması (âlem > alem); bazı eklerin (-kan, -sa, -ınca) ve takıların (da, ile) ünlü uyumuna girmemesi bu ağızda yaygın biçimde görülür. Kıbrıs Türk ağzının kendine özgü kelimeleri de vardır: gabsalıvermek "başı boş bırakmak", lambasuyu "gaz yağı" vb. Bunların yanında "kendi" zamirinin "o" yerine kullanılması: "Guşu aldım, goydum genni/onu/kafese"; +cik ekinin küçültme anlamı dışında kullanımı: "İnecikleri/inekleri/aldı da götürdü ovaya"; -ız kişi ekinin belirsiz geçmiş zaman, şimdiki zaman, geniş zaman, gelecek zaman ve gereklilik kipinde -ık şeklinde kullanılması: "Her gün yürüyüş yaparık/yaparız/; +dir koşacının farklı kullanımı: "Adım Ali'dir/Ali/"; geniş zamanın şimdiki zamanı da ifade etmesi: "Şu anda gider/gitmekte/;" Türkiye Türkçesi'ndeki -mış ekinin az kullanılması ve taşıdığı dolaylılık anlamının -dı ekine yüklenmesi: "1880'de büyük bir kuraklık oldu/olmuş/be bu memlekette"; devrik cümlelerin sık kullanılması, soru cümlelerinin soru ekiyle değil vurguyla kurulması: "Bugün okula gittiŋ/gittin mi/?"; yaklaşma ifadesinin hazır+eylem+emir ekiyle yapılabilmesi: "Hazır kanayım/Az kalsın kanıyordum/"; amaç bildiren cümlelerin iste-eyleminden sonra bir eylem getirilerek sağlanması: "İsterim gideyim/Gitmek istiyorum/"; gereklilik ifade eden cümlelerin lâzım/lüzum+eylem+emir ekiyle oluşturulması: "Lüzum gitsin/Gitmesi lâzım/"; -mış ekinin cümle içindeki yerinin önemli/yeni bilgiyi vurgulamaya yönelik olarak değişebilmesi: "Mış Ali verecek arabayı bana/Ali bana arabayı verecekmiş/"; emir-istek anlamındaki eylem cümlelerinde olumsuzluğun yok kelimesiyle yapılabilmesi: "Yok unudasıŋ babaŋı/Babanı unutma/"; şu, hani, o şu, şu ki ile kurulu yan cümle: "Anladım şu/şu ki/o şu/hani çalışkansın/Çalışkan

olduğunu anladım/.” Kıbrıs Türk ağzının özellikleri arasında sayılabilir.

BİBLİYOGRAFYA

Hasan Eren, “Kıbrıs Ağzının Kökeni”, Milletlerarası Birinci Kıbrıs Tetkikleri Kongresi, Ankara 1971, s. 347-359; Yıltan Taşçı, Kıbrıs Ağzı Dil Özellikleri, Lefkoşa 1986; Rıdvan Öztürk, “Kıbrıs Ağzının Kelime Haznesindeki Değişmeler”, III. Uluslararası Kıbrıs Araştırmaları Kongresi, Gazi Mağusa 2000, s. 27-46; Erdoğan Saraçoğlu, Kıbrıs Ağzı, Lefkoşa 2004; Ahmet Pehlivan, Aya İrini’den Akdeniz’e Kıbrıs Ağzının Değişimi, Lefkoşa 2004; Nurettin Demir, “Kıbrıs Ağızlarının Tipik Özellikleri”, Kıbrıs Konuşuyor: Kıbrıs Ağzı Üzerine İncelemeler (ed. Rıdvan Öztürk), İstanbul 2009, s. 17-28; Musa Duman, “Kıbrıs Ağzı Üzerine Bazı Notlar”, İlmî Araştırmalar, sy. 8, İstanbul 1999, s. 115-130; Mustafa Argunşah, “Kıbrıs Ağzında Ünlü Değişmeleri”, a.e., sy. 11 (2001), s. 7-27; Niyazi Kızılyürek-Sylvaine G. Kızılyürek, “The Politics of Identity in Turkish Cypriot Community and Language Question”, International Journal of the Sociology of Language, sy. 168 (2004), s. 37-54; Ülker Vancı, “The Impact of Oral Language Features in Written Language in Cypriot Turkish”, International Journal of the Sociology of Language, sy. 181 (2006), s. 23-42; Özlem Savoğlu, “The Intonation of WH-question in Cypriot Turkish Dialect: Evidence of Language Contact”, Advances in Turkish Linguistics (ed. Semiramis Yağcıoğlu-Ayşen Cem Değer), İzmir 2006, s. 563-574; M. Kappler, “Contact-Induced Effects in the Syntax of Cypriot Turkish”, Turkic Languages, XII/2 (2008), s. 196-213; L. Johanson, “Türk Dillerinde Odaksıl Şimdiki Zaman İşaretleyicisi ve Kıbrıs Türkçesinde Eksikliği”, Bilig, sy. 49, Ankara 2009, s. 93-100.

Ahmet Pehlivan

B) Edebiyat.

Kıbrıs edebiyatını iki farklı çizgide ele almak mümkündür. 1571’de Türkler tarafından fethinden itibaren adada 1980’lere kadar Osmanlı devrindeki

eski ve yeni özellikleriyle Türkçe bir edebiyat var olmuştur. Bu tarihten sonra ise günümüz Kıbrıs'ında kendine özgü bir edebiyat gelişmiştir.

Fethi takiben halk edebiyatı ürünleriyle orta oyunu, karagöz gibi seyirlik oyunlar ve divan şiiri buraya da ulaşmış, XIX. yüzyıla kadar edebiyat bu doğrultuda bir seyir takip etmiştir. Nitekim fetihten sonra Lefkoşe'de kurulan mevlevîhâne uzun yıllar adadaki divan şiiri merkezlerinden olmuştur. Ayrıca Kıbrıslı sanatkârlar Türk kültür ve edebiyatının merkezi İstanbul'la irtibat içinde olmakla kalmamış, imparatorluğun çeşitli bölgelerinde görev yapan bu edebiyatla hemhal olmuşlardır. Şuarâ tezkirelerinde Kıbrıslı şairler de yer almaktadır. Kıbrıs kökenli divan şairleri arasında Misâlî (ö. 1607), Mehmed Zekâi, Şeyh Mustafa Siyâhî Dede, Nâib, Şeyh Ârif Efendi, Hızır Dede (Hamdî) gibi isimler alınabilir. Bu konuda öne çıkan son devir isimlerden biri, Sultan II. Mahmud'un Lefkoşe'de 1828'de bir kütüphane kurdurmasının ardından padişaha yazdığı kaside üzerine İstanbul'a davet edilen müderris Hasan Hilmi Efendi'dir. Şair İstanbul'da iken yeni ordunun geçit merasimi hakkında yazdığı bir kaside dolayısıyla "sultânü'ş-şuarâ" unvanıyla taltif edilmiştir. Kıbrıs 1878'de İngiltere'nin eline geçince adadaki müslüman Türk-hıristiyan Rum gerginliği artmış, Âşık Kenzî, bu vesile ile 1883'te "Kıbrıs Destanı" adıyla halk şiirinin en güzel örneklerinden birini ortaya koymuştur. Ayrıca 1890'lı yıllarda Kıbrıs'ta gazete yayımı başlayınca edebiyata bir canlılık geldiği görülmektedir. Ahmed Tevfik Efendi'nin 1896'da çıkardığı Kokonoz ile 1897'de yayımladığı Akbaba adlı mizah gazeteleriyle bunlarda neşredilen edebî ürünler dikkati çeken yayınlardır. Ahmed Tevfik 1901'de Mir'ât-ı Zamân'ı, 1909'da ikinci defa Kokonoz'u çıkarmış, bu yıllarda sayıları gittikçe artan gazetelerde çeşitli edebî türlerde ürünler yayımlanmıştır. Kıbrıs'ta ilk roman Kaytazzâde Mehmed Nâzım'ın Yâdigâr-ı Muhabbet'i (1896), ilk hikâyelerden biri Ahmed Tevfik Efendi'nin "Bir Manzara-i Dilgüşâ"sı (1897), ilk oyun yine onun Hicrân-ı Ebedî'sidir (1895).

Türkiye'de 1870'lerden sonra Batılı-modern edebiyat gelişirken bunun Kıbrıs'a yansıması 1890'ları bulmuştur. Kıbrıs'ta şiir, hikâye ve roman gibi edebî türlerde Tanzimat ve Serveti Fünûn dönemi Türk yazarlarının etkisini görmek mümkündür. Nitekim Tanzimat devri şairlerinden Ziyâ Paşa 1862'de Lefkoşe valiliğinde bulunmuş, bazı şiirlerini burada kaleme almıştır. Bir diğer Tanzimat aydını Nâmık Kemal 1873-1876 yıllarında

Magosa'da sürgün hayatı yaşarken edebiyata meraklı Kıbrıs Türk gençlerinden bir edebiyat çevresi oluşturmuştur. Bunların önde gelenlerinden Kaytazzâde Mehmed Nâzım, Nâmık Kemal'den sonra Recâizâde Mahmud Ekrem'le tanışmış, bir bölümü Rûh-ı Mecrûh adıyla basılmış olan şiirlerini İstanbul'daki edebiyat dergilerinde yayımlamıştır. Ayrıca Serveti Fünûn topluluğu 1890'lardan itibaren Kıbrıs'taki edebiyat meraklılarını ve onların eserlerini etkilemiştir. XX. yüzyılın başlarında Kıbrıs'ta kültürel etkinliklerin canlanmasında bir kısım Jön Türkler'in İngiltere'nin kontrolündeki Kıbrıs'a gelmeleri veya sığınmaları etkili olmuştur. Vizeli Rızâ İbn Emin ve Şair Eşref bunlardandır. 1919'da Anadolu'da Kurtuluş Savaşı başladığı zaman bu savaş hakkında Kıbrıs Türk halkını bilgilendirmek, Rum propagandasını etkisiz kılmak amacıyla Doğru Yol, Söz, Davul, Vatan, Ankebut ve Birlik gibi gazeteler çıkmıştır. Daha sonraki yıllarda İsmail Hikmet Ertaylan, Rıza Tevfik, İbrahim Zeki Burdurlu, Hikmet İlaydın, Arif Nihat Asya gibi şair

ve eğitimciler Kıbrıs'ta bulunmuştur. Rıza Tevfik Serâb-ı Ömrüm adlı şiir kitabını ilk defa 1934'te Lefkoşe'de bastırmış, Lefkoşe Türk Lisesi müdürü İsmail Hikmet Ertaylan Kıbrıs Alfabesi ile Kıraat Kitapları'nı hazırlamış, İbrahim Zeki Burdurlu Lefkoşe (1953), Minnacık Ada (1954), Günaydın Yavru Kıbrıs (1959), Açmıyor mu Kıbrısımın Gülleri (1968) adlı şiir kitaplarını yayımlamış, Arif Nihat Asya, Kıbrıs izlenimlerinden hareketle yazdığı şiirlerini Kıbrıs Rubaileri adıyla kitap haline getirmiştir (1964).

Kıbrıs'ta şekillenen modern Türk edebiyatı türlere göre şöylece incelenebilir: a) Şiir. Modern anlamda Kıbrıs Türk şiiri Kaytazzâde Mehmed Nâzım ile başlatılır; ayrıca Ahmed Tevfik'in de ismi zikredilmelidir. İngiliz sömürge dönemi Kıbrıs Türk şiirinin diğer isimleri arasında Nazif Süleyman Ebeoğlu, Urkiye Mine Balman, Engin Gönül, Necla Salih Suphi, Pembe Marmara, Semih Sait Umar ve Özker Yaşın dikkati çekmektedir. 1950'lerde Halkın Sesi, Hürsöz, İstiklâl, Bozkurt gibi gazetelerde hem Kıbrıs Türk gençlerinin hem adada öğretmen olarak görevli bulunan Naim Buluç, İbrahim Zeki Burdurlu gibi isimlerin Türkiye özlemini terennüm eden şiirleri yayımlanmıştır. 1950'li yıllarda İstanbul'da öğrenimini tamamlayarak adaya dönen Özker Yaşın, Kıbrıs Türk şiirine yeni bir soluk getirmiş, Bayraktar Destanı (1953), Kıbrıs'tan Atatürk'e (1953), Nâmık Kemal Kıbrıs'ta (1957), Mehmetçik Kıbrıs'ta (1960) ve

Atatürk'e Saygı Duruşu (1963) adlı şiir kitaplarını neşretmiştir. Aynı yıllarda Osman Türkay, Kutlu Adalı, Mustafa İzzet Âdiloğlu ve Taner Fikret Baybars dikkati çeken isimlerdir. Âdiloğlu'nun Bacadan Tüten Duman (1952) ve İnsanlardan Ayrı (1953), T. Fikret Baybars'ın Mendilin Ucundakiler (1953) adlı şiir kitaplarında sağlam bir Türkçe görülür. 1950-1960 yılları arasında Kıbrıs'ta millî muhtevalı şiirlerin sayısında artış olur. 1955'te Türkiye'de öğrenimini tamamlayıp adaya dönen Kutlu Adalı şiirleriyle millî bilincin gelişmesine katkıda bulunmuştur. 1959-1961 yıllarında Kıbrıs'ta edebiyat öğretmenliği yapan Arif Nihat Asya'nın öğrencileri arasında şiirle uğraşan pek çok kişi vardır. Bunlardan Süleyman Uluçamgil genç yaşta üslûp ve muhtevası kuvvetli şiirler kaleme almış ve yirmi yaşında şehid düşmüştür (1964). Onun Kıbrıs'tan kuzeye Türkiye sahillerine, Toros dağlarına bakarak yazdığı "Kıbrıs-Türkiye" adlı şiiri bugün dillerde dolaşmaktadır.

Bener Hakkı Hakeri Üç Kere Limasol (1964), Limasol Türk Savunması (1964) ve İkinci Plevne Savunması (1965) gibi şiir-destanlarında 1963-1974 olaylarını işler. Erdoğan Saraçoğlu'nun Oydaşlar adlı şiir kitabı (1966) bu dönemde yalın Türkçe'si ve çeşitli temalarıyla dikkat çeker. Özker Yaşın'ın Kıbrıs'ta Bayrak (1973), Kıbrıs Benim Vatanım (1986); Orbay Deliceırmak'ın Sömürge Çocuğunun Türkiyesi, Dumdum, Dokuzu Beş Geçe, Leylâ ile Köroğlu (1994) adlı eserleri de kaydedilmelidir. Şiirde iç âhenge önem veren Harid Fedai'nin manzumelerinden bir kısmı 1997'de Koza adıyla basılmış, Ahmet Peykan takma adıyla yayımladığı taşlamaları ise gazete ve dergiler arasında kalmıştır. 1983'te Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti'nin kurulmasının ardından ülkede yaşanan ekonomik ve siyasal değişimler kültür, edebiyat ve sanat temalarında belirleyici olmuştur. 1974 sonrasında modern Kıbrıs Türk şiiri birbirine zıt iki koldan gelişmesini sürdürür. Bir yanda 1950'lerden gelen Rum saldırılarını, 1963 Kanlı Noel'i, Erenköy Savunması'nı ve 1963-1974 savaşını işleyen milliyetçi şiir devam eder ve Özker Yaşın, Rauf Denktaş, Harid Fedai, Kubilay Beliğ, Fikret Kürşat, Osman Güvenir, Mehmet Levent bu kolda eserler verir. 1960'ların sonunda İkinci Yeni şiir hareketinin Kıbrıs'taki temsilcileri Mehmet Kansu ve Fikret Demirağ ile başlayan gerçek üstücü, imgeci, öztürkçe şiir devam eder. Fikret Demirağ, Mehmet Kansu, Neriman Cahit, Neşe Yaşın, Mehmet Yaşın, Gür Genç gibi ikinci şiir kolundaki şairler ise Kıbrıslılık, Akdenizlilik, Kıbrıs'ın Elen-Latin ve Osmanlı tarihi,

insanın yalnızlığı, evrensellik-hümanizm, aşk ve barış gibi temalara yönelip kendi kimliklerini “Türk” kelimesini küçük yazarak “Kıbrıslıtürk” diye tanımlar. Bu gruptaki bazı şairler, Akdeniz coğrafyasının karakteristik özelliklerini ileri sürerek bir Kıbrıs milleti ve Kıbrıslılık anlayışına ulaşmışlarsa da genel kabule göre Kıbrıs’ta iki ayrı milletin ve kültürün varlığı bir gerçektir.

b) Hikâye. Osmanlı Türkiyesi’nde Batılı anlamda modern hikâyeciliğin ilk örneği sayılan Emin Nihad Bey’in Müsâmeretnâme’sinin Kıbrıs’ta yeniden basımının (1892) ardından Ahmed Tevfik Efendi bu alanda ilk eserini Bir Manzara-i Dilgüşâ ile vermiştir (1897). Harid Fedai’nin araştırmalarına göre de Kıbrıs’ta Türk hikâyeciliğinin başlangıcı 1897 yılı kabul edilmelidir. Ahmed Tevfik, İstanbul’da o yıllarda hâkim olan Serveti Fünûn topluluğundan etkilenir ve eserinde onları örnek alır. Kıbrıs’ta basılan ilk hikâye kitabı, Ahmed Nuri Müdürzâde’nin Doktor Hâfız Cemal’in isteğiyle Sanâyi Mektebi öğretmenleri için Rumca’dan çevirdiği yirmi beş-otuz sayfalık Gülünçlü İbret-âmiz Hikâyeler adlı eseridir (1908). Bu kitap binbir gece masalları ve müsâmeretnâme gibi eski hikâyelerin işlevini sürdüren, vakit geçirme amacına yönelik hikâyelerden meydana gelmektedir. Kıbrıs Türk edebiyatında Hikmet Afif Mapolar’ın Son Çıldırış adlı uzun hikâyesini yayımlamasına kadar (1939) başka hikâye kitabına rastlanmaz. 1907’de Sünûhât adlı gazetede çıkan hikâyelerde yine Serveti Fünûn etkileri görülür. 1913’te neşredilen Seyf gazetesinde yer alan hikâyelerde askerlik, vatan ve şehitlik olgularıyla birlikte Osmanlılar’ın Balkan savaşlarında uğradığı mezalim işlenmiştir.

Hikâye türüne asıl canlılığını kazandıran husus 1929’da harf inkılâbının gerçekleştirilmesi ve II. Dünya Savaşı’nın ardından peş peşe yayın hayatına giren gazete ve dergilerin hikâyelere sayfalarında yer vermesi olmuştur. Bu dönemde çeşitli gazete ve dergilerde doksan kadar hikâye yayımlandığı tesbit edilmiştir. Hikâye yazmaya 1930’lu yıllarda İngilizce-Rumca-Türkçe yayımlanan Embros adlı dergide başlayan Hikmet Afif Mapolar Toprak Aşkı (1943) ve Kahve Fincanındaki Aşk (1943) adlı eserleriyle Kıbrıs Türk edebiyatının ve hikâyeciliğinin en verimli isimlerindendir. Bu yıllarda Reşat Süleyman Ebeoğlu Çocuk Masalları’nı çıkarır (1947). Argun Fadıl Korkut’un Kızlar Kocasız Kaldı adlı öykü kitabı yayımlanmış (1953), Numan Ali Levent’in Her İkisi (1955), Bir Gelin Aranıyor (1960) ve Kanlı

Noel'i (1965) neşredilmiştir. Öykülerinde Samet Mart takma adını kullanan Sacit Tekin'in 1954'te çıkardığı tek öykü kitabı Hokkabaz'dır; daha sonra kaleme aldığı hikâyeler ise Suna Atun tarafından 2007'de gün yüzüne çıkarılmıştır. 1960'lı yıllara gelindiğinde hikâyeler Rumlar'a karşı verilen mücadelenin panoraması niteliğine bürünür. 1965'ten 1980'li yılların başlarına kadar Esat Faik Muhtaroğlu'nun Pilot Ali (1971) adlı eseri hariç Kıbrıs Türk öykü yazarlarının sadece gazete ve dergilerde öykülerini yayımladığı bir ara dönem yaşanmıştır. Bunun sebebi, Rum tedhişinin Kıbrıs Türkleri üzerindeki etkisini arttırmasından kaynaklanan maddî sıkıntılar ve direniş mücadelesinin başlatılmasıyla birlikte öykü yazarlarının ürünlerini kitap halinde basmaya zaman bulamamalarıdır. Gazete ve dergilerde hikâyeleri çıkan

yazarlar arasında Semih Sait Umar, Taner F. Baybars, Özker Yaşın, İbrahim Zeki Burdurlu, Bener Hakkı Hakeri, İsmet Kotak, M. Şinasi Tekman, Mehmet Kansu, Osman Güvenir ve Kutlu Adalı'nın isimleri sayılabilir.

1980'li yıllarda Sabahattin İsmail Bir Savaşın Tasviri (1983), Mustafa Gökçeoğlu Dulun Oğlu (1985) adlı öykü kitaplarını yayımlamış, Ali Nesim Şahmaran (1989) ve minimal öykülerinin de yer aldığı Yaşamın Güzelliklerini Keşfedin (2006) adlı eserini ortaya koymuştur. Bekir Kara'nın kitapları Sırlar Ölümsüzdür (1995), Çalkantı (1999) ve Aşka Dair (2006) adını taşır. 1980'li yıllardan bu yana öykü yazanlardan Oğuz M. Yorgancıoğlu'nun Sana Bir Hikâye Anlatayım mı? (1984) ve Ne Farkımız Var? (2002) adlı kitapları çıkmıştır. Öykülerinde Baf ağzını kullanan Özben Aksoy Godaklizmo Cehennemi (1996), Yangı Yangı Limnidi (1997), Cisusa Kaplanı (1998) ve Simbadi Bucağına Gömül (1999) adlı öykü kitaplarıyla dikkati çeker. Öykülerinde toplumun insanlar ve özellikle kadınlar üzerindeki olumsuz yaptırımları işleyen Özden Selenge'nin ilk kitabı Çiçeklenemeyiz Biz Erik Ağacı (1987), ikincisi Geceye Açar Gecetütenler'dir (1993). Fincandaki Kraliçe (1993) adlı bir kitabı da olan yazarın uzun hikâyeye kaydığı son kitabı Boncuklar Senin Olsun adını taşır (2001). Kıbrıs Türk öykücülüğünün son dönemdeki usta kalemlerinden Mehmet Kansu'nun ilk kitabı Bir Elin Sıcaklığını Çaldım adıyla yayımlanmıştır (1995). Şiirsel üslûbunu öykülerine de yansıtan Mehmet Kansu daha sonra Bir Solucanın İntihar Girişimi (1998) ve Yeşil Kurbağa, Yılan, Açlık (2006) adlı kitaplarını çıkarır. Öyküleri hakkında

“postmodern” ve “büyülü gerçeklik” tabirini kullanan Mehmet Kansu 1962-2008 yılları arasını kapsayan öykülerinden seçtiği Boşluk adlı son kitabında insanın yalnızlığını ve iç sıkıntısı gibi duyguları işlemiştir. İlk ve Son Resim (2005) adıyla hikâyelerini yayımladıktan sonra Kaybolan Hayat’ı (2008) çıkaran Osman Güvenir realist ve natüralist öyküler kaleme almıştır. Osman Güvenir’in öyküleri Kıbrıs Türkleri’nin Rumlar’a karşı verdiği varoluş mücadelesini, bireysel ve sosyal yaşantısını, Akdeniz coğrafyasını ve Kıbrıs Türk hâfızasındaki yabancı millet imajlarını işleyen özellikleriyle modern Kıbrıs Türk öykücülüğünde yeni bir soluktur. Öyküleri ayrıca sinematografik özellikler taşır; realizm ve natüralizmin kuvvetle hissedildiği hikâyelerinde İstanbul Türkçesi başarıyla kullanılır. Yağmur Yüzünden (2008) adlı kitabın yazarı Gür Genç’in öykülerindeki dil de ustacadır. Modern insanın bunalımı, yalnızlığı ve cinsellik konularına çokça yer veren yazar Kıbrıs Türk tarihi öncesini, adanın Lüzinyan ve Venedik gibi eski dönemlerini de ele alır.

c) Roman. Kıbrıs’ta roman, Nâmık Kemal’in aralarında İntibah’ın da bulunduğu eserlerinin büyük bir kısmını burada kaleme almasıyla başlamıştır denilebilir. Çevresinde yer alan gençlerden Kaytazzâde Mehmed Nâzım, konusu İstanbul’da geçen ve Kıbrıs’ta ilk Türkçe roman sayılan Yâdigâr-ı Muhabbet’i yayımlamıştır (1896). Eseri daha sonra Harid Fedai Latin harflerine aktarmış, Fuad Memduh İngilizce’ye çevirmiştir (2004). Kaytazzâde’nin Leyle-i Visâl adlı yarım kalmış bir romanı daha vardır. II. Dünya Savaşı yıllarında ve savaşın ardından Hikmet Afif Mapolar, Kıbrıs Türk romancılığına âdeta damgasını vurmuştur. Kimisi roman, kimisi uzun hikâye olan Kahraman Kaplan (1936), Son Damla (1937), Diken Çiçeği (1938), Son Çıldırış (1939), Kendime Dönüyorum (1943) gibi eserlerinden sonra 1949-1951 yıllarında Mermer Kadın, Aşk Vadisi, Günah Cehennemi gibi romanlarını İstiklâl gazetesinde tefrika etmiştir. Kıbrıs Barış Harekâtı’nın ardından Ahmet Gazioğlu’nun Kıbrıs’ta Aşk ve Barış (1975), Özker Yaşın’ın Mücahitler (1971) ve Girne’den Yol Bağladık (1976) Kıbrıs Türkleri’nin varoluş mücadelesini ele alırken Sabahattin İsmail’in Savaşların Gölgesinde adlı eserinde (1985) 1930’lardan 1974’lere kadar gelişen olaylar işlenmiştir. Çetin Kasaboğlu’nun Sevdayı İkiye Böldüler (1976) adlı kitabından sonra yayımlanan Fikret Demirağ’ın Şu Müthiş Savaş Yılları (1985) II. Dünya Savaşı’na katılan bir Kıbrıs Türkü’nün anıları üzerine kurulmuştur. Siyaset ve kültür adamı İsmail Bozkurt’un

konusunu kendi yaşantısından ve ada Türklüğünden alan Yusufçuklar Oldu mu? (1991) ve Mangal (1995) adlı eserleri dikkat çeker. Mehmet Yaşın'ın Soydaşımız Balık Burcu, Ahmet Tolgay'ın Kıbrıs Çarmıhtan İnerken ve Bekir Kara'nın Bellekteki İzler'i 1990'lı yıllara ait eserlerdendir.

1950'lerden günümüze kadar daha çok şiir ve öykü türünde gelişen Kıbrıs Türk edebiyatında 2000'lerden sonra romanda bir canlanma görülür. Bekir Kara Kavunî'yi (2001), Aşklar, Acılar, Çocuklar ve Torunlar'ı (2005) çıkarırken İsmail Bozkurt Bir Gün Belki (2002) ve Bir Gecede (2005) adlı romanları yayımlar. Romanları Türkiye'de neşredilen İsmail Bozkurt bir yandan Rumlar'ın Kıbrıs Türkleri'ne baskısını, bir yandan 1974 sonrası Kıbrıs Türk toplumu içindeki siyasî çalkantıların açtığı sosyal yaraları işlemiştir. Sana Sevdam Sarı (1998) ve Lâle Yüreğin Beyaz (1999) adlı romanların yazarı Özden Selenge, daha sonra Alkyone Denizkuşu'nu (2003), Mehmet Yaşın Sınır Dışı Saatler (2003), Çetin Kasapoğlu Gökyüzü Uyumasın (2005), Neşe Yaşın Üzgün Kızların Gizli Tarihi (2002) romanlarını yazmıştır. Vreççalı Mida 1'i kaleme alan Özben Aksoy 2006'da Vreççalı Mida 2'yi çıkarmıştır. Kıbrıs Türk kültürü ve folkloru üzerine değerli çalışmaları bulunan Oğuz Yorgancıoğlu Köklerimiz Nasıl Sallandı (2007) adlı romanıyla tanınmıştır.

d) Tiyatro. Geleneksel Türk seyirlik oyunlarının Kıbrıs Türkleri arasında sevildiği ve yaygın olduğu söylenebilir. Kıbrıs Türk geleneksel tiyatro sanatçısı ve yazarı Mehmet Ertuğ'un Geleneksel Kıbrıs Türk Tiyatrosu ve Anılar ve Alıntılarla Geleneksel Kıbrıs Türk Seyirlik Oyunları adlı eserlerindeki bilgilere göre Kıbrıs Türk karagözünde klasik tipler yanında Kıbrıs Türkleri'nin eklediği Sümbül Hanım, Çift Başlı, Üstsüz, Yosma, Lolo, Dönme, Gürzlü, Burunsuz Hımhım, Çarpılmış gibi tipler de bulunur. XIX-XX. yüzyılın tanınmış meddah ve karagözcüleri arasında Meddah Mustafa Efendi, Mustafa Hüseyin Aynalı, Çatozlu Zihni, Mehmed Sâlih Efendi sayılabilir. Kıbrıs'ta Türk meddah ve karagöz oynatıcılığı geleneğinin bugün tek ve son temsilcisi Mehmet Ertuğ'dur. Onun Kıbrıs Türk karagözüne eklediği Nasreddin Hoca ve Keloğlan tipleri de vardır. Kıbrıs Türkleri arasında modern tiyatro ve sahne eserleri hikâye ve romanda olduğu gibi 1890'lı yıllara kadar gider. Ancak bunda da Nâmık Kemal etkisi hissedilir. Kıbrıs'ta tiyatro türünde yazılan ilk eserler Ahmed Tevfik Efendi'nin Hicrân-ı Ebedî (1895) adlı millî dramı ile Kaytazzâde

Mehmed Nâzım'ın Safâ yahut Netîce-i İbtilâ adlı oyunudur. Harid Fedai'nin ilk oyunlardan biri olarak andığı, 1898 tarihli L. Şişmenyan'ın Namus İntikamı yahut Dilenci adlı dört perdelik dramının konusu da Kıbrıs'ta geçer. Kıbrıs'ta sahnelenen ilk yerli oyun Nâmık Kemal'in ölümünden yirmi yıl sonra Vatan yahut Silistre olmuştur. 1908'de Magosa Limanı'nın ambarlarından birinde oynanan oyun Kıbrıs Türkleri arasında Türklük ve milliyetçilik duygularını canlandırmıştır.

Türk tiyatrosunun önde gelen isimlerinden Vasfi Rıza Zobu ve arkadaşları 1928'de

Kıbrıs'a turneye gelmiş, 1977'de vefat eden Nâzım Ali İleri 1929-1935 yılları arasında Gülizar, Zehirli Çiçek, Kadın Zengin Olursa, Metres Belâsı gibi operetler kaleme almıştır. İsmail Hikmet Ertaylan'ın 1933-1934 yıllarında Lefkoşe Türk Lisesi müdürü iken Efenin Düğünü ile Korsanın Gözdesi adlı iki operet yazdığı bilinmektedir. 1930'lu ve 1940'lı yıllarda Birlik Ocağı'nda (Kardeş Ocağı) başta Nâmık Kemal'den olmak üzere çeşitli oyunlar oynanmıştır. Avukat Ahmet Sait Hoca Efendi'nin 1930'da Elif Hanım Opereti'ni yazmasından sonra 1940'larda Hikmet Afif Mapolar'ın Duman (1935), Meşale (1942), Mucize (1943) ve Altın Şehir (1945) adlı eserleri görülür. 1959'da Özker Yaşın'ın Bayraktar Destanı defalarca sahnelenmiştir. 1963 Kanlı Noel'i ve 1964'te Rumlar'a karşı Erenköy savunmasıyla hareketlenen millî temalı eserler halka direnme gücü vermiştir. 1973 ve 1974'te Kıbrıs Türk Ulusal Sahne Oyunları adı altında iki tiyatro kitabı çıkar. Numan Ali Levent'in Kıbrıs'ta Türklüğü İçin Direnenler (1966), Kutlu Adalı'nın Köprü (1969) ve Üner Ulutuğ'un Kuzeyden Gelen Kartal (1973) adlı eserleri millî oyunlar kapsamındadır. 1970'lerde Bayrak Radyosu'nda yerel Kıbrıs Türk ağzıyla skeçler başlatan Kemal Tunç'un da Kıbrıs Türk tiyatrosunun gelişimindeki katkılarından söz etmek gerekir. Günümüz Kıbrıs Türk tiyatrosuna yönetmen ve araştırmacı olarak Yaşar Ersoy'un emekleri geçmekte, oyun yazarı olarak da Bekir Kara, Ali Nesim, Özden Selenge, Hakan Yozcu gibi isimler dikkati çekmektedir.

Zamanımızda Kıbrıs Türk edebiyatına katkıda bulunanlar arasında Harid Fedai, Mahmut İslamoğlu, Bener Hakkı Hakeri, Oğuz Yorgancıoğlu, Mustafa Gökçeoğlu, Mehmet Ertuğ, Suna Atun, Gülgün Serdar, Ali Nesim,

Erdoğan Saraçoğlu önde gelen isimlerdir. Bunların yanı sıra araştırma, bilimsel toplantı, eser yayımı ve ödüller yoluyla hizmet veren, Kıbrıs Türk kültürünün en eski dönemlerinden günümüze kadarki macerasını çalışmalarıyla takip eden iki önemli kurum bulunmaktadır. Bunlardan biri başkanlığını ve kuruculuğunu İsmail Bozkurt'un yaptığı Kıbrıs-Balkanlar-Avrasya Türk Edebiyatları Vakfı (KIBATEK), diğeri kuruculuğunu ve başkanlığını Suna Atun'un yürüttüğü Suna ve Ata Atun Magosa Tarihini Araştırma ve Yazın Vakfı'dır (SAMTAY).

BİBLİYOGRAFYA

Mahmut İslamoğlu, Kıbrıs Türk Folkloru, Lefkoşa 1969; a.mlf., Kıbrıs Çocuk Oyunları, Lefkoşa 1979; Oğuz M. Yorgancıoğlu, Kıbrıs Türk Folkloru, Mağusa 1980; a.mlf., Kıbrıs Türk Çocuk Oyunları, Lefkoşa 1997; Ali Nesim, Kıbrıs Türk Edebiyatında Sosyal Konular, Lefkoşa 1986; a.mlf., Batmayan Eğitim Güneşlerimiz, Lefkoşa 1987; Erdoğan Saraçoğlu, Kıbrıs Türk Halk Edebiyatı ve Folkloru: Bildiriler, Lefkoşa 1986; a.mlf., Kıbrıs Ağzı, Lefkoşa 2009; Gülgün Serdar, 1571'den 1964'e Kıbrıs Türk Edebiyatında Gazavatnâme, Destan, Efsane, Kahramanlık Şiiri, [baskı yeri yok] 1989; a.mlf., Şairlerimiz, Şiirlerimiz, Geçmişten Günümüze Kıbrıs Türk Şiiri, Lefkoşa 2000; Mustafa Gökçeoğlu, Aynalı'nın Okuduğu Şiirler, Lefkoşa 1993; a.mlf., Kıbrıs Halk Fıkraları, Lefkoşa 1996; a.mlf., Hikâyelerimiz Tekerlemelerimiz, Lefkoşa 1999; a.mlf., Toplu Masallar, Lefkoşa 2005, I-II; a.mlf., Kıbrıs Türk Ağızları Sözlüğü, İstanbul 2008; Bekir Azgın-Harid Fedai, Kaytazzâde Nâzım Efendi, Ruh-ı Mecruh -Şiirler-, Lefkoşa 1993; Harid Fedai, "Kıbrıs Türk Edebiyatı", Başlangıcından Günümüze Kadar Türkiye Dışındaki Türk Edebiyatları Antolojisi: Batı Trakya ve Kıbrıs Türk Edebiyatı, Ankara 1997, IX, 215-464; a.mlf., "Kıbrıs'ta Namık Kemal Kültü", Namık Kemal Sempozyumu Bildirileri, Gazi Mağusa 1998, s. 89-102; a.mlf., "Çağdaş Kıbrıs Türk Edebiyatı", Türkler (nşr. Hasan Celal Güzel v.dğr.), Ankara 2002, XIX, 994-1007; Yaşar Ersoy, Toplumsal ve Siyasal Olaylarla İç İçe Kıbrıs Türk Tiyatro Hareketi, Lefkoşa 1998; Kıbrıs Türk Halk Edebiyatında Destanlar ve Ağıtlar Üzerine Bilgiler, Belgeler, Araştırmalar (haz. Bülent Feyzioğlu-

Suna Atun), Gazi Mağusa 2001-2003, I-III; Ahmet An, Kıbrıs'ın Yetiştirdiği Değerler I, Ankara 2002; a.e. II, Lefkoşa 2005; Kıbrıs Türk Edebiyatında Öykünün 107 Yıllık Kronolojik, Antolojik, Tarihsel Süreci (haz. Suna Atun-Bülent Feyzioğlu), Lefkoşa 2004-2008; Kıbrıs Türk Hiciv Şiiri Antolojisi (der. Suna Atun-Ata Atun), Gazi Mağusa 2005; Mehmet Ertuğ, Anılar ve Alıntılarla Geleneksel Kıbrıs Türk Seyirlik Oyunları, Lefkoşa 2007; Suya Düşen Sancak (ed. Nihat Öztoprak-Bayram Ali Kaya), İstanbul 2008; Suna Atun, Kıbrıs Türk Kültürü Üzerine Belgeler-Bildiriler, Gazi Mağusa 2008; Fikret Demirağ, Günümüz Kıbrıslı Türk Şiirinden 20 Şair, İstanbul 2008.

Oğuz Karakartal-Harid Fedai-Abdullah Aktaş

4. Sanat.

Hat (bk. HAT; OSMANLILAR [Sanat]; TÜRKİYE [Sanat]).

Mûsiki

(bk. MÛSİKİ; OSMANLILAR [Sanat]; TÜRKİYE [Sanat]).

Mimari.

Türkler'in İslâmiyet'ten önceki sanatları Hunlar, Göktürkler ve Uygurlar olmak üzere üç bölümde incelenmektedir. Hun devrinden kurgan adı verilen mezar yapıları, Göktürkler devrinden Kültigin, Bilge Kağan ve Tonyukuk anıt külliyeleri, Uygurlar devrinden özellikle Hoço şehrindeki yapı kalıntıları başta olmak üzere Sorçuk ve Bezeklik önemli verilerinin elde edildiği yerlerdir. İslâmiyet'i kabul eden ilk Türk devleti Karahanlılar'da cami mimarisi merkezî planda kubbeli şekilde ele alınmıştır. Minareler silindirik formda aşağıdan yukarıya doğru daralıp yükselir ve kuşaklar halinde süslemelerle kitâbe kuşağına sahiptir. Tirmiz'de Çar Kurgan (1108-1109) adıyla tanınan minare yivli gövdeli biçimde düzenlenmiştir. Mezar

anıtları kare planlı olup üzerleri kubbe ile örtülmüş ve çoğunlukla ön cepheleri vurgulanarak ele alınmıştır. Ribât denilen kervansaraylarda genellikle köşeleri kuleli, kare planlı eyvanlı avlulu şemalar ön planda tutulmuştur. Bunlardan Akçakale Kervansarayı (XI. yüzyıl sonu) iki avlulu düzeniyle, Ribât-ı Melik (1078-1079) âbidevî ölçüsü ve anıtsal cephesinin yanı sıra ikinci bölümde merkezî planlı büyük kubbeli planıyla önemlidir. Semerkant'ta Şâh-ı Zinde türbeler mahallesinde kazılarla ortaya çıkarılan ve Karahanlılar'a ait olduğu kabul edilen bir medrese dört eyvanlı avlulu düzendedir. Tirmiz Sarayı da eyvanlı avlulu inşa edilmiş bir yapıdır. Eyvanlı avlulu plan tipinin bölgenin ev mimarisinden kaynaklandığı anlaşılmaktadır.

Gazneliler devrinden olup günümüze ulaşmayan Gazne'deki Arûs-i Felek Camii kaynakların bildirdiğine göre ahşap direkli ve süslemeliydi. Leşker-i Bâzâr'da saraya bitişik durumdaki ulucaminin (XI. yüzyıl başları) mihraba paralel iki nefli olduğu ve bu iki nefin mihrap önünde bir kubbeyle kesintiye uğradığı kazılarla ortaya çıkarılmıştır. Büyük tahribe uğrayan Gazne şehrinde zamanımıza intikal eden iki minarede altta yıldız biçimli, iri sivri yivli gövdelerin üst kısmının silindirik biçimde devam ettiği eski fotoğraflarda görülmektedir. Sengbest'te kare planlı ve kubbeli Arslan Câzib Türbesi'nin (1028) yanındaki minarenin varlığı bilinen medrese ve ribât ile bir külliye meydana getirdiği, silindirik minarenin çifte minareli bir taçkapıyı şekillendirdiği anlaşılmaktadır. Leşker-i Bâzâr Sarayı (XI. yüzyıl başı) su manzaralı, çeşitli bölümlerden meydana gelen eyvanlı avlulu şemalara sahip yapılar topluluğudur. Gazne'de kazılarla ortaya çıkarılan III. Mesud Sarayı da (1112)

eyvanlı avlulu düzendedir. Tirmiz'deki Karahanlı devri sarayı Gazneli döneminde yeniden düzenlenip kullanılmıştır. Günümüze ulaşan tek kervansaray olan Ribât-ı Mâhî (1019-1020) dört eyvanlı avlulu düzendedir ve eyvanların arkada kare planlı odalarla birleşmesi önemlidir.

Anadolu dışında Büyük Selçuklular devrinde camiler mihrap önünde kubbeli mekânların ele alınmasıyla devam etmiş, özellikle 1135'te Zevvâre Cuma Camii'nde uygulanan dört eyvanlı avlulu düzenleme kısa süre içinde vazgeçilmez şema olmuştur. İsfahan Cuma Camii'nde Melikşah'ın mihrap önü kubbeli mekânında (1080) görülen üç yönde üçlü açıklıklı düzenleme

daha sonra Diyarbekir Silvan Ulucamii'nde (552/1157) ve Kahire'de Baybars Camii'nde (1267-1269) görülmektedir. Bu devirde ele alınan minareler silindirik formlarıyla Karahanlılar'da başlayan gelişimi sürdürmüştür. Büyük Selçuklu döneminde "Nizâmiye" adıyla tanınan çok sayıda medresenin yapıldığı bilinmekle beraber bunlar günümüze ulaşmamıştır. Harcird (480/1087) ve Rey medreselerinin kalıntılarından yapıların dört eyvanlı avlulu düzende olduğu anlaşılmaktadır. Büyük Selçuklu devri kervansarayları tuğla malzemeleri köşe ve duvar yüzeylerindeki kuleleri, dört eyvanlı avlulu şemaları, dışa taşkın taçkapıları ile Karahanlı ve Gazneli kervansaraylarıyla başlayan gelişmeyi devam ettirmekte olup ribât adıyla tanınmaktadır. Bölgenin coğrafî özellikleri ve siyasî yapısından bu yapıların birer konaklama merkezi işlevi görmekle birlikte kale görevlerini de üstlendikleri anlaşılmaktadır. Ribât-ı Enûşirvân'da (1029-1049) yer alan hamam bölümü bugüne kadar gelen erken bir örnek olması açısından ayrıca dikkat çekicidir. Merv'de Sultankale adı verilen önü hendekli kalenin duvarları yarım daire burçlarıyla takviye edilmiştir. Kale içinde farklı mekânlardan teşekkül eden dört eyvanlı avlulu Selçuklu sarayı (XI. yüzyıl) ve çeşitli yapıların (kışlalar, cuma camisi, yerleşim birimleri, havuz, Sultan Sencer'in türbesi) bulunduğu anlaşılmaktadır. Büyük Selçuklu mezar anıtları kümbet ve türbe şeklinde iki farklı tipte inşa edilmiştir. Altta bir mumyalık katı üzerinde silindirik veya çokgen gövdeli yapılar içten kubbe, dıştan külâhla örtülü olup kümbet, kare planlı kubbeli yapılar ise türbe diye adlandırılmaktadır. Kümbetler içinde mimarları bilinen Harekān I (1067) ve Harekān II (486/1093) mimarilerinin yanı sıra süslemeleriyle dikkat çekici eserlerdir. Merv'deki Sultan Sencer Türbesi (1157) anıtsal mimarisi ve süslemesinin yanı sıra çift kubbeli olduğu anlaşılan üst örtüsüyle önemli bir yapıdır.

Büyük Selçuklular'ın sonlarına doğru kurulan atabegliklerde Selçuklu geleneklerinin yanı sıra bölge mimari geleneklerin ele alındığı bir gelişim söz konusu olmuştur. Suriye ve Irak bölgesinde cami mimarisinde bir yenilik görülmekle birlikte Zengîler devrine ait Musul Ulucamii Minaresi (XII. yüzyıl ortaları) tuğla malzemesi, silindirik gövdesi ve kuşaklar halindeki süslemesiyle Selçuklu geleneğini yansıtır. Bu dönemde yapılan medreselerde eyvanlı avlulu plan uygulanmış olup kıble eyvanı enine gelişen mekân düzeniyle cami şeklinde tasarlanmıştır. Şam'da Nûriyye (Nûreddin Zengî) Medresesi'nde (1172) kapının solunda yer alan Nûreddin

Zengî’nin türbesi kare planı ve mukarnas dolgulu üst örtüsüyle dikkati çekmektedir; yapı medreselerin bir külliye düzeninde ele alındığına örnek gösterilebilir. Bu durum daha sonra Memlük külliyelerine temel teşkil edecektir. Busrâ’daki dört eyvanlı avlulu Gümüştegin Medresesi’nde (1136) avlu üzerinin kubbe ile örtülü olduğu bilinmektedir. Bu düzenleme kısa bir süre sonra Anadolu’da uygulanacaktır. Dört eyvanlı avlulu şemasıyla Şam’daki Nûreddin Zengî Bîmâristanı (549/1154) erken tarihli tıp eğitimi ve hastahanesiyle Kahire ve Anadolu’da ele alınacak benzer yapıların öncüsüdür.

Azerbaycan bölgesinde atabeglik zamanında inşa edilen eserler kuzeyde Bakü, güneyde Urmiye’yi içine alacak şekilde geniş bir sahada görülmektedir. Çok sayıdaki yapıların içinde özellikle Selçuklu geleneğinde mezar-anıtların ayrı bir yeri vardır. Merâga’daki Kümbed-i Kırmız (1147) kare planlıdır. Kesme taş mumyalığı tuğla gövdesi içten kubbe, dıştan piramidal külâhlı olduğu anlaşılan üst örtüsüyle aynı şehirde daha sonra İlhanlı devrinde ele alınacak Kümbed-i Gaffâriyye’ye öncülük etmiştir. Merâga’daki Kümbed-i Müdevve (1167) silindirik planlı, Urmiye’deki Se Kümbet (1184) içten kare, dıştan silindirik planlıdır. Merâga’da sekizgen planlı Kümbed-i Kebûd’un (593/1197) cephelerinde fîrûze çiniler kullanılmıştır. Hemedan’daki Kümbed-i Aleviyyân (XII. yüzyıl sonu) kare planlı olup köşe kuleli sivri kemerli cephesinde kabarık bitkisel kompozisyonlu alçı süslemeleriyle Anadolu’da taş üzerinde

ele alınan süslemelerdeki devamlılığa ışık tutmaktadır. Nahcıvan’da cepheleri zengin süslemeli sekizgen planlı Yûsuf b. Küseyr Kümbeti ile (557/1162) ongen planlı Mümine Hatun Kümbeti (582/1186) Acemî b. Ebû Bekir’in eserleridir. Bunlardan Mümine Hatun Kümbeti’nin yanı başında bir cuma camisiyle birlikte külliye programında ele alındığı, önündeki taçkapının çifte minareli olarak düzenlediği bilinmektedir.

Mısır’da Abbâsîler devrinde hüküm süren Tolunoğulları döneminde inşa edilen İbn Tolun Camii (879) revaklı avlusu mihraba paralel nefli ve mihrap önü kubbeli bir plana sahiptir. Yapıda eğri kesim tekniğinde süslemelerle minaredeki dıştan merdivenli düzenleme Sâmerrâ’daki yapılarla olan etkiler açısından önemlidir. Memlükler devri mimarisi bölge geleneklerinin ön planda tutulduğu eserlerden meydana gelmektedir. Yapılar Fâtımî devri

yapılarına göre daha âbidevî şekilde ele alınmıştır. Camiler revaklı avlulu düzende çok ayaklı tipte mihrap önü kubbelidir. Özellikle Baybars Camii (1267-1269) mihrap önünde üç yöne üçlü açıklıklı kubbeli şemasıyla dikkat çekicidir. Dört eyvanlı avlulu planları ile medreseler cami ve türbe bölümleriyle birer külliye halinde inşa edilmiştir. Sebilküttâb diye adlandırılan alt katı sebil, üst katı mektep olan yapılar daha sonra Osmanlı devrinde de rastlanmaktadır. XV. yüzyılda özellikle halife türbelerinde dıştan zengin süslemeli miğfer biçiminde sivri kubbeler görülmektedir.

Anadolu’da inşa edilen ilk camiler Büyük Selçuklular devrine aittir. Dımaşk Emeviyye Camii planını kubbesiz olarak tekrarlayan Diyarbekir Ulucamii (1091) dışında Siirt (1128’den önce) ve Bitlis (1150’den önce) ulucamileri enine nefli ve mihrap önü kubbeli yapılardır. Artuklu camileri, önlerinde bir avluya sahip enine dikdörtgen şemada mihraba paralel neflerden oluşmaktadır. Bu neflerden bir, iki veya üçü mihrap önü kubbesiyle kesilmiştir. Silvan Ulucamii’nde (1157) dört neften üçü mihrap önü kubbesiyle kesilmiştir ve kubbe üç yönde üçlü açıklığa sahiptir. Mihraba paralel üç nefli olup ikisinin mihrap önü kubbesiyle kesilmesinden meydana gelen plana sahip Kızıltepe Ulucamii’nde (1204-1205) avlunun kuzeyinde köşelerde iki minarenin varlığı anlaşılmaktadır. Mardin Emînüddin Külliyesi, Anadolu’da erken tarihli bir külliyedir ve bu açıdan önemlidir. Artuklu medreseleri Anadolu’da açık avlulu medreselerin erken tarihli örneklerini teşkil etmektedir. Eyvanlı avlulu düzende tek veya çift katlı ele alınan yapıların bünyesinde türbelere de yer verilmiştir. Diyarbakır Kalesi Artuklu devri burçları ve kitâbeleriyle önemli bir yere sahiptir. Batman suyu üzerindeki Malabadi Köprüsü’nde (1247) görüldüğü gibi büyük açıklıkları ile köprü mimarisine yenilik getiren Artuklu köprüleri aynı zamanda yol güvenliğini sağlayan karakol görevini üstlenmiştir.

Dânişmendliler devrinde XII. yüzyıla ait Niksar ve Sivas ulucamileri mihraba dik düzenlenmiş nefli ve mihrap önü kubbeli yapılardır. Kayseri Ulucamii paralel nefli olup orta aksta dikeylik vurgusuna sahip büyükçe mihrap önü kubbeli bir yapıdır. Külliye programında ele alınan Kayseri Kölük Camii ve Medresesi (XII. yüzyıl ikinci yarısı) cami-medrese ilişkisi açısından önemlidir. Tokat Garipler Camii merkezî kubbeli ilginç tasarımı ile dikkat çekicidir. Dânişmendli medreseleri, Anadolu’da avlusunun üzeri kubbe ile kapalı medreselerin erken tarihli örneklerini oluşturmaktadır.

Tokat (1151-1152) ve Niksar (1157-1158) Yağıbasan medreseleri eyvanlı avlulu şemaya sahiptir ve avluların ortası kısmen açık kubbe ile örtülüdür. Dânişmendli mezar anıtları içinde Niksar Melik Gazi Türbesi (1157) kesme taştan kare planlı, Pazarören Melikgazi köyündeki Melik Gazi Kümbeti ise tuğladan kare planlı, Niksar Kulak Kümbeti (XII. yüzyıl sonları) kesme taş kaplı sekizgen planlı yapılardır. Amasya-Çorum arasında Yeşilırmak üzerinde yer alan Çağlayan (Çalâkçalık) Köprüsü (XII. yüzyılın ilk yarısı) 70 m. uzunluğunda ve altı gözlüdür.

Saltuklular devri eserlerinden Erzurum Kale Mescidi (XII. yüzyıl) kesme taştan mihrap önü kubbeli bir yapıdır ve yanı başındaki tepsi minare ile inşa edilmiştir. Erzurum Ulucamii (1179) kesme taştan mihraba dik yedi nefli ve mihrap önü kubbelidir. Bu dönemden kalan üç kümbetten en ilgi çekici olanı iki renkli taştan inşa edilen Emîr Saltuk Kümbeti'dir. Mengücüklüler devrine ait Divriği Kale Camii (1180-1181) mihraba dik uzanan üç nefli bir yapıdır; orta nef beşik tonoz, yanlar ise dörder kubbe ile örtülmüştür. Kuzeybatıda merdivenle ulaşılan özel giriş hünkâr mahfillerinin erken örneğini oluşturur. Divriği Ulucamii ve Dârüşşifâsı (1228-1229) bünyesinde yer alan türbe ile birlikte bir külliye teşkil etmektedir. İtinalı taş işçiliği olan yapıda cami farklı tonozlara sahip mihraba dik beş neflidir ve mihrap önündeki dilimli kubbesi dıştan kırık piramidal külâhla örtülüdür. Şifahâne ise dört eyvanlı avlulu ve iki katlı bir yapı olup avlu üzeri kapalıdır. Divriği'de Hâcib Kamerüddin ve Sitti Melik kümbetleri (592/1196) kesme taştan sekizgen gövdeli ve piramidal külâhlıdır. Kemah Melik Mengücük Gazi Kümbeti (XIII. yüzyıl başları) tuğladan, içten silindirik, dıştan sekizgen planlı bir yapıdır. Mumyalık kısmında ortada bir pâyeden yelpaze biçiminde düzenlenmiş örtü sistemi Azerbaycan bölgesi mezar anıtları ile yakın benzerliklere işaret eder.

Anadolu Selçukluları devrine ait yapılardan Kayseri Huand Hatun Külliyesi (1238) cami, medrese, kümbet ve hamam; Konya Sâhib Ata Külliyesi (1258-1283) cami, türbe, hankah, çeşmeler ve hamam; Afyon Çay'da Ebü'l-Mücâhid Yûsuf Külliyesi (1278-1279) medrese, türbe, çeşme, han ve bugün mevcut olmayan hamamdan oluşmaktadır. Kayseri Hacı Kılıç Camii ve Medresesi ile (1249-1250) Amasya Gökmedrese Camii (1266-1267) cami-medrese birleşimi yapılardır. Büyük Selçuklu devri camileriyle yakın

benzerlik gösteren Malatya Ulucamii (621/1224), Artuklu camileri gibi enine düzenlenmiş Sinop Ulucamii

(Alâeddin Câmii; XIII. yüzyıl başı), mihrap önü kubbeli ve enine nefli iki bölüm halinde Konya Alâeddin Camii (1155-1220) ve mihrap önünde üç kubbeli Niğde Alâeddin Camii (620/1223) bu devrin önemli yapılarındandır. XIII. yüzyıl içinde Konya civarında görülen tek kubbeli mescidler önlerindeki hazırlık mekânları ile dikkat çeker. Aynı yüzyılda Konya Sâhib Ata, Afyon ve Sivrihisar ulucamileri, Ankara Arslanhane Camii ağaç direklidir. Anadolu Selçuklu camileri mihrap önü kubbeleri, enine ve dikine düzenlenen şemaları içinde küçültülmüş iç avluları ya da avlu fikrini verecek aydınlık fenerleri, itinalı taş işçiliğine sahip taçkapıları, ahşap malzemeleri ve dengeli çini mozaik süslemeleriyle düzenli bir gelişmeyi göstermektedir. Anadolu Selçuklu medreselerinde eyvanlı ve revaklı avlunun üzeri açık ve kubbe ile örtülü iki şema görülmektedir. Açık avlulu medreselerden bazıları çifte yapılardır ve tıp medresesiyle şifahâne olarak inşa edilmiştir. Medreselerde konumu farklı bir birim türbe halinde ele alınmıştır. Ana eyvanın dershane mescid şeklinde düzenlenmesinin yanı sıra bazan kapalı bir birim, bazan da medreseye bitişik bir mekânın mescid olduğu görülmektedir. İtinalı taş işçiliğine sahip taçkapıları yanında ihtişamlı mozaik çinilere sahip medreseler de bulunmaktadır. 1271'de inşa edilen Sivas Gökmedrese ve Çifte Minareli Medrese ile Erzurum Hatuniye Medresesi (1285-1291) taçkapıları sırlı tuğla ve çini kaplamalı çifte minarelerle ayrıca dikkat çeker. Konya Sâhib Ata Camii önündeki taçkapının da evvelce çifte minareli olduğu bilinmektedir. Han adıyla tanınan Anadolu Selçuklu kervansarayları aynı zamanda kervan yollarının güvenliğini sağlamak amacıyla yapılmış kale görünümlü ve çok fonksiyonlu yapılardır. Sultan hanı diye tanınan yapılar önde geniş bir revaklı avlu, arkada üzeri kapalı bölümden meydana gelmekte, avlu ortasında köşk mescid yer almaktadır. Bu tipin dışında tamamı açık veya tamamı kapalı bölümlerden oluşan hanlar da bulunmaktadır. I. Alâeddin Keykubad zamanında inşa edilen Aksaray Sultan Hanı (626/1229) ve Kayseri Tuzhisarı Sultan Hanı bu tipin önemli yapılarındandır. Mezar anıtları kümbet ve türbeler şeklinde inşa edilmiştir. Cami, medrese, şifahânelere bağlı olanların dışında bağımsız inşa edilenler de vardır. Mezar anıtlarının bir kısmı genel gelişim içinde kalmakla birlikte bazıları değişik düzenleriyle dikkat çekicidir. Ahlat'ta Selçuklu devri mezarlığı itinalı bir taş

işçiliğine sahiptir.

Selçuklu Devleti'nin ortadan kalkmasıyla kurulan beyliklerde bir kısmı Selçuklu mimari geleneğini devam ettiren yapıların yanı sıra yeni denemelerle öne çıkan yapılar da inşa edilmiştir. Selçuklu geleneğini sürdüren Karamanoğulları devri eserlerinde Karaman Alâeddin Bey Kümbeti'nde (793/1391) yivli külâh, Niğde Akmedrese (1409-1410) cephesindeki ikiz kemer uygulaması, Akşehir Seyyid Mahmûd-ı Hayrânî Türbesi (1409) ve Konya Mevlânâ Türbesi'nde yivli kasnakta olduğu gibi farklı tasarımlar da bulunmaktadır. Osmanlılar'la olan ilişkilerinden sonra Karaman İbrâhim Bey İmareti'nin (1432) çinili mihrabında yer aldığı gibi mimari süslemede Osmanlı etkileri görülür. Aydınoğulları'nın eserlerinden Birgi Ulucamii (1312) mihraba dik beş nefli ve mihrap önü kubbeli bir yapı olup mozaik çinili mihrabıyla Selçuklu geleneğini sürdürür. Selçuk Îsâ Bey Camii'nde (1375) mihraba paralel iki nefin mihrap önünde birer kubbe ile örtülü olması ve avlunun batı kapısındaki renkli taş geçmeli süslemesinde Şamlı mimarın etkisi görülmektedir. Ortası havuzlu revaklı avlusu ve hareketli cephe düzeni Osmanlı mimarisine örnek teşkil etmiştir. Biri yıkılmış olan tuğladan çifte minare, Beylikler devrinde Niğde Sungur Ağa Camii'nin (1335) ardından ikinci uygulama olarak ayrıca dikkat çekicidir. Saruhanoğulları döneminde medrese ve türbeyle birlikte bir külliye programında ele alınan Manisa Ulucamii'nde (1366) geniş yer tutan mihrap önü kubbesi (10,80 m.) Osmanlı devrinde merkezî plana geçişin öncüsüdür; revaklı avlu da Osmanlı mimarisine ışık tutan bir deneme şeklinde görülmektedir. Menteşeoğulları döneminde Peçin Ahmed Gazi Medresesi'nde (1375-1376) 17 m. genişliğindeki

eyvan kubbesi önemli bir gelişmeye işaret etmekte, yapı taçkapısıyla da dikkat çekmektedir. Bir külliye programı içinde ele alınan Balat İlyas Bey Camii (1404) kare planlı tek kubbeli bir yapıdır ve öndeki geniş kemer içinde üç bölümlü giriş son cemaat yerini hatırlatan bir geçiş yeri olmasıyla ilginçtir. İki sıra pencere düzeni ve geometrik şebekeleri İznik Yeşilcami ile (1378-1392) karşılıklı etkilerin varlığına işaret eder. Germiyanoğulları devrinde inşa edilen yapılar plan ve süslemeleri bakımından Osmanlı mimarisi özellikleri gösterir. İshak Fakih Külliyesi'nde cami kare planlı ve tek kubbeli olup önünde üç birimli son cemaat yeri vardır. Selçuklular'ın kubbeli medrese geleneğini devam ettiren Vâcidiye Medresesi'nin (1314)

rasathâne olarak yapıldığı kuvvetle muhtemeldir. II. Yâkub Bey İmareti'nde (728/1428) cami zâviyeli/tabhâneli düzeniyle Osmanlı mimarisi geleneğini yansıtmaktadır. Hamîdoğulları döneminde inşa edilen eserlerde Selçuklu geleneği devam etmiştir. Eğridir'deki Dündar Bey (Taş) Medresesi (1302) bu tipte bir yapıdır. Beyliğin Antalya kolu Tekeoğulları tarafından yaptırılan Antalya Yivli Minare Camii (1378) altı kubbeli bir yapı şeklinde ele alınmıştır. Candaroğulları devri eserleri plan bakımından Osmanlı mimarisi özelliklerini muhafaza eder. Kastamonu'da İbn Neccâr Camii (754/1353), kare planlı kubbeli yapısı ve son cemaat yeriyle İsmâil Bey Külliyesi (1454-1457) Osmanlı etkilerini açıkça belli eder.

İlhanlı hâkimiyetinde Anadolu'daki yapılar Selçuklu mimarisi geleneğinde inşa edilmiştir. İlhanlı sonrasında kurulan Eretna Beyliği eserlerinden Kırşehir Âşık Paşa Türbesi (1332) asimetrik cephesi, hazırlık mekânı ve Kırgız çadırlarına benzeyen kubbesiyle dikkat çekicidir. Kayseri Köşkmedrese (1339) revaklı avlu ortasındaki sekizgen kümbetiyle hankah olarak ele alınmış bir yapıdır. Ramazanoğulları devrine ait eserlerden Adana Ulucamii ve Külliyesi'nde (1508-1541) Selçuklu ve Osmanlı mimarisiyle Zengî ve Memlük mimarisi etkileri bir arada görülmektedir. Dulkadıroğulları dönemi eserlerinde Zengî ve Memlük etkilerinin yanı sıra Elbistan Ulucamii'nde (921/1515) dört yarım kubbeli merkezî planlı şema önemli bir denemedir. Karakoyunlu devri eserlerinden yıkılmış olan Van Ulucamii'nin zengin süslemeli, itinalı bir yapı olduğu anlaşılmaktadır. Tebriz'deki Gökmescid (1465-1466) çini süslemelerinin yanı sıra merkezî plan denemesinin ele alındığı bir yapıdır. Gevaş Halime Hatun (1358) ve Ahlat Erzen Hatun (1396-1397) kümbetleri onikigen planlı olup benzer süslemelere sahiptir. Akkoyunlu devrinin önemli eserlerinden Diyarbakır Şeyh Safâ Camii (XV. yüzyıl ikinci yarısı) merkezî planda sekiz destekli kubbeye sahip bir yapıdır. Hasankeyf'teki Zeynel Bey Kümbeti ile (XV. yüzyıl ikinci yarısı) Ahlat Emîr Bayındır Kümbeti (896/1491) değişik denemeler olarak görülmektedir.

Osmanlı döneminde altı yüzyılı aşan bir sürede inşa edilen eserlerde yeni mimari denemeler ön plana çıkmıştır. Osmanlı devri eserleri kendi tiplerinin gelişimi içinde önemli sayılan özellikler göstermektedir. Tek yapıların yanı sıra külliyeler şehircilik düzenlemelerine sahiptir. Erken devirden itibaren ele alınan külliyelerin ana yapısını camiler meydana getirir. XVI. yüzyılın

sonlarından başlamak üzere XVII. yüzyıl içinde medrese merkezli küçük külliyeler de inşa edilmiştir. Şehirlerde yapılan külliyeler dışında menzil külliyelerinde han/kervansaray ve arastanın esas olduğu görülmektedir. 734 (1333-34) tarihli kitâbeye sahip İznik Hacı Özbek Camii ile başlayan tek kubbeli camiler her dönemde inşa edilmiştir. İstanbul Fîruz Ağa (1491), Gebze Çoban Mustafa Paşa (1522-1523) camilerinde genişleyen tek kubbeli mekân Nuruosmaniye Camii'nde (1755) 25 metreyi aşan kubbe ile büyük boyutlara ulaşmıştır. Zâviyeli/tabhâneli camiler Bursa'da Orhan Gazi Camii ile (1339) erken devirde gelişmeye başlamış, Murad Hudâvendigâr Camii'nde (1385'ten önce) üst kata medrese eklenerek yeniden ele alınmış, Bursa Yeşilcami (1314-1324) ve Yıldırım Camii ile (1390-1395) devam etmiştir. Bursa Murâdiye (1425-1426) ve Edirne Murâdiye (1426) camilerinden sonra İstanbul'da Mahmud Paşa (1463-1473) ve Aksaray Murad Paşa (1471-1477) camilerinde de bu şema uygulanmıştır. Çok kubbeli cami tipinin erken örneği Gelibolu Ulucamii'nde (788/1386) görülür. Bu plan şeması Bursa Ulucamii'nde (1399-1400) yirmi kubbe ile anıtsal ölçüye ulaşmış, Edirne Eskicami'de (1402-1414)

dokuz kubbeli olarak denenmiştir. İstanbul'da Atik Ali Paşa Camii'nde (XVI. yüzyıl başı) küçük ölçülerde, Piyâle Paşa Camii'nde ise (1573) farklı tasarımı ile altışar kubbeli ele alınmıştır. İznik Yeşilcami'de (1378-1392) görülen tek kubbeli harimin kuzeye doğru üç birimle genişletilmesi daha erken dönemde yeni mekân arayışlarının başladığını gösterir. Edirnekapı (Mihrimah Sultan) Camii'nde (1566) merkezî kubbe iki yanda, Eyüp Zal Mahmud Paşa Camii'nde (1580) üç yanda genişletilmiştir.

Merkezî planda ele alınan Eski Fâtih Camii'nde (1463-1470) ana kubbe mihrap yönünde bir yarım kubbeli, ilk Eyüp Sultan (1458-1459) ve Şeyh Vefâ (1476) camilerinde yanlarda ikişer yarım kubbeli, Beyazıt (1501-1508), Süleymaniye (1550-1557) ve Kılıç Ali Paşa (1580-1581) camilerinde mihrap aksında ikişer yarım kubbeli olarak denenmiştir. Süleymaniye Camii'nde merkezî kubbe 27,40 m. çapındadır. Yarım kubbeli şema Üsküdar Mihrimah Sultan Camii'nde (1540-1547) mihrap yönü hariç üç yarım kubbeli olarak, Manisa Murâdiye Camii'nde (1583-1586) üç yarım tonozla uygulanmıştır. Şehzade Mehmed Camii'nde (1544-1548) merkezî kubbe dört yönde dört yarım kubbeli olarak yapılmış, bu şema Sultan Ahmed Camii (1609-1617), Yenicami (1597-1603, 1661-1664) ve

Yeni Fâtih Camii'nde (1767-1771) tekrar edilmiştir. Merkezî plana geçişin önemli eseri olan Edirne Üç Şerefeli Cami'de (1437-1447) kubbe altı destekli bir sisteme oturtulmuştur. XVI. yüzyıl içinde Mimar Sinan tarafından Topkapı Kara Ahmed Paşa (1555-1565), Beşiktaş Sinan Paşa (962/1555), Kadırga Sokullu Mehmed Paşa (1572), Üsküdar Atik Vâlide Sultan (991/1583) camilerinde kubbe altı destekli olarak ele alınmıştır. Sinan'dan sonra Cerrah Mehmed Paşa (1593) ve Hekimoğlu Ali Paşa (1734) camileri bu tipin önemli örnekleridir. Merkezî planda sekiz destekli kubbeye sahip yapılar XVI. yüzyılda çokça denenmiştir. Silivrikapı Hadım İbrâhim Paşa (958/1551) ve Eminönü Rüstem Paşa (1555-1561) camilerinden sonra Sinan, Edirne Selimiye Camii'nde (1568-1574) bu şemayı anıtsal ölçüde (kubbe çapı 31,30 m.) uygulamıştır. Daha sonra Azapkapı Sokullu (1577-1578), Fâtih Mehmed Ağa (1585), Mesih Mehmed Paşa (994/1586), Nişancı Mehmed Paşa (1589), Üsküdar Yeni Vâlide (1122/1710), Lâleli (1764) ve Eyüp Sultan (1800) camileri bu şemada inşa edilmiştir.

Osmanlı devri medreseleri açık avlulu şemada olup genelde bir külliye bünyesinde yer almıştır. 1331'de İznik Süleyman Paşa Medresesi ile başlayan gelişimde Merzifon Çelebi Mehmed Medresesi tek başına inşa edilmiştir. Fâtih Külliyesi'nde on altı, Süleymaniye Külliyesi'nde beş, Selimiye Külliyesi'nde ise iki medrese vardır. Beşiktaş Sinan Paşa, Topkapı Kara Ahmed Paşa, Edirnekapı Mihrimah Sultan ve Kadırga Sokulu Mehmed Paşa camilerinde olduğu gibi bazı camilerin avlusu etrafında yer alan medreseler de avlu ortak kullanılmıştır.

Osmanlı devri mezar anıtlarında padişah türbelerinin önemli bir yeri vardır. Fâtih Sultan Mehmed'e kadar padişah türbeleri Bursa'da, daha sonraki padişah türbeleri İstanbul'dadır. Bir külliyeye bağlı olarak ele alınan hânedan türbeleri kare veya sekizgen planlı kubbeli yapılardır. Kanûnî Sultan Süleyman, II. Selim, III. Murad ve III. Mehmed türbeleri çift kubbelidir. Kanûnî Sultan Süleyman'ın türbesi dıştan revakla çevrelenmiş düzeniyle ayrıca dikkat çekicidir. İstanbul'daki padişah türbelerinden yalnızca Sultan Mehmed Reşad'ın türbesi Eyüp Sultan'da olup diğerleri sur içinde bulunmaktadır. İlk Osmanlı sarayı Bursa'da yapılmışsa da bugün mevcut değildir. Edirne'deki eski ve yeni saraylardan yeni saray geniş bir alanda kurulmuş olup günümüzde harabe halindedir. İstanbul'da Beyazıt'ta

eski saray, Sarayburnu’nda Topkapı Sarayı inşa edilmiştir. Eski saray zamanımaza ulaşmamıştır. Topkapı Sarayı XIX. yüzyılın ortalarına kadar çeşitli eklemelerle genişletilmiştir. Ardından Dolmabahçe, Beylerbeyi, Çırağan ve Yıldız sarayları yaptırılmıştır. Bu dönemde ayrıca Boğaziçi zengin yalılarla donatılmıştır. Osmanlı devrinde askerî mimari olarak İstanbul’da Boğaziçi’nde Anadoluhisarı (1395) ve Rumelihisarı (856/1452), Çanakkale Hisarı adıyla bilinen Kal‘a-i Sultâniyye ve Eceabat’ta Kilitbahir Kalesi önemli eserlerdir.

Bulunduğu coğrafyada yapılar belirli bir gelişimi sürdürecek biçimde ele alınmıştır. XVIII. yüzyıldan itibaren mimari süslemede yabancı etkiler devreye girmeye başlamış ve ilk yıllarda Türk sanatı içinde hazmedilerek kullanılmıştır. Bu yüzyılın ortalarında Batı’dan gelen formların arttığı görülmektedir. XIX. yüzyılın sonlarından itibaren tekrar canlanan yeni klasik dönemde (mimaride millî üslûp) Selçuklu ve Osmanlı mimarisinden formlar seçilerek uygulanmıştır. Bu yaklaşım Cumhuriyet’in ilk yıllarında devam etmiştir. 1930’lardan itibaren Batı’dan gelen mimarlar kendilerine tanınan özel imkânlarla çağdaş mimarlık yapıları inşa etmeye başlamıştır. Yabancı mimarlara karşı oluşan tepki sonucunda 1940-1960 yılları arasında ikinci ulusal mimarlık dönemi yaşanmıştır. 1950 sonrasında modern anlayış artarak devam etmiş ve bütünleşen dünyada olduğu gibi günümüzde gökdelenler başta İstanbul olmak üzere ülkemizde de yükselmeye başlamıştır. 1987 yılında tamamlanmış olan Ankara Kocatepe Camii’nde Şehzade ve Sultan Ahmed camilerinde olduğu gibi merkezî kubbe etrafında dört yarım kubbeli şema, Edirne Selimiye Camii’ndeki gibi dört minareyle birlikte ele alınmıştır. 1998 yılında tamamlanan Adana Sabancı Merkez Camii ise Edirne Selimiye Camii gibi sekiz destekli merkezî kubbeli olup Sultan Ahmed Camii’ndeki gibi altı minareli olarak yapılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Celâl Esad Arseven, Türk Sanatı, İstanbul 1928; a.mlf., L’art turc, İstanbul 1939; a.mlf., Les arts décoratifs Turcs, İstanbul, ts. (Millî Eğitim Basımevi);

a.mlf., Türk Sanatı Tarihi, İstanbul, ts., I-II; Doğan Kuban, Osmanlı Dinî Mimarisinde İç Mekân Teşekkülü, İstanbul 1958; a.mlf., Anadolu

Türk Mimarisinin Kaynak Sorunları, İstanbul 1965; a.mlf., Sanat Tarihimizin Sorunları: Anadolu-Türk Sanatı, Mimarisi, Kenti Üzerine Denemeler, İstanbul 1975; a.mlf., Osmanlı Mimarisi, İstanbul 2007; Semavi Eyice, İlk Osmanlı Devrinin Dinî-İçtimaî Bir Müessesesi: Zaviyeler ve Zaviyeli Camileri, İstanbul 1963; Sedat Hakkı Eldem, Köşkler ve Kasırlar, İstanbul 1969, I-II; Suut Kemal Yetkin, Türk Mimarisi, Ankara 1970; Metin Sözen, Anadolu Medreseleri, İstanbul 1970-72, I-II; a.mlf., Devletin Evi Saray, İstanbul 1990; a.mlf., Cumhuriyet Dönemi Türk Mimarisi, [baskı yeri yok] 1996 (Türkiye İş Bankası); a.mlf. v.dğr., Türk Mimarisinin Gelişimi ve Mimar Sinan, İstanbul 1975; Oktay Aslanapa, Türk Sanatı, Ankara 1972-73, I-II; a.mlf., Türk Sanatı, İstanbul 1984; a.mlf., Türk Cumhuriyetleri Mimarlık Abideleri, Ankara 1996; a.mlf., Osmanlı Devri Mimarisi, İstanbul 2004; Cevdet Çulpan, Türk Taş Köprüleri, Ankara 1975; Ekrem Hakkı Ayverdi-İ. Aydın Yüksel, İlk 250 Senenin Osmanlı Mi‘mârîsi, İstanbul 1976; Yüksel, Osmanlı Mi‘mârîsi V; a.mlf., Osmanlı Mi‘mârîsi VI; Ekrem Hakkı Ayverdi, Türk Mi‘mârîsi ve Dünya, İstanbul 1984; Gönül Öney, Anadolu Selçuklu Mimarisinde Süsleme ve El Sanatları, Ankara 1978; Yıldız Demiriz, Osmanlı Mimarisinde Süsleme I: Erken Devir 1300-1453, Ankara 1979; Selçuk Mülayim, Anadolu Türk Mimarisinde Geometrik Süslemeler: Selçuklu Çağı, Ankara 1982; Semra Ögel, Anadolu Selçuklu Sanatı Üzerine Görüşler, İstanbul 1986; a.mlf., Anadolu Selçukluları'nın Taş Tezyinatı, Ankara 1987; Hakkı Önkal, Anadolu Selçuklu Türbeleri, Ankara 1986; a.mlf., Osmanlı Hanedan Türbeleri, Ankara 1992; Orhan Cezmi Tuncer, Anadolu Selçuklu Mimarisi ve Moğollar, Ankara 1986; a.mlf., Anadolu Kümbetleri: I Selçuklu Dönemi, Ankara 1986; a.mlf., Anadolu Kümbetleri: Beylikler ve Osmanlı Dönemi, Ankara 1991, II-III; Ara Altun, Ortaçağ Türk Mimarisinin Ana Hatları İçin Bir Özet, İstanbul 1988; Zeki Sönmez, Başlangıcından 16. Yüzyıla Kadar Anadolu Türk-İslâm Mimarisinde Sanatçılar, Ankara 1989; Gönül Cantay, Anadolu Selçuklu ve Osmanlı Darüşşifaları, Ankara 1992; Zafer Bayburtluoğlu, Anadolu'da Selçuklu Dönemi Yapı Sanatçıları, Erzurum 1993; Başlangıcından Bugüne Türk Sanatı, İstanbul 1993; Yılmaz Önge, Anadoluda XII-XIII. Yüzyıl Türk Hamamları, Ankara 1995; Haşim Karpuz, Anadolu Selçuklu Mimarisi, Konya 2001; Selçuklu Çağında Anadolu

Sanatı (nşr. Doğan Kuban), İstanbul 2002; Anadolu Selçukluları ve Beylikler Dönemi Uygarlığı (haz. Ali Uzay Peker-Kenan Bilici), Ankara 2006, II; Anadolu Selçuklu Dönemi Kervansarayları (ed. Hakkı Acun), Ankara 2007; Hüsrev Tayla, Geleneksel Türk Mimarisinde Yapı Sistem ve Elemanları, İstanbul 2007, I-II.

Ahmet Vefa Çobanoğlu

5. Din.

Geleneksel Türk Dini. Türkler'in geleneksel dini, yazılı bir kaynağa dayanmadan göktanrı inancı temelinde kendi kültürel dinamiklerinden doğan ve kuşaklar boyu aktarılarak günümüze ulaşan geleneklerle şekillenmiş inanç ve pratikler bütünüdür. Bu dinin, özünü ruhlara inanışın oluşturduğu Şamanizm ile bir bağı olmadığı gibi günümüzde Kırgızistan ve Altaylar'da ortaya çıkan "tengrizm/tengrianstvo" inanışıyla da bir bağlantısı yoktur. Bu sebeple kam/şamanı geleneksel Türk dinine özgü bir otorite tipi olarak değerlendirmek doğru değildir. Geleneksel Türk dininin temel unsurları şunlardır: a) Göktanrı. Türkler arasında tanrı inancının çok eskilere dayandığını söylemek mümkündür. Avrupalı bazı araştırmacılar Sumerler'in göktanrısı Dingir ile Türkler'in tanrısı arasındaki paralelliğe dikkat çekmiştir. Doğu Asya'dan Orta Avrupa içlerine kadar hemen her yerde kendini gösteren Türk topluluklarında tanrı inancı merkezî yere sahip olmuştur. Tanrı kelimesi bölgelerin fonetik özelliklerine göre farklılık gösterse de Türkler'in kabul ettiği bütün dinî sistemlerde yer almıştır (Roux, s. 110). Ayrıca Türkler tanrıyı ifade etmek üzere başka kavramlara da yer vermiş, bu amaçla "idi, izi, ugan, çalap, bayat, hudâ, kuday" gibi kelimeler kullanılmıştır. Ancak bunlardan hiçbiri tanrı kelimesi kadar eskiye dayanmadığı gibi onun kadar yaygın kullanıma da sahip değildir. Nitekim Nestûrî Hıristiyanlık yoluyla Türkçe'ye giren çalap/çelebi kelimesi bugün ancak bazı yer adlarında kalmıştır. Orhon yazıtları esas alındığında kâinat düzeninin ve insan kaderinin kendisine bağlandığı, ezelî ve ebedî olan göktanrının daha sonraları antropomorfik özelliklere bürünmekle birlikte bilhassa Göktürkler döneminde yaratıcı, kādir-i mutlak tanrı şeklinde algılandığı görülür. Türkler'de siyasî iktidar ve hâkimiyet kaynağını tanrıdan almıştır. b) Tabiat Güçlerine İnanma. Orhon yazıtlarında

eski Türkler'in tabiatçı inanışlarından "yer-su" inancı şeklinde bahsedilir. Yer-sular "ıduk" yani kutsaldır. Dağ, ırmak ve orman gibi tabiat unsurlarıyla bağlantılı yer-su inanışları imparatorluklar döneminde vatan kültüne dönüşmüştür. Kağanlıkların merkezi Iduk-Ötüken ve Tamir suyunun kaynağı Tamag Iduk Baş bu duruma örnektir. Bununla birlikte Türkler'de yer-suların en önemli temsilcisi dağlardır. Dağ kültünün göktanrı inancıyla sıkı bağı vardır. Orta Asya'da dağların adları "mübarek, mukaddes, büyük ata, hakan" gibi anlamlara gelen Iduk, Kuttag, Buztağ Ata, Han Tanrı gibi isimlerle anılmıştır (Eberhard, s. 93). Türkler'in ayrıca ateşe, toprağa, bazı ağaçlara ve ormanlık alanlara kutsallık atfettikleri, bu alanların birer sahibi (iye/izi) olduğuna inandıkları bilinmektedir. Bu inanışlardan bir kısmı hâlâ yaşamaktadır. c) Atalar Kültü. Ölen ataların ruhlarının geride kalanlara iyilik ya da kötülüklerinin dokunabileceği inancı ve kendilerine karşı duyulan minnet hissi, ölmüş ataları yüceltme ve onlara kurban sunma şeklindeki atalar kültünün temelini oluşturmaktadır. Bu inanış günümüzde ölülerin arkasından yemek yedirilmesi şeklinde devam etmektedir. Özellikle türbe ziyaretleri bu inanışın en belirgin uzantısıdır. d) İbadet. Türkler'de en eski ve köklü ibadet kanlı hayvan kurbanıdır. Öncelikle göktanrıya sunulan kurbanı ifade etmek için kullanılan "kergek, kereh, kudayı, allahlık, ıduk, ıyık, tapıg, yağış" kelimeleri kurban ibadetinin önemini ve yaygınlığını göstermektedir. Geleneksel Türk dininde "saçı" ve "yalama" adı altında ağaçlara çaput bağlama âdeti de kansız kurbana karşılık gelir. Ayrıca kaynaklarda Türkler'in her mevsim için bir bayramı kutladıkları bildirilir. Çin kaynakları Göktürkler'de "fu-yun-se" adı verilen ibadethanelerin varlığından söz eder. Türk çadırı da önemli bir ibadet mekânı kabul edilir. Türkler'de düzenli bireysel ibadet bulunmasa da bireysel okunan dualar mevcuttur.

Türkler Arasında Yayılan Dinler. Budizm. Milâttan önce VI. yüzyılda Hindistan'da ortaya çıkan Budizm milâttan önce III. yüzyılda Hindistan dışına yayılmış, önce Baktria (Afganistan) ve Kandehar'a (Pakistan), Baktria'dan Hârizm ve Soğdiyana'ya, ardından Çin'e, 372'den sonra Kore'ye geçmiştir. Ancak Batı Türkistan'da Budizm, Sâsânîler'in desteklediği Zerdüştîlik ve Mani dini karşısında tutunamamış, Doğu Türkistan'ın yerleşik çevrelerinde daha uygun bir ortam bulmuştur. Çin'e doğru uzanan kervan yolları boyunca inşa edilen Budist külliyeleri asırlarca faaliyetlerini sürdürmüştür. Türkler arasında Budizm'in daha çok Mahayana

kolu ile (Ulug kölüngü) Lamacılık yayılmıştır.

Zerdüştîlik. İran'dan kaçan Persler yoluyla Türkistan'da yayılan Zerdüştîlik, Orta Asya Türk kültür ve sanatı üzerinde etkili olmuştur. Horasan yöresinde Şul Türkleri'nin Sâsânîler'ce kabul edilen ateş kültünü benimsedikleri ve buradan İslâm'a geçtikleri anlaşılmaktadır. İbn Hallikân, VIII. yüzyıl başlarında Dihistan Türkleri'ni yöneten Sul Tegin ile Cürcân'ı yöneten Fîrûz b. Kul'un kardeş olduklarını ve Mecûsî dinine mensup bulunduklarını belirtmektedir (Esin, s. 246). Bununla birlikte sadece Horasan ve Mâverâünnehir yöresinde değil Hazar kıyılarında da Zerdüştîliğe giren Türkler vardır (Barthold, s. 54).

Maniheizm. Mani dininden Türkçe metinlerde "üç ödki nom" ve "iki yıldız" diye

bahsedilir. Uygur Hükümdarı Bögü Kağan, Tibetliler'in hücumuna uğrayan Çin'i kurtarmak için P'u-ku Huei en'in daveti üzerine Lo-yang şehrine girmiş (761-762), dönerken dört Mani rahibini beraberinde getirmiş, büyük ihtimalle Soğdlu olan bu rahiplerden Mani dinini öğrenip kabul etmiştir (Hamilton, s. 5). Bu olay Soğdca Karabalgasun yazıtında geniş yer tutmaktadır. Mani dininin resmî din olarak kabul edildiği Ötüken Büyük Uygur Kağanlığı, Kırgızlar tarafından 840'ta yıkılınca Uygurlar, kitleler halinde yurtlarını terkedip Çin sınırlarına ve daha ziyade zengin ticaret merkezlerinin bulunduğu İç Asya'ya, Beşbalık, Turfan ve Koçu gibi bölgelere göç etmiştir. Mani dini Uygurlar vasıtasıyla yayılmış, onların siyasî güçleri azaldıkça bu din de Orta Asya'daki etkisini kaybederek yerini Budizm'e bırakmıştır.

Hıristiyanlık. Türkler'in Hıristiyanlık'la teması çok eskilere dayanmaktadır. Orta Asya'da Nestûrîliğin tarihi 781 yılında dikilen Singan-fou kitâbesiyle başlatılabilir. Bu kitâbede Nestûrî din adamı A-Lo-Pen'in 635'te Çin'e gelişinden kitâbenin dikildiği zamana kadar Çin'deki Nestûrî kilise tarihi anlatılmaktadır. Nestûrîliğin İran'a geçişi ve diğer ülkelere yayılışı gibi Orta Asya'ya girişi de büyük ölçüde ticaret yoluyla gerçekleşmiştir. Ön Asya'dan başlayarak Mâverâünnehir'in Baykent, Buhara ve Semerkant gibi şehirlerinden geçen İpek yolu ticareti bölgedeki Türkler'in birçok din ve kültürle temasını sağlamıştır (Togan, I, 94; Gumilev, s. 76).

Mâverâünnnehir'e giren Hıristiyanlık, Zerdüştîlik'le Budizm arasında yıllarca sürüp giden mücadelelerden yararlanarak hızlı bir şekilde yayılmış, kısa zamanda bölgede hâkim din durumuna gelmiştir (Cahun, s. 123). Bişkek ve Tokmak şehirlerinin güneyindeki bölgede ortaya çıkarılan XIII. yüzyıla ait Nestûrî mezarlıklarındaki mezar taşlarının çoğunda haç işareti vardır (Cumagulov, I, 87; Nau, XVIII [1913], s. 3). Bunların yaklaşık 100 kadarında çoğu Süryânîce, bir kısmı Süryânî alfabesiyle Türkçe yazılmış kitâbe bulunmaktadır. Orta Asya'daki Nestûrî hıristiyanlar, Süryânîce'yi ve Uygurca'yı kullanmış, özellikle kitaplarını Süryânî alfabesiyle Uygurca yazmış, Süryânîce'den birçok eseri Türkçe'ye çevirmiştir (İnan, II, 132). Dikkate değer bir husus da mezar taşlarındaki tarihlerde on iki hayvanlı Türk takviminin kullanılmış olmasıdır. Orta Asya'da İslâm fetihleri Hıristiyanlığın gittikçe zayıflamasına yol açmış, özellikle Gāzân Han'ın 1295'te İslâmiyet'i kabulü Nestûrîler'in daha da gerilemesine sebebiyet vermiştir. Barthold'un kaydettiğine göre Uluğ Bey zamanında (XV. yüzyıl) Nestûrîler, artık Orta Asya'da ve özellikle Semerkant'ta bulunmamaktadır. Bu dönemin ardından Nestûrîler'in Orta Asya'daki varlıkları hakkında bilgi yoktur; büyük ihtimalle çoğu müslüman olmuştur.

Mûsevîlik. Hazarlar'ın Mûsevîliği kabulüyle ilgili farklı rivayetler mevcuttur. Bir yahudi kaynağında (Kuzari) Hazarlar'ın Mûsevîliği benimsemesinde Mûsevî, hıristiyan ve müslüman din âlimlerinin Hazar Hükümdarı Bulan Han'ın huzurunda yaptıkları dinî tartışmanın (740) rol oynadığı ileri sürülmektedir. Mes'ûdî ise Hazar hükümdarının Mûsevî dinini kabulünün Halife Hârûnürreşîd zamanına (786-809) rastladığını, İslâm ülkelerinden ve Rum diyarından gelen yahudilerin de onun himayesine girdiğini bildirmektedir (Mürûcü'z-zeheb, s. 69; ayrıca bk. HAZARLAR). Mûsevîliği kabul eden Türkler'in bir kısmı günümüzde de bu inanışlarını sürdürmektedir. Azerbaycan'da "Dağ yahudileri" adı altında bilinen Karâîler'in tarihi Hazar İmparatorluğu'na bağlanmaktadır. Azerbaycan'ın kuzey bölgeleri ve Kafkas dağları eteklerinde yoğunlaşan Dağ yahudilerinin bu bölgede Bakü ve Kuba başta olmak üzere iki önemli merkezleri bulunmaktadır (Musabeyov, VII/1 [2001], s. 194). Diğer bir Mûsevî cemaati de Kırım'daki Kırımçaklar'dır; bunlar kendilerini Türk kabul etmekte ve Karâîler'in aksine yahudi sözlü geleneğini (Talmud) benimsemektedir.

İslâm. Türkler'in toplu olarak kabul ettiği tek din İslâm'dır. Türkler'in İslâm'la teması bu dinin oraya çıktığı dönemden itibaren gerçekleşmiş olsa da İslâm'ın Türkler tarafından benimsenme süreci X. yüzyılda başlamış, XIII-XIV. yüzyıllara kadar sürmüştür. Bazı Türk kabileleri ise XVIII-XIX. yüzyıl gibi geç dönemlerde İslâm'ı kabul etmiştir. Türkler'in İslâmiyet'e girmesi Arap müslüman fetih döneminin durakladığı zamana denk gelmektedir. Türkler arasında İslâm'ın yayılmasında ticarî ilişkiler, vâizlerin, tarikat şeyhlerinin telkinleri ve bir arada yaşama gibi etkenlerin yanı sıra o dönemde İslâm ülkelerinin maddî ve mânevî bakımdan diğer toplumlara üstünlüğü de etkili olmuştur. Ayrıca Türkler'deki göktanrı inancı, İslâm'ın ahlâkî kurallarının Türkler'in alplık anlayışıyla örtüşmesi ve Türk cihan hâkimiyeti anlayışına benzer bir anlayışın İslâm'da da bulunması Türkler'in İslâmlaşmasında rol oynamıştır. Türkler'in İslâm öncesinde Araplar'la teması Sâsânî ordusunda yer alan Türkler vasıtasıyla gerçekleşmiştir. Türk-Arap ilişkileri Câhiliye dönemi Arap şiirinde de yankısını bulmuştur (Turan, Selçuklular ve İslâmiyet, s. 10). Dört halife dönemindeki fetih hareketleri Türkler'le müslüman Araplar'ın temasının sıklaşmasına yol açmış, bu ilk ilişkiler savaş yoluyla başlamıştır. Hz. Ömer zamanında İran üzerine yürüyen İslâm orduları Horasan yöresinde Sul Türkleri'yle karşılaşmış, Türkler'le müslüman Araplar arasındaki ilk anlaşma da burada yapılmıştır (Esin, s. 145).

Türkler'in Araplar'la ilişkileri özellikle Emevîler döneminde gelişmiştir. Muâviye b. Ebû Süfyân'ın hilâfete gelmesiyle önce Sind (Pencap) bölgesi zaptedilmiş, ardından ordular Ceyhun (Amuderya) ırmağına kadar ilerlemiştir. Fetih hareketleri sırasında müslüman ordularına karşı direnen Türkler başarılı olamamış, neticede 61 (680) yılında Emevîler Semerkant'ı ele geçirmiştir. Yeni müslüman halktan vergi alınmayacağı, onlara iyi muamele edileceği söylense de bu gerçekleşmemiştir. Baskıcı bir siyaset izleyen Haccâc b. Yûsuf bölgeyi Araplaştırmak amacıyla birçok Arap göçmenini buralara getirip yerleştirmiş ve Arapça'yı resmî dil ilân etmiştir. Ancak bu dönemde de Türkler Araplar'a karşı mücadelelerini sürdürmüştür. 699'da Türkler'in üzerine güçlü bir ordu gönderen Haccâc birçok şehri zaptetmiş, özellikle Hârizm bölgesinde çok sayıda şehir yağmalanmış, 4000 Türk öldürülmüştür. Mâverâünnehir'in tamamen zaptı 705 yılında Horasan valiliğine tayin edilen Kuteybe b. Müslim zamanında gerçekleşmiştir. Ancak bütün mücadelelere rağmen bu dönemde İslâmlaşma dikkate değer

bir gelişme göstermemiştir. Kuteybe b. Müslim’den sonra Horasan valiliğine getirilen Yezîd b. Mühelleb zamanında Sul Tegin Müslümanlığı kabul etmiş, Halife Ömer b. Abdülazîz döneminde birçok Türk İslâm’a girmiştir. Fakat Mâverâünnehir bölgesine gelen valilerin Türkler’e karşı uyguladıkları olumsuz siyaset Türkler’in nefretini arttırmış, Araplar Yevmülatş adı verilen savaşta yenilgiye uğrayıp büyük kayıplar vermiştir. Halife Ömer b. Abdülazîz haksız muamelelerde bulunan memurları cezalandırma, vergi sistemini mühtedilerin lehine değiştirme yoluna gitmiştir. Bu dönemde bölgeye gönderilen davetçilerin faaliyetleri Aşağı Türkistan bölgesinin İslâmlaşmasında önemli rol oynamıştır.

Abbâsîler’in iktidara gelmesi önemli bir siyaset değişimini de beraberinde getirmiş, bu dönemde Arap olmayan müslümanlar ordu yönetiminde söz sahibi olmaya

başlamıştır. Buna paralel olarak Türk-Arap ilişkilerinde dostane münasebetler gelişmiştir. Ebû Müslim-i Horasânî’nin kumandanlarından Ziyâd b. Sâlih’in kumandasındaki İslâm ordusu ile Çin ordusu Talas vadisinde karşılaşmış, Çin ordusunun yenilgiye uğraması Türk İslâm tarihinin dönüm noktalarından birini teşkil etmiştir. Halife Mansûr, Türkler’e önemli görevler verirken Hârûnürreşîd kendi muhafız birliğini Türk askerlerinden oluşturmuştur. Abbâsîler döneminde Türkler devletin üst kademelerinde de görev almıştır. Bu devirde Müslümanlık tasavvuf yoluyla da yayılmaya devam etmiş, İslâmiyet özellikle Sâmânîler döneminde geniş halk kitleleri arasında yayılmıştır. Sâmânîler gayri müslim Türkler’e karşı akınlar düzenleyen ilk Orta Asya devletidir. Sâmânîler devrinde Buhara İslâm ilâhiyatının en önemli merkezlerinden biri haline gelmiştir. X. yüzyılda İmam Ebü’l-Hasan el-Eş‘arî’ye paralel olarak İmam Mâtürîdî de Sünnî kelâmcılığın esaslarını ortaya koymuş, aynı dönemde felsefe alanında İbn Sînâ yetişmiştir.

Türkler’in toplu halde İslâmiyet’i kabul etmeleri X. yüzyılda gerçekleşmiş, bu dönemde 10.000 çadır halkı Müslümanlığı seçmiştir (Turan, Türk Cihân Hâkimiyeti, s. 225-226, 231). Ardından İslâm’a toplu halde girişler devam etmiş, Müslümanlığı seçen kitleler aynı zamanda yerleşik hayata geçmeye başlamıştır. Türkler arasında İslâmiyet’in yayılmasında Satuk Buğra Han’ın ihtidâsı önemli rol oynamış, Kınık beyi Selçuk 200.000 çadır halkıyla

müslüman olmuş ve Gazi Selçuk adını almıştır. Orta Asya'da Müslümanlık, velîler kültü temelinde oluşan bir halk dindarlığını beraberinde getirmiş, bu inanış bütün Türk topluluklarına yayılmıştır. Türkler, Abbâsîler'in son dönemlerinde bazı küçük devletler kurmuş, bunlardan sonra İdil (Volga) Bulgar Hanlığı, Orta Asya'dan gelen din davetçileri ve müslüman tüccarlar kanalıyla İslâmlaşmaya başlamıştır. Karahanlılar, Satuk Buğra Han'la birlikte müslüman olmuş, bu dönemde Yesevî anlayışını temel alan Haydariyye, Bektaşîlik ve Nakşibendiyye tarikatları kurulmuştur. Selçuklular Müslümanlığı tedrîcî şekilde kabul etmiştir. Selçuklular döneminde sûfîlik gelişmiş, Türk kültürünün bir unsuru olarak varlığını sürdürmüştür. Anadolu'da teşekkül eden ilk müslüman Türk devletlerinin askerî esaslar üzerine kurulması halkın din anlayışına yansımış ve gazâ ruhu kolonizatör Türk dervişlerinin yaşayış ve anlayışlarına hâkim olmuştur. Bu durum Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslâmlaşmasını sağlamıştır. Selçuklular'dan sonra Anadolu'ya egemen olan Osmanlılar, Müslümanlık anlayışını Balkanlar'a ve Orta Avrupa'ya kadar taşımıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Ali b. Hüseyin el-Mes'ûdî, Mürûcü'z-zeheb: Altın Bozkırlar (trc. Ahsen Batur), İstanbul 2004; D. L. Cahun, Introduction à l'histoire de l'Asie turcs et mongols, Paris 1895; M. Fuad Köprülü, Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar (İstanbul 1919), Ankara 1976; W. Eberhard, Çin'in Şimal Komşuları (trc. Nimet Uluğtuğ), Ankara 1942; Osman Turan, Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti, Ankara 1965; a.mlf., Selçuklular ve İslâmiyet, İstanbul 1977; a.mlf., Türk Cihân Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi, İstanbul 1978; Saadet Çağatay, "Türkçe Dini Tâbirler", Necati Lugal Armağanı, Ankara 1968, s. 191-198; Ç. Cumagulov, Yazık Siro-Turkskıh (Nestorianskıh Panıyami-kov Kırgızı), Frunze 1971, I; M. Eliade, Traité d'histoire des religions, Paris 1974; V. V. Barthold, Orta Asya Türk Tarihi Hakkında Dersler (haz. Kâzım Yaşar Kopraman-Afşar İsmail Aka), Ankara 1975; Hakkı Dursun Yıldız, İslâmiyet ve Türkler, İstanbul 1976; Emel Esin, İslâmiyet'ten Önce Türk Kültür Tarihi ve İslâm'a Giriş, İstanbul 1978; Hikmet Tanyu, İslamlıktan Önce Türklerde Tek Tanrı İnancı, Ankara 1980;

A. Zeki Velidi Togan, Bugünkü Türkili Türkistan ve Yakın Tarihi, İstanbul 1981, I; J.-P. Roux, La religion des turcs et des mongols, Paris 1984; L. Rasonyi, Tarihte Türklük, Ankara 1988; Zekeriya Kitapçı, Türkistan'da İslâmiyet ve Türkler, Konya 1988; a.mlf., Yeni İslam Tarihi ve Türkler, Konya 1994, I-II; Cl. Cahen, Doğuşundan Osmanlı Devletinin Kuruluşuna Kadar İslâmiyet (trc. Esat Nermi Erendor), Ankara 1990, s. 194; Albülkadir İnan, Makaleler ve İncelemeler, Ankara 1991, II; Nesimi Yazıcı, İlk Türk-İslâm Devletleri Tarihi, Ankara 1992; L. N. Gumilev, Drevnie Turki, Moskva 1993; J. R. Hamilton, Les ouïghours à l'époque des cinq dynasties d'après les documents chinois, Paris 1995; Ünver Günay-Harun Güngör, Başlangıçlarından Günümüze Türklerin Dini Tarihi, İstanbul 2007; F. Nau, "Les pierres tombales nestoriennes des musée Guimet", Revue de l'orient chretien, XVIII, Paris 1913, s. 3-35; İbrahim Kafesoğlu, "Eski Türk Dini", TED, III (1972), s. 1-34; E. Chavannes, "Le nestorianisme et l'inscription de Kara-balgassoun", JA, IX (1897), s. 43-85; R. A. Husseynov, "Bir Süryani Metninde Türkçe Goş Terimi" (trc. Harun Güngör), TDA, sy. 28 (1984), s. 196-197; Rasim Musabeyov, "Azerbaycan'daki Etnik Azınlıklar", Avrasya Dosyası, VII/1, Ankara 2001, s. 177-196.

Harun Güngör

TÜRK AKSAĞI

Türk mûsikisi usullerinden.

Beş zamanlı ve üç vuruşlu bir küçük usulün adıdır. Bir iki zamanla bir üç zamanın, başka bir deyişle bir nîm-sofyanla bir semâinin birbirine eklenmesinden meydana gelir. Başta bir iki zamanın ardından üç zaman yer alır. Çok nâdir de olsa üç zamanın başta, iki zamanın sonda yer aldığı görülür. Buna Türk aksağı evferi denilebilir. Usulün 5/8'lik birinci ve 5/4'lük ikinci mertebeleri kullanılmıştır. Birinci darbı kuvvetli, ikinci darbı yarı kuvvetli, üçüncü darbı zayıf olan usul şarkı, türkü, köçekçe, oyun havası gibi formlarla saz semâilerinin dördüncü hânelerinde tercih edilmiştir.

Hacı Ârif Bey'in, “Yandım o güzel gözlere ben şûh-ı sitemkâr” ve “Beni candan usandırdı cefâdan yâr usanmaz mı?” mısralarıyla başlayan sûzinak, “Ben bûy-i vefâ bekler iken sûy-i çemenden” mısraıyla başlayan nihâvend; Kemânî Tatyos Efendi'nin, “Mâvi atlaslar giyersin”, Hâfız Yûsuf Efendi'nin, “Âsûde fikrim âvârelendi” mısralarıyla başlayan rast; Sermüezzin Rifat Bey'in, “Nerelerde kaldın ey serv-i nâzım” mısraıyla başlayan nihâvend; Selâhattin İçli'nin, “Bir destan dolaşır Bolu dağının” mısraıyla başlayan nikriz şarkıları bu usulle ölçülmüş eserlerden bazılarıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Tanbûrî Cemil Bey, Rehberi Mûsikî, İstanbul 1321, s. 137-138; Suphi Ezgi, Nazarî-Amelî Türk Musikisi, İstanbul 1935, II, 12-14; Rauf Yekta, Türk Musikisi, s. 102-103; Hüseyin Sâdeddin Arel, Türk Mûsıkîsi Nazariyatı Dersleri (haz. Onur Akdoğu), Ankara 1991, s. 69, 74, 88; İsmail Hakkı Özkan, Türk Mûsikîsi Nazariyatı ve Usûlleri Kudüm Velveleleri, İstanbul 2006, s. 619-620; Sadeddin Heper, “Türk Mûsikisinde Usuller”, MM, sy. 344 (1978), s. 11.

İsmail Hakkı Özkan

TÜRK ANSİKLOPEDİSİ

1943-1984 yılları arasında yayımlanan tarih, coğrafya, biyografi ve genel kültür ansiklopedisi.

Cumhuriyet döneminde devlet tarafından çıkarılan ilk telif ansiklopedidir. Millî bir ansiklopedi yayımlama düşüncesi 2-5 Mayıs 1939 tarihlerinde Ankara'da toplanan I. Türk Neşriyat Kongresi'nde ortaya çıktı. Bunun üzerine Maarif Vekâleti, umumi bir Türk ansiklopedisinin neşri amacıyla çalışmalara başlayıp 1 Ocak 1941'de bir büro kurdu. Dönemin Maarif vekili Hasan Âli Yücel, Cumhurbaşkanı İsmet İnönü'den

ansiklopediye isminin verilmesi için izin istedi, olumlu cevap alınca yeni kurulan büroya İnönü Ansiklopedisi Bürosu adı verildi. Büro başlıca dünya ansiklopedilerinin nasıl hazırlandığını, Türkiye'de bunun nasıl yürütülebileceğini ve eserde yer alacak maddeleri tesbit etmekle işe başladı. Bu çalışmalar neticesinde 1941 yılı Ağustosunda İnönü Ansiklopedisi Program ve Direktif Projesi adıyla bir kitapçık bastırılarak ilim ve fikir adamlarına gönderildi ve görüşlerini bildirmeleri istendi. Gelen görüşler incelendikten sonra 24 Ocak 1942'de Cumhurbaşkanı İsmet İnönü'nün katıldığı bir toplantıda Hasan Âli Yücel'in başkanlığında yapılan müzakerelerde ansiklopedi programına son şekli verildi. 9 Şubat 1942'de basılan ve yirmi altı maddeden oluşan programa göre İnönü Ansiklopedisi, bir sözlük veya monografiler mecmuası yahut ilmî maddelerin fihristi mahiyetinde bir eser olmayacak, bütün ülkelerin ilmî ve fikrî birikimi yanında bilhassa Türklüğe, doğu ülkelerine ve Müslümanlığa ait bilgiler için önemli bir başvuru kaynağı şeklinde hazırlanacaktı.

Özellikle herhangi bir ansiklopedinin tercümesi veya benzeri olmaması hedeflenen ansiklopedide çeşitli ilim dallarına ait maddelerle ilgili bilgilerin en doğru biçimde ve en yeni şekliyle verilmesi düşünülüyordu. Müsbet ilimlere ve teknik bilgilere dair maddelerden bir kısmının aynen tercüme edilmesi; millî, mahallî, siyasî, dinî konulardaki maddelerin ise mutlaka telif edilmesi kararlaştırıldı. Ansiklopedinin hacminin on iki-on beş cilt kadar olması planlanmaktaydı. Programda ayrıca resim, şekil, harita, tablo

ile madde başlıklarının düzenlenmesi, imlâsı, maddelerin nasıl yazılacağı, hacimleri ve gecikmeden yazılabilmelerinin sağlanmasına dikkat edilmesiyle ilgili hususlar yer almaktaydı. Programın sonlarında böyle bir eserin lüzumuna, hemen bütün milletlerin kendilerine mahsus ansiklopedilerinin bulunduğuna, şimdiye kadar bunun hazırlanamamış olmasının ilim hayatı için önemli bir eksiklik olduğuna dikkat çekiliyordu.

1943 yılında İnönü Ansiklopedisi'nin birinci fasikülü yayımlandı. İlk üç fasikülün neşrinden sonra ansiklopedinin genel sekreteri İbrahim Alâeddin Gövsa görevinden ayrılınca yerine Agâh Sırrı Levend getirildi. Danışman olarak merkez ilim heyetinde Kenan Akyüz, Ekrem Akurgal, Bekir Sıtkı Baykal, Abdülbaki Gölpınarlı, Şemsettin Günaltay, Faik Reşit Unat, Şerefettin Yaltkaya, Suut Kemal Yetkin, Galip Ataç, Hikmet Birand ve Mehmet Altay Köymen gibi isimler bulunuyordu. İlk dört cildi İnönü Ansiklopedisi adıyla çıkan ansiklopedinin ismi 1951'de Türk Ansiklopedisi olarak değiştirilince Agâh Sırrı Levend görevinden ayrıldı; 1961-1963 yılları arasında yayımlanan X-XI. ciltlerde ikinci defa genel sekreterlik görevini yürüttü.

Ansiklopedide yer alan maddelere yazar imzalarının konmayacağı, ciltler tamamlanınca baş tarafa müellif imzalarının ilâve edileceğinin bildirilmesine rağmen "okuyucuya itimat telkin etmek ve yazara ilmî sorumluluk vermek üzere" XIV. ciltten itibaren hacimli maddelere imza konmaya başlandı. Kısaltma şeklinde verilen yazar adları cildin sonunda gösterildi. Ansiklopedideki madde başları askerlik, astronomi, bibliyografya, biyoloji, biyografya, botanik, coğrafya, denizcilik, dilcilik, din ve dinler tarihi, edebiyat, etnografya, felsefe, fizik, güzel sanatlar, havacılık, hekimlik, hukuk, jeoloji, kimya, matematik, mitoloji, mûsiki, sanayi, sosyoloji, spor, tarih, veterinerlik, ziraat ve zooloji olmak üzere otuz ilim dalına ayrıldı.

Türk Ansiklopedisi, program hazırlıkları yapılmadan ve hazırlık safhası iyi değerlendirilmeden yayıma başlanması gibi sebeplerle eleştirilmiştir. Siyasî gelişmelere bağlı olarak 1946 yılında Hasan Âli Yücel'in desteğinden mahrum kalan eser hükümet ve siyaset alanındaki değişikliklerden de etkilenmiş, yer yer bilimsel objektifliğe aykırı ifadeler ansiklopedide yer almıştır. Ayrıca yayım süresinin uzunluğu ve ilmî niteliği bakımından da

tenkit edilmiştir. Yayım süresinin uzaması yüzünden birçok madde eskimiş, bu durum eserin günün ihtiyaçlarına göre yeni baskılarının yapılmasını gündeme getirmiştir. Ansiklopedi maddelerinin seçiminde ve bilimsel içeriklerinde tutarsızlıklar bulunmaktadır. Çıkışından itibaren farklı kadrolarca yönetilen ansiklopedinin bazı maddeleri sahasında uzman olmayan kişilere yazdırıldığı için zayıf kalmış, birçok önemli madde esere alınmamış, bazıları çok kısa tutulmuş, bazıları ise gereğinden çok yer kaplamıştır. Dilinde ve imlâsında da tam bir birlik görülmemektedir.

Tarih boyunca kurulan Türk devletlerinin 1000'i aşkın hükümdarından sadece altmış yetmiş kişinin ansiklopediye alınması, buna karşılık 1683 yılında Osmanlılar'ın istilâ tehlikesine karşı Avrupa'yı ayaklandırmaya çalışan Alman rahibi Abraham A Sancta Clara, Türkler'e karşı açılacak Haçlı seferinin tertiplenmesiyle görevlendirilen Macar başpiskoposu ve kardinali Bakocz ve hayır sever bir İngiliz olan Barnardo örneklerinde görüldüğü gibi ansiklopedi bakımından ilgisiz sayılabilecek maddelere yer verilmesi gibi hususlar da eleştiri konusu yapılmıştır. Bu tür eleştiriler

arasında Batı Asorlar'da bir ada olan Flores, Yukarı Elbe nehrinin Bohemya'daki kollarından biri olan Adler gibi böyle bir ansiklopedide bulunması gereksiz sayılan maddelere rastlanması da yer alır. Öte yandan ansiklopedi amaçlandığı gibi orijinal bir eser niteliğini kazanamamış, bazı yerli ve yabancı ansiklopedilerin etkisi altında kalmıştır. Türk dünyasıyla ilgili maddeler hem kısa hem eksik, yabancılara ait maddeler ise çok defa gereğinden fazla uzundur. Nitekim Bizans kumandanı Belisarios'a bir sayfaya yakın yer verilirken Sultan Alparslan'a bir sütun ayrılmıştır. Bütünlük ve tutarlılığını kısmen yitirmiş olan ansiklopedi her şeye rağmen Türkiye, Türk tarihi, Türk dili ve edebiyatı gibi konularda ayrıntılı bilgi içeren bazı maddelere sahiptir. Türk Ansiklopedi'si uzun bir yayım hayatının sonunda otuz üç cilt halinde ancak 1984 yılında tamamlanabilmiştir. Son ciltte yer alan bilgilere göre yazı kurulu başkanı ve başredaktör Hasan Eren, yazı komisyonu üyeleri Hamza Zülfikar, Kayahan Erimer, Nevzat Gözaydın, Tahsin Melan ve İsmail Parlatır'dan meydana gelmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

İnönü Ansiklopedisi, Ankara 1946, Önsöz, I, XV-XXVI; Birinci Türk Neşriyat Kongresi: 1-5 Mayıs 1939, Ankara 1939, s. 113-114; İnönü Ansiklopedisi Program ve Direktif Projesi, Ankara 1941; İsmail Ulçugür, Agâh Sırrı Levend, Ankara 1982, s. 27-29; Agâh Sırrı Levend, Türk Edebiyatı Tarihi, Ankara 1988, s. 476; Ayhan Aykut, Türkiye'de Ansiklopediciliğin Doğuşu ve Gelişmesi (yüksek lisans tezi, 1989), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 92-98; a.mlf., "Türkiye'de Ansiklopediciliğin Doğuşu ve Gelişmesi", Metis Çeviri, sy. 10, İstanbul 1990, s. 32-40; Yaşar Nabi, "İnönü Ansiklopedisi", Varlık, XI/181, İstanbul 1941, s. 289-290; Baki Süha, "İnönü Ansiklopedisi ve Yeni Gramer", Yeni Mecmua, V/99, İstanbul 1941, s. 8-10; Fehmi Razi Caner, "İnönü Ansiklopedisi", Yarım Ay, sy. 127, İstanbul 1941, s. 3; Abdullah Caner, "Türk Ansiklopedisi", Kooperatifçinin Sesi, I/11, Ankara 1963, s. 3-5, 10-11; Şerif Baştav, "Türk Ansiklopedisi (The Turkish Encyclopaedia), Ankara", CT, I/1 (1964), s. 196-197; Ali Rıza Önder, "Türk Ansiklopedisinin Kara Yazgısı", Ilgaz, XIX/220, Ankara 1980, s. 10-11; "Türk Ansiklopedisi", Kitap: Ayın Kitapları, I/5, Ankara 1982, s. 24-25; Mahmut H. Şakiroğlu, "Tamamlanması Pek de Beklenmeyen İki Büyük Ansiklopedimiz: İslâm Ansiklopedisi ve Türk Ansiklopedisi", TT, X/60 (1988), s. 61-64; Hatice Aynur, "Agâh Sırrı Levend Hayatı ve Eserleri", JTS, XXIV/1 (2000), s. XVIII; "Türk Ansiklopedisi", ABr., XXI, 264; "Türk Ansiklopedisi", TDEA, VIII, 400-401; Nazım H. Polat, "Levend, Agâh Sırrı", DİA, XXVII, 148-149.

Mustafa Birol Ülker

TÜRK CAMİİ

(جامع الترك)

Cerbe adasında Osmanlı döneminde yapılan cami.

Tunus'un Cerbe adasında Hûmetüsûk diye adlandırılan kasabanın merkezindeki Cezayir Meydanı'nda yer almaktadır. Kitâbesi bulunmayan Türk Camii'nin (Câmiu't-Türk) inşa tarihi konusunda kaynaklarda bir kayda rastlanmamıştır. Yapı Tunus'ta inşa edilen yapılardan ziyade Libya'da Osmanlı devrinde inşa edilen camilere benzemektedir. Bu sebeple, Cerbe adasının Osmanlılar'ın eline kesin olarak geçişinden (1560) itibaren Trablusgarp beylerbeyiliğine idarî yönden bağlandığı 1626 yılına kadarki dönemde inşa edilmiş olmalıdır. Günümüzden yaklaşık yüzyıl önce yapılan onarım sırasında genişletilen camiye son dönemde kıble yönündeki mekânlar kaldırılarak üç sıra halinde yirmi dört kubbe ile örtülmüş bir bölüm eklenmiştir. Bugün bakımlı durumda bulunan camide onarımlar devam etmektedir. Geniş bir meydanın ortasında yer alan cami beyaza boyanmış beden duvarları üzerinde kasnaksız olarak yükselen, genişlikleri farklı kubbelerle örtülü, yuvarlak gövdeli, tek şerefeli ve sivri külâhlı minaresiyle dıştan dikkat çekicidir. Cami kıble yönünden ve güney tarafından alçak tutulan duvarların sınırlandırdığı bir dış avlu ile kuşatılmıştır. Dış avluya yuvarlak kemerli üç kapı ile girilmektedir. Avlu duvarları oldukça sadedir. Dış avludan caminin revaklı avlusuna düz açıklıklı basit iki kapı ile geçilir. Ayrıca kuzey yönündeki ana caddeye açılan bir kapıdan ulaşılan avlunun batısında ayrı küçük bir avlusu bulunan üçgen biçiminde helâ ve abdest alma mekânları vardır. Buraya caddeye açılan kapılardan girilir. Dikdörtgen açıklıklı kapı ve pencerelere sahip caminin beden duvarları da sadedir.

İlk inşasından kalan kısımla buna yapılan ilâveden meydana gelen harim yatık dikdörtgen planlıdır. İbadet mekânının 14,50 × 11,40 m. ölçülerindeki ilk bölümü, birbirine ve duvar pâyelerine yuvarlak kemerlerle bağlı on iki ayakla taşınan yirmi kubbenin örttüğü çok destekli plan şemasına sahiptir. Daha sonra bu mekânın kuzey yönüne yine aynı plan düzenine göre on

bölümlü bir mekân eklenerek harim, 24,10 × 11,40 m. boyutlarına ulaşmıştır. İlâve mekânın kıble yönü üç kubbe ile, diğerleri mihraba paralel uzanan beşik tonozlarla kapatılmıştır. Mihrap nişinin iki yanında küçük odalar bulunmaktaydı. Dışa çıkıntı yapan bu mekânlar son yıllarda kaldırılmıştır. Kıble yönünde enlemesine üç nef daha eklenerek harim genişletilmiştir. Örtü sisteminde görülen farklı uygulamalar, ibadet mekânının kuzey cephesinden taşıntı yapan ve 1 m. derinliğindeki eyvan biçiminde içe açılan mekânla ayrı formlardaki pâyeler yapıda çok fazla onarım ve eklemelerin yapıldığını göstermektedir. İç mekândaki taşıyıcılar farklı biçimlerde ele alınmıştır. Beyaz boyalı taş pâyelerin üzerinde iki kalın konsol ve silmelerle

zenginleştirilen başlıklar yer almaktadır. Yapının duvarlarına az sayıda pencere açıldığından iç mekân yeterince aydınlatılamamıştır. Caminin yeni olan at nalı kemerli mihrabı ve ahşap minberi sanatsal özellik taşımaktadır. Camide süsleme bulunmamaktadır.

Revaklı avluya caminin kuzey yönündeki sokağa ve dış avluya açılan kapılarla ulaşılmaktadır. Yol durumuna uydurabilmek için avlunun batı cephesi iki kademe halinde içe çekilmiş, zemini taş malzeme ile kaplanan avlu “U” şeklinde iki sıra revaklarla çevrilmiştir. Kare pâyeler üzerindeki yuvarlak kemerlerle ortaya açılan revaklar düz çatı ile örtülmüştür. Avludaki revakların kemer alınlıkları ve bunun üzerindeki yüzeyler tamamen sade bırakılmıştır. Minarenin bulunduğu yönde dış avlu duvarına yakın revakların kemer araları günümüzde kapatılmış ve avluya birer kapı ile açılan mekânlar haline getirilmiştir. Minare harimin batı köşesinde 3 m. genişliğinde kare bir kaide üzerinde yükselmektedir. Revaklı avluya açılan basık kemerli kapıdan girilen minarenin oldukça kalın tutulan silindirik gövdesinden düz bir silme ile şerefeye geçilmektedir. Gövdeye göre daha kısa ve ince olan petek bölümünün üzeri konik biçimde külâhla örtülmüştür.

Osmanlı döneminde Tunus’ta inşa edilen camilerin büyük bölümü üst örtünün çok destekle taşındığı yatık dikdörtgen plan şeması göstermektedir. Bunların önemli bir kısmını mihrap önünün kubbe, diğer bölümlerin tonozlarla örtüldüğü yapılar oluşturmaktadır. Aynı grup içinde değerlendirilebilecek olan Türk Camii’nde ilk yapımdan kalan harim diğerlerinden farklı şekilde kubbelerle kapatılmıştır. Enlemesine gelişen

eserler arasında bu yönüyle Türk Camii, Tunus'ta tek örnek durumundadır. İbadet mekânının kuzeyinde üç yönden revaklarla çevrilen avlu, harimle avlu duvarının kesiştiği yerde minareye yer verilmesi Osmanlı döneminde benzerlerine oldukça sık rastlanan bir uygulamadır.

BİBLİYOGRAFYA

Yılmaz Öztuna, Devletler ve Hanedanlar, Ankara 1989, II, 478; P. Cuneo, "The Multi-Domed Mosque Architecture of Tripoli, Libya, Between Regional Tradition and Ottoman Influence", 9. Milletlerarası Türk Sanatları Kongresi: Bildiriler, Ankara 1995, I, 511-519; Kadir Pektaş, Tunus'ta Osmanlı Mimari Eserleri, Ankara 2002, s. 36-37; C. Canavate-P. Roussel, "L'architecture de Djerba", Echanges, I, Tunus 1978, s. 1-124; G. Yver, "Cerbe", İA, III, 107; R. Mantran, "Djarba", EI² (Fr.), II, 473.

Kadir Pektaş

TÜRK DİL KURUMU

Türk dili konusunda araştırma ve yayın yapmak amacıyla esası 1932'de oluşturulan kurum.

12 Temmuz 1932'de Gazi Mustafa Kemal'in isteği üzerine Sâmih Rifat başkanlığında Ruşen Eşref (Ünaydın), Celâl Sahir (Erozan) ve Yakup Kadri (Karaosmanoğlu) tarafından Türk Dili Tetkik Cemiyeti adıyla kuruldu. Cemiyet nizamnâmesinin 3. maddesine göre Reisicumhur Gazi Mustafa Kemal koruyucu başkandır. Dil konusunda yapılacak çalışmaları belirlemek ve yöntemi tartışmak için Mustafa Kemal'in tâlimatıyla 26 Eylül'de Dolmabahçe Sarayı'n-da toplanan I. Türk Dil Kurultayı'nda cemiyet başkanlığına Sâmih Rifat seçildi. 1934'te yapılan II. Türk Dil Kurultayı'nda mevcut nizamnâmenin Türkçeleştirilmesi yolunda umumi merkez heyetine verilen yetki sonucunda cemiyetin adı önce Türk Dili Araştırma Kurumu'na ve ardından Türk Dil Kurumu'na dönüştürüldü; bu ad, 1936 yılında toplanan III. Türk Dil Kurultayı'nda kabul edilen ana nizamnâmenin 1. maddesinde yer alarak resmîleşti.

Bir cemiyet şeklinde kurulmasına rağmen devlet himayesinde çalışmalarına başlayan kurumun ilk nizamnâmesinde Maarif vekilinin fahrî reis olduğu belirtilirken Sâmih Rifat'ın 3 Aralık 1932 tarihinde ölümünün ardından dönemin Maarif vekilleri başkanlık görevini yürütmeye başladılar. 1936'da kabul edilen nizamnâmenin 5. maddesine göre kurum başkanlığı görevini 1951 yılına kadar dönemin Maarif vekilleri yerine getirdi. Demokrat Parti zamanında Maarif vekili Tevfik İleri'nin Maarif vekillerinin kurum başkanlığını üstlenmesinin uygun olmayacağını belirtmesi üzerine 1951'de toplanan fevkalâde Dil Kurultayı'nda yapılan nizamnâme değişikliğiyle Maarif vekillerinin kurum başkanlığına son verildi; kurultayda seçilecek idare heyetinin kendi içinden bir kişinin başkanlığa getirilmesi hükmü kabul edildi. 1982 anayasasının 134. maddesi gereğince de Türk Dil Kurumu ve Türk Tarih Kurumu'nun dernek olma özelliği kaldırıldı; her iki kurum, 1983'te oluşturulan Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu çatısı altında tüzel kişiliğe sahip anayasal kamu kurumuna dönüştürüldü. 2876 sayılı kanunla kurum başkanları üçlü kararnâme ile tayin edilmeye başlandı.

Kurumun en önemli organı Türk Dil Kurultayı idi. Kurultaylarda kurumun tüzük ve yönergeleri, çalışma planları belirlenip yönetim kadrosu seçildiği gibi Türk diliyle ilgili bildiriler de sunulup tartışılıyordu. Bu geleneğin temellerinin atıldığı I. Türk Dil Kurultayı'nda davetliler arasında dil bilimcilerin yanı sıra Abdülhak Hâmid (Tarhan), Sâmipaşazâde Sezâi, Halit Ziya (Uşaklıgil), Cenab Şahabeddin, Hüseyin Cahit (Yalçın), Hüseyin Rahmi (Gürpınar), Mehmet Emin (Yurdakul), Ahmed Hâşim, Ahmed Râsim, Falih Rıfkı (Atay), Yunus Nadi gibi şair ve yazarlar, gazeteciler, Türkçe'yi en sade konuştuğu düşünülen Yörük Türkmen aşiretlerinden temsilciler de yer alıyordu. Türkçe'nin Sumer, Eti gibi en eski dillerle, Hint-Avrupa ve Sâmî dilleriyle karşılaştırılması, tarihî gelişiminin araştırılması ve karşılaştırmalı dil bilgisinin yazılması, lehçeler ve terimler sözlüklerinin hazırlanması, bir Türkçe sözlük çıkarılması, halk dilinde ve tarihî metinlerdeki Türkçe kökenli sözlerin taranması ve yayımlanması, Türkçe'de söz türetme ilkelerinin belirlenmesi ve bu ilkelere uygun biçimde Türkçe köklerden yeni sözler türetilmesi, özellikle yazı dilinde kullanılan yabancı kökenli kelimelerin yerini alacak öztürkçe

kelimelerin önerilmesi ve yaygınlaştırılması, başka ülkelerde yayımlanan Türk diliyle ilgili yayınların toplanması, gerekli olanların Türkçe'ye çevrilmesi, Türk diliyle ilgili yazıların yer aldığı bir derginin çıkarılması, gazetelerde dil konularına özel bir sayfa ayrılması kurultayda belirlenen hususlardı.

Kurultayın ardından cemiyet tarafından 17 Ekim 1932 tarihinde yapılan açıklamada dil konusunda köklü işlerin yapılmasına karar verildiği, bu işlerle Türk Dili Tetkik Cemiyeti Merkez Heyeti'nin görevlendirildiği belirtildi. Türk dilini millî kültürün eksiksiz bir anlatım aracı haline getirmek, çağdaş uygarlığın ortaya koyduğu bütün gerekleri karşılayacak bir mükemmelliğe eriştirmek, temel öğeleri öztürkçe olan millî bir dil geliştirmek kurultayın amacı olarak gösterildi. Halk ile aydınlar arasında nitelik bakımından iki ayrı dilin varlığına son verilmesi halkçılık ilkesinin bir gereği kabul edilmekteydi. Bunu gerçekleştirmek amacıyla Türkçe'ye yabancı olan unsurların yazı dilinden çıkarılması gerekiyordu. Bunun için yazılı kaynakları, halk ağzında yaşayan dil malzemesini araştırarak geniş derleme ile Türk lehçelerini de kapsayacak büyük bir Türk lugatının

hazırlanması ve Türkçe'nin dil bilgisiyle söz diziminin ortaya çıkarılması sağlanmalı, bilim dilinin esasını teşkil eden terimler de belirlenmeliydi. İcra Vekilleri Heyeti tarafından 21 Kasım 1932 tarihinde kabul edilen Söz Derleme Tâlimatnâmesi ve 1933 yılı baharında yayımlanan beyannâmelerle daha sonra Atatürk'ün dil devrimi olarak adlandırılacak çalışmalar Türk Dil Kurumu tarafından yürütüldü.

Kurum, konuşma ve yazı dilinde kullanılan Arapça, Farsça sözlerin yerine Türkçe karşılıkların bulunması için halk ağzından derleme, tarihî metinlerden tarama yapma, Türkiye dışındaki Türk topluluklarının söz varlığını araştırma, Türkçe kök ve gövdelerden yeni kelime türetme çalışmalarını yürüttü. Bu çalışmalar sonucunda binlerce kelime üretildiyse de bunların bir kısmı yaygınlaşmadı. Önerilen bazı sözlerin ise bugün başka anlamlarda kullanıldığı görülmektedir. Öte yandan dilde kullanılan bir söze birden fazla karşılık önerilmesi bunlardan hangisinin kullanılacağı konusunda karışıklık yaşanmasına yol açtı. Meselâ "akıl" kelimesi için yirmi sekiz karşılık bulunuyordu. Günlük dilde yaşayan ve kullanım sıklığı yüksek olan sözler bile Arapça, Farsça oldukları gerekçesiyle karşılık aranacaklar listesinde yer aldı, böylece özleşme çalışması tasfiyeciliğe dönüştü. Aşırı özleştirmecilik yeni bir dil karmaşasına yol açtı. Arapça ve Farsça'dan alınan, fakat gündelik hayatta kullanılan yüzlerce sözün yeni karşılıkları halk tarafından benimsenmediği için dilden ayıklandı. Yerleşip yaygınlaşmış yabancı kökenli sözlerin dilden atılarak yerine kimsenin anlayamadığı sözlerin konulmasından rahatsız olan Atatürk'e 1935 yılının sonlarına doğru Viyanalı Hermann F. Kvergic tarafından kırk bir sayfalık basılmamış bir çalışma gönderildi. "La psychologie de quelques éléments des langues turques" adındaki bu eserde Kvergic sosyolojik ve antropolojik çalışmalara dayanarak Türk, Moğol, Mançu, Tunguz dilleriyle Fin, Macar, Japon, Hitit dilleri arasında bir yakınlığın bulunduğunu ortaya koyduğuna inandığı delilleri değerlendiriyordu. Eseri inceleyen Atatürk'ün Etimoloji, Morfoloji ve Fonetik Bakımından Türk Dili: Notlar adıyla hazırladığı, 1935'te basılan eserinde Kvergic'in çalışmasından yararlandığı belirtilmektedir. Güneş-Dil teorisinin Atatürk'ün bir buluşu olduğu, onun tarafından geliştirildiği, ancak kendi adının ilân edilmesini istemediği bilinmektedir. Bu düşünceye göre dilin doğuşunda ilk etken güneştir. Güneş, insanlık tarihinin gelişmesi üzerindeki bu işleviyle dinî ve felsefî düşüncenin doğuşuna kaynaklık ettiği gibi dilin doğuşunda da başlıca etken

olmuştur. İnsanoğlunun içgüdüleriyle davranan bir yaratık niteliğinden çıkıp düşünebilen bir varlık seviyesine gelmesiyle evrende her şeyin üstünde ilk gördüğü nesne güneştir. Bu kavramı anlatan ilk ses de Türk dilinin kökü olan "ağ" sesidir. Türk dilinin eskiliğini ortaya koyan bu teori, aynı zamanda dünyadaki dillerin Türk dilinden kaynaklandığını ve Türkçe'nin bütün dillerin kökü olduğu düşüncesini işliyordu. Bu sırada kurumun genel sekreteri İbrahim Necmi Dilmen'in Güneş Dil Teorisinin Ana Hatları adlı kitabı yayımlandı (1936). Kurum Güneş-Dil teorisini açıklayan eserleri birbiri ardı sıra neşretmeye devam etti. 24 Ağustos 1936 tarihinde toplanan III. Türk Dil Kurultayı'nda en çok tartışılan konu Güneş-Dil teorisidir. Budan sonra teori üzerine çalışmalar artarak sürdü. Türkçe'deki yabancı kökenli sözlerin büyük bir bölümünün aslında Türkçe kökenlere dayandığı iddia edildi. Güneş-Dil teorisi dil devrimi ve Türk Dil Kurumu için yeni bir dönemin başlangıcı oldu ve bütün dillerin kaynağı Türkçe sayıldığından tasfiyecilik tamamen durdu.

Atatürk, Türk Dil Kurumu'nun çalışmalarını bilimsel temellere dayalı olarak sürdürmesi için akademi halini alması dileğini 1 Kasım 1936'da Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin açış konuşmasında dile getirdi. Bu arada geometri terimleri üzerine çalıştı ve yabancı kökenli terimleri Türkçeleştirerek Geometri adıyla bir kitap yazdı. Türk Dil Kurumu'na verdiği önemi, İş Bankası'ndaki hisselerinin gelirlerinden kurumun pay alması için vasiyetnâmesine bir madde ekleyerek gösterdi. Atatürk'ün ölümünden sonra Türk Dil Kurumu'nun koruyucu başkanı İsmet İnönü oldu. 1940-1950 arasındaki dönemde yabancı sözlerin yerine Türkçe kök ve eklerden yeni sözler türetildi. 1945'te Teşkîlât-ı Esâsiyye Kanunu "anayasa" adıyla özleştirildi. Aynı yıl Türk Dil Kurumu'nun çıkardığı Türkçe Sözlük yayımlandı.

Kurumun çalışmalarına gelen eleştirilerin ilki İstanbul Muallimler Birliği'nin 1948 yılında düzenlediği I. Dil Kongresi'nde yapıldı. 23 Ekim 1948 tarihinde başlayan ve dokuz gün süren kongre, on beş kadar Türkçe ve edebiyat öğretmeninin okul kitaplarının dilinden yakınması üzerine düzenleniyordu. Kongrede Türk Dil Kurumu'nun amatörlerin elinden alınarak bir akademiye dönüştürülmesi isteniyordu. Burada üzerinde durulan kurum-hükümet-Cumhuriyet Halk Partisi ilişkisi, 1950 yılında yapılan seçimleri Demokrat Parti'nin kazanmasıyla ilginç bir duruma

dönüştü. Kurumun koruyucu başkanı İsmet İnönü, Cumhuriyet Halk Partisi genel başkanıdır, tüzüğe göre kurumun başkanı ise Demokrat Parti hükümetinin Millî Eğitim Bakanı Tevfik İleri'dir. Bu karışıklığa son vermek için 8 Şubat 1951 tarihinde toplanan Olağanüstü Türk Dil Kurultayı'nda Tevfik İleri, kurum başkanlığının bilimsel bir iş olduğunu ve kurum çalışmalarının siyasî bir endişeye kapılmadan sürdürülmesi gerektiğini belirtti. Yapılan tüzük değişikliğiyle Millî Eğitim bakanlarının başkanlık sıfatı kaldırıldı, yönetim kurulunun kendi içinden başkan seçmesi kuralı getirildi. Dernekler Kanunu'na göre seçilmesi gereken yönetim kurulu, denetleme kurulu ve haysiyet kurulları oluşturuldu. Kurumun şubeler açması kabul edildi. Asıl üyeler yanında şeref üyeliği, yardımcı üyelik ve muhabir üyelikler oluşturuldu. Yeni tüzükteki değişikliklerin en önemli sonucu kurumun hükümetin desteğini kaybetmesidir. Demokrat Parti iktidarı döneminde kurumla hükümet arasındaki tartışmalar devam etti. Kurumun ödeneği önce azaltıldı, sonra tamamen kaldırıldı. 1945'te özleştirilen anayasa 1952'de yeniden eski haline çevrildi. Türkiye Büyük Millet Meclisi'nde

yapılan görüşmelerde Türk Dil Kurumu'yla ilgili eleştiriler gündeme getirildi. 27 Mayıs 1960 hareketinden sonra kurumla hükümet arasında yeniden ilişki kuruldu ve anayasanın dili 1961'de tekrar özleştirildi.

Türk Dil Kurumu'na yönelik ikinci büyük girişim Türkiye Muallimler Birliği'nin 1968'de düzenlediği II. Dil Kongresi'dir. Kongrenin açılışından iki gün önce bir basın toplantısı düzenleyen birliğin başkanı Faruk Kadri Timurtaş dilde sadeleşmeye, özleşmeye taraftar olduklarını, ancak bunun ölçülü şekilde ve yaşayan dilden uzaklaşmadan yapılması gerektiğini, Muallimler Birliği'nin dilde uydurmacılığa şiddetle karşı olduğunu söyledi. Kurum Atatürk'ün yolundan ayrılmış, uydurmacıların eline geçmiştir. Yapılması gereken şey Atatürk'ün görüşlerine uygun biçimde bir dil akademisinin kurulmasıdır. Kongrede Türk Dil Kurumu'nun özleştirme adı altında dili tahrip ettiği, Atatürk'ün parası ile Atatürk'ün Nutuk'unun lekelendiği ileri sürüldü ve kurum Atatürk'e ihanetle suçlandı. Kurumun bu dönemde eleştirilen yanlarından biri de dilden sadece Arapça, Farsça kökenli sözlerin atılmasıydı. Halbuki Batı dillerinden ve özellikle İngilizce'den çok sayıda kelime Türkçe'ye girmeye başlamıştı. Batı kaynaklı sözlere karşılık bulma çalışması 1970'li yıllarda gündeme geldi.

Türkiye'de İngilizce ile öğretimin yaygınlaşmaya başladığı 1950'lerde Anglosakson kültürünün yoğun etkisi görülürken kurum dildeki Arapça ve Farsça kökenli sözlere karşılık bulmakla uğraşıyordu. Nihayet 1972'de Batı dillerinden geçen sözlerin karşılıklarını veren kılavuz yayımlandı. 1960'lı yılların sonlarında başlayan dil tartışmaları 1970'lerde de sürdü. Kurumun çalışmalarının, yayınlarının yanı sıra verdiği ödüller de eleştiriliyordu. Ülkedeki kargaşa ve şiddet olayları yanında dil tartışmaları da ideolojik zemine kaydı.

Türk Dil Kurumu'na yönelik üçüncü toplu girişim, 19 Aralık 1979 tarihli Tercüman gazetesinde başlayan ve "Yaşayan Türkçemiz" başlıklı sayfada her gün dille ilgili yazıların yayımlanmasıdır. Bu sayfalarda Faruk K. Timurtaş, Tahsin Banguoğlu, Şükrü Elçin, Ahmet B. Ercilasun, Hasan Eren, Erol Güngör, Necmettin Hacıeminoğlu, Mustafa Kafalı, Zeynep Korkmaz, Mertol Tulum, Türk Dil Kurumu'nu, kurumun çalışmalarını ve yayınlarını eleştirdiler. Bu yazılara kurumun Türk Dili dergisinde cevap verildi. Derginin Şubat 1980 sayısında Ömer Asım Aksoy ile yapılan konuşmada Aksoy yaşayan Türkçe, yaşayan dil gibi adlarla çok defa Osmanlıca savunuculuğu yapıldığını ileri sürüyordu.

Bu tartışmalar devam ederken 1982 yılında kabul edilen anayasanın 134. maddesiyle Türk Dil Kurumu ve Türk Tarih Kurumu Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu'na bağlandı. 11 Ağustos 1983 tarihinde kabul edilen 2876 sayılı yasa ile Türk Dil Kurumu ve diğer bağlı kuruluşların çalışma esasları belirlendi. 18 Ekim 1983 tarihinde Resmî Gazete'de yayımlanan atama kararnâmesiyle Hasan Eren, Türk Dil Kurumu başkanlığına gelirken kurum tarihinde de yeni bir dönem başlamış oluyordu. Kurumun yeni yapılanması, çoğunlukla üniversitelerde Türk dili ve edebiyatıyla ilgili alanlarda görev yapan öğretim üyeleri arasından seçilmiş kırk bilim adamından oluşan Bilim Kurulu'na dayanmaktaydı. Böylece kurumun bir akademi durumuna gelmesi yolunda önemli bir adım atıldı. Ancak bu yeni yapı özellikle kurumun eski yöneticileri ve üyelerince eleştirildi. Konu zaman zaman yargıya taşındı. Atatürk'ün İş Bankası'ndaki hisse gelirlerinin ödenmesinde yaşanan sorunlar üzerine açılan davalarda Türk Dil Kurumu'nun Atatürk'ün kurduğu kurum olduğu ve Atatürk'ün vasiyetnâmesine göre hisselere düşen gelirlerden yararlanacağı yargı tarafından hükme bağlandı.

Üyeler ve şeref üyeleri arasında Andrey N. Kononov, Hamit Zübeyr Koşay, Agâh Sırrı Levend, Necip Asım Yazıksız, Gyula Németh, Naim Hazım Onat, Omelijan Pritsak, Şevket Rado, Martti Räsänen, László Rásonyi, Jan Rypka'nın da bulunduğu Türk Dil Kurumu Türkçe'nin gelişmesi, zenginleşmesi, özleşmesi yolunda çalışmalarını bilimsel yöntemlerle sürdürmeye çalışmaktadır. Son yıllarda Türk diliyle ilgili eserlerin yayımına ağırlık verilen kurumda terimler konusunda ilgili daldaki bilim adamlarından oluşturulan çalışma gruplarıyla terim sözlükleri hazırlama yoluna gidildi. Bir bilim kurumuna dönüşen Türk Dil Kurumu, üniversitelerdeki öğretim üyelerinin Türkçe'nin çeşitli alanlarında yürüttükleri çalışmaları sayısı 1000'i aşan yayınlara dönüştürdü. Türk Dili, Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten, Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi adıyla üç süreli yayın çıkararak son yıllarda gerçekleştirdiği projelerle bütün sözlüklerini, Yazım Kılavuzu'nu ve diğer başvuru kaynaklarını www.tdk.org.tr adresindeki sitesine, hatta mobil telefon (gsm) cihazlarına taşıyarak Türk diliyle ilgili etkin bir kurum olma özelliğini kazandı.

BİBLİYOGRAFYA

Şükrü Halûk Akalın, "Cumhuriyet Döneminde Türkçe", Türkler (nşr. Hasan Celâl Güzel v.dğr.), Ankara 2002, XVIII, 15-53; a.mlf., "Atatürk Döneminde Türkçe ve Türk Dil Kurumu", TDl., LXXXIV/607 (2002), s. 1-58; a.mlf., "Bir Tarih: Birinci Sayısından Yedi Yüzüncü Sayısına Türk Dili", a.e., XCVIII/700 (2010), s. 296-323; Nail Tan, Kuruluşunun 70. Yılında Türk Dil Kurumu, Ankara 2002; a.mlf., Atatürk ve Türk Dil Kurumu, Ankara 2006; Kuruluşundan Günümüze Türk Dil Kurumu (Nizamname, Tüzük, Yasa ve Yönetmelikler), Ankara 2007, s. 7-15; Ömer Asım Aksoy, "Elli Yaşında", TDl., XLV/367 (1982), s. 13-22; Ahmed B. Ercilasun, "Türk Dil Kurumu ve Dil Konusunda Tartışmalar", a.e., sy. 568 (1999), s. 259-268; İsmail Parlatır, "Türk Dil Kurumunda Sözlük Çalışmaları", a.e., s. 270-284; Bilâl Yücel, "Türk Dil Kurumunun Kuruluşunun 70. Yılında Kitaplarımız", a.e., LXXXIV/607 (2000), s. 119-

139; Belgin Tezcan Aksu, “Türk Dil Kurumunun Sözlük Çalışmaları”, a.e., s. 140-174; J. M. Landau, “Madjmaʿ ʿIlmī”, EI² (İng.), V, 1100-1101.

Şükrü Halûk Akalın

TÜRK DÜŞÜNCESİ

Peyami Safa'nın (ö. 1961) 1953-1960 yılları arasında çıkardığı düşünce ve sanat dergisi.

Yayın hayatına Peyami Safa yönetiminde 1 Aralık 1953'te başlayan Türk Düşüncesi edebiyatın yanı sıra mûsiki ve resim gibi güzel sanat dallarına, zaman zaman siyasî konulara da yer veren muhafazakâr bir dergidir. Nitelikli polemik ve anketlerle, son dönemlerinde siyasal ve sosyal konuların işlendiği özel sayılarıyla dikkati çeker. Toplam altmış üç sayı yayımlanmıştır. Yazı kadrosunda Peyami Safa dışında Mustafa Şekip Tunç, Hilmi Ziya Ülken, Mesut Cemil Tel, Agâh Sırrı Levend, Ismayıl Hakkı Baltacıoğlu, Behçet Kemal Çağlar, Reşat Ekrem Koçu, Ahmet Ateş, Nurettin Sevin, Elif Naci, Vecdi Bürün, Ahmet Kutsi Tecer, Fazıl Hüsnü Dağlarca gibi yazar, şair ve bilim adamları vardır. İleriki sayılarda bu imzaların bir kısmı ortadan kalkarken yeni imzalar görülür. Türkiye'nin meselelerini yeni bir bakış açısıyla ele alma iddiası taşıyan ve 46. sayısına kadar aylık, daha sonra iki ayda iki sayı bir arada çıkan dergi yayımına 1956, 1958 ve 1959 yıllarında üç ile yedi ay arasında değişen sürelerle ara vermiştir. Son sayılarının zor şartlarda çıkarıldığı ve neşrine her an son verilebileceği bilinmekteydi. Dergi 27 Mayıs 1960 askerî darbesiyle kapatılmıştır.

"Türk Düşüncesi" imzasıyla derginin çıkış gerekçesinin açıklandığı "Program" başlıklı yazıda Türk Yurdu, Yeni Mecmua,

Sebîlürreşâd ve İctihad mecmualarının, Türk ve müslüman kalarak Avrupalı gibi düşünmek ve yaşamak zorunda bırakılan bir millete ait tek realitenin üç cephesini birbirinden ayıran ana düşünce akımlarını temsil ettiği için uzun ömürlü olduğu, Cumhuriyet'ten sonra yayımlanan dergilerden çoğunun böyle bir ana düşünce taşımadığından fazla yaşamadığı, esasen Meşrutiyet'ten bu yana çıkan fikir dergilerinden hiçbirinin XX. yüzyılın büyük meselelerini ve bunların millî kaderle ilgisini sezemediği, hemen hepsinin çoktan tarihe karışan bir Avrupa'yı, yani XIX. yüzyılın ilk üç çeyreğinde kalmış ve bugün tamamen terkedilmiş düşünce kalıplarını

savunduğu ifade edilir. Tam bir fikir ve değer karmaşası içindeki Türk kültür hayatı, halis değerlerle sahtelerinin birbirinden ayrılmasını sağlayacak bir kriterden yoksundur. Yapılması gereken, Türk düşüncesini Batı'daki düşünce akımlarıyla devamlı temas halinde bulundurmak, inkılâp-irtica ikiliği halinde basitleştirilen rejim davasını son ilim verilerinin ışığı altında gerçek bir fikir davası seviyesine ulaştırmak, düşünce hayatından sahte değer ve düşünceleri ayıklayarak gerçeklerin ortaya çıkmasını sağlamaktır. Bu amaçlarla yola çıkan Türk Düşüncesi, aynı zamanda Türk devriminin geleceğe yönelen yaratıcı hamlelerine karşı koymak isteyenlerle geçmişin canlı değerlerini mahkûm etmeye çalışanların yanılgılarını ortaya koymak ve geçmiş-gelecek, Doğu-Batı, madde-mâna gibi ikiliklerden Türkiye'nin tarih ve coğrafya durumuna uygun üstün bir senteze varılabileceğini, böylece bugünün huzurunu kaçıran ruh gerginliğinin, kültür ve medeniyet buhranının aşılabileceğini açıklamak iddiasındadır.

Derginin ilk sayının ikinci yazısı "Türk Düşüncesi ve Batı Medeniyeti" başlığını taşımaktadır. Peyami Safa, bir bakıma o güne kadarki bilgi birikiminin sonuçlarını açıkladığı bu önemli yazısında Türk Düşüncesi dergisinde savunmak istediği sentez fikrini geniş biçimde ifade eder. Batı, sanıldığı gibi belirli ve değişmez bir gerçek değil sürekli bir oluş halinde ve eskiyen taraflarını tasfiye eden canlı bir dünyadır. O halde Batı rüyasından uyanıp önce "hangi Batı?" sorusu sorulmalıdır. XIX. yüzyılda iki büyük düşünce akımından biri olan pozitivizm kaba tecrübe ve müşahede alanının dışında kalan, ölçülmesi mümkün olmayan, belirli bir sebep-netice zincirine bağlanmayan hiçbir gerçeği kabul etmiyordu. Dinin ve ahlâkın yerine göz dikerek insanlığı mutluluğa götürme iddiasıyla yola çıkan ve medeniyeti âdeta teknoloji ve konforla özdeşleştiren bu ilim görüşünü ciddi şekilde sarsan felsefe ve sanat akımları doğmuştur. Türkiye'de Batılılaşma düşüncesini temsil edenlerin işine gelmediği için bunlar pek incelenmemiş, dolayısıyla etkilerini fazla hissettirememiştir.

Peyami Safa'ya göre XX. yüzyılın başında doğan büyük huzursuzluk, üzerine iki büyük savaşın acıları da eklenince ilmin ve aklın her şeyi açıklayabileceği ve insanlığa ebedî barış ve düzen getireceği hayalini yıkmıştır. Yüzyılın en büyük romancıları ve tiyatro yazarları tarafından güçlü biçimde dile getirilen bu kriz şu açık gerçeği gözler önüne sermektedir: Her insan ancak kendisi için muteber bir sır taşır; ilim ve akıl

bunu izah edemez. Bu sırra ancak yaşanarak, sırf şahsımıza has bir tecrübenin, çok defa da mistik bir tecrübenin içinden varılabilir. Arnold Toynbee'den ödünç aldığı "zélotisme" ve "hérodianisme" kavramlarını kullanarak Batı medeniyeti karşısındaki tutumu değerlendiren Peyami Safa, Kavalalı Mehmed Ali Paşa'nın Mısır'da, Mustafa Kemal'in Türkiye'de gerçekleştirdiği hareketi herodyanizme örnek gösterir. Toynbee gibi o da herodyenlerin benimsediği tarzın üstün bir yabancı kuvvet karşısında en doğru savunma tarzı olduğu düşüncesindedir. Ancak bunun da birtakım zaafları vardır; bir defa yaratıcı değil taklitçidir ve halka mal olmaz, sadece bir aydın özlemi biçiminde kalır. Herodyanizmin tehlikelerinden korunmak için millî geleneklerin canlandırılması gerekir. Toynbee, eski bir medeniyetin yabancı bir medeniyete karşı verebileceği üçüncü cevabı hiç düşünmemiştir. Bu üçüncü cevap, bir milletin yabancı bir medeniyetle kendi millî ve dinî geleneklerini uzlaştıran âhenkli bir sentezin oluşturulmasıdır. Şu halde Türkler gibi köklü bir medeniyetin mirasçısı olan bir millet, iki medeniyetin canlı değerlerini uzlaştırarak zelotizm geriliğine ve herodyanizm maymunluğuna düşmeden çağdaş dünyadaki yerini alabilir. Nitekim XX. yüzyıl Avrupa'sı da I. Dünya Savaşı'ndan sonra ihtiyaç duyduğu büyük mânevî aşıyı Doğu'da bulabileceğini düşünmüştür. O tarihten beri Batı'da Doğu medeniyetlerinin değerlerini araştırmak ve kendi kültürlerine katmak için hummalı bir çalışma devam etmektedir.

1930'ların başından beri yazılarında, bazı romanlarında ve Türk İnkılâbına Bakışlar adlı eserinde savunduğu bu sentezi, Türk Düşüncesi'nde ciddi bir tez haline getiren Peyami Safa'nın mistisizme kayması, sosyalizm kılığında yeniden meydan okumaya başlayan materyalizme karşı, kararlı bir antikomünist ve spiritüalist olarak daha sağlam delillere sahip olma gayretinin bir sonucudur. Onun parapsikolojik ve metapsişik araştırmalara duyduğu ilginin temelinde de bu vardır. Peyami Safa, pozitivist ve materyalist nitelikli bir bilim anlayışının ve felsefenin gerçeği bütün yönleriyle kavramakta âciz kalacağını ve insanlığı felâkete götüreceğini, bu sebeple Batı'da şimdiden Doğu'ya dönüşün tek kurtuluş yolu olduğunu ileri süren fikir adamlarının bulunduğunu söyler. Doğu'nun bütün sefaletine rağmen hâlâ büyük değerler taşıdığını ve Batı'ya çok şey verebileceğini düşünür: Doğu-Batı sentezi bizim, yani bütün insanların tarih ve ruh yapısıdır, kaderimizdir. İnsan, bütünlüğünü ve tamlığını ancak bu sentezde bulabilir.

Türk Düşüncesi'nin ilk sayısındaki bütün yazılar Peyami Safa'nın savunduğu Doğu-Batı sentezi fikrini destekler niteliktedir. Mustafa Şekip Tunç "Aksiyon Felsefesi Bakımından Politika", Hilmi Ziya Ülken "Medeniyetimizin Değerler Sistemi", Ismayıl Hakkı Baltacıoğlu "Din Softaları, Bilim Softaları" ve Mesut Cemil "İki Mûsikinin Tek Kaynağı" başlıklı yazılarında yaklaşık aynı fikirleri farklı çerçevelerde dile getirirler. İlk sayıda dergide çıktığı sürece savunulacak tezi iyice belirginleştirmek için özenle seçilmiş başka yazılar da vardır; Albert Einstein'ın "İlim ve Din", Walter Schubart'ın "Rusya'da Avrupacılar ve Asyacılar" başlıklı yazıları gibi. Schubart'ın aynı sayıda yer alan, simsiyah kader bulutlarının Promete kültürü üzerinde dolaştığını ve ölüm yıldırımının fırlamak üzere olduğunu söylediği "Yeni Bir Dünya" başlıklı yazısı da dikkat çekicidir. Derginin milliyetçi ve muhafazakâr çevrelerde büyük ilgiyle karşılandığı 2. sayıda yayımlanan "Teşekkür" başlıklı yazıdan anlaşılmaktadır. Aynı sayıda çıkan "Dostlarımıza ve Düşmanlarımıza" başlıklı yazısında iyi niyetli eleştirileri kısaca cevaplandıran Peyami Safa, Doğu-Batı sentezi tezinden ve mistisizm eğiliminden rahatsız olan çevrelerin ağır eleştirilerini de Mart 1954 tarihli 4. sayıda "Topyekün Cevap"la değerlendirir.

Türk Düşüncesi, Peyami Safa'nın bizzat ilgilendiği sürece kalitesini muhafaza etmiştir. Ancak koleksiyon dikkatle incelendiği zaman Milliyet gazetesinde yazmaya başladıktan sonra dergiyle gereği gibi meşgul olamadığı ve muhtevayı gelen yazıların belirlemeye başladığı farkedilir. İlk

defa 1956 yılının ortalarında ciddi biçimde aksayan derginin yayımına Ağustos 1956 tarihli 33. sayıdan itibaren üç ay ara verilir. Yapılan açıklamada dokuz madde halinde sıralanan yenilik vaadleri, Aralık 1956'da başlayan yeni seride kapak kompozisyonu ve sayfa düzenindeki değişiklikler dışında gerçekleştirilememiştir. Yeni seride derginin eski numarası devam ettirilmiş, ancak yeni numara da verilmiştir. 46. sayıdan itibaren iki sayı bir arada çıkar. İkinci serinin son sayısı olan 17 ve 18. sayılar (eski sayı 50-51) Nisan-Mayıs 1958 tarihini taşımaktadır. Yedi ay aradan sonra Ocak 1959'da yeniden aylık çıkmaya başlayan Türk Düşüncesi'nin bu serisine de 1'den başlanmış, fakat eski sayı devam ettirilmiştir. 1959 Peyami Safa'nın önemli problemler yaşadığı bir yıldır ve çok sıkıntılı olduğu, dergisindeki savrukluktan anlaşılmaktadır. Nitekim bu

serinin 1. sayısının kapağında 1 Ocak 1959 tarihi yer aldığı halde birinci sayfadaki tarih 15 Aralık 1958'dir. Ayrıca onuncu cilt olmasına rağmen kapakta cilt sayısı dokuz diye görünmektedir.

Peyami Safa üçüncü seride her sayıyı önemli bir konuya ayırır. 1 ve 2. sayıların ağırlıklı konusu İslâm'dır; bu sayılarda İsmail Hami Danişmend'in "Türkler Niçin Müslüman Oldular?" ve Abdülkadir Karahan'ın "İslâm'ın Durumu" adlı yazıları gibi telif, William Brown'un "Din Nedir?" başlıklı makalesi gibi tercüme yazıların yanı sıra, "Müslümanlıkta Reform Lâzım mıdır?" başlıklı bir de ankete yer verilmiştir. Ankete Ali Fuat Başgil, Ali Nihat Tarlan, Mehmet Kaplan, Nurettin Topçu, İsmail Hami Danişmend, Mümtaz Turhan, M. Râif Ogan İslâm'ın reforma ihtiyaç göstermeyen bir din olduğu kanaati beyan etmiştir. Sadi Irmak, İmâm-ı Âzam'ın açtığı ictihad yolundan yürümeyerek formalizmin dar kalıplarına sıkışmış olan son iki asrın medreseli anlayışına karşı reformun gereğini ileri sürmüştür. Aynı şekilde ictihad meselesi üzerinde duran Ali Fuat Başgil'e göre de bugün beklenen, Hıristiyanlık'taki gibi bir reformcu değil İmâm-ı Âzam gibi bir müctehiddir. Hilmi Ziya ise dinde reformdan değil modernizmden bahsetmek gerektiği görüşündedir; İslâm nasıl önceki asırların icaplarına göre modernize edilmişse bugün de edilebilir. Ankete katılanlardan sadece Ahmet Ateş bu konularda bilgisinin olmadığını belirterek görüş beyan etmekten çekinmiştir. Eşref Edip de Başgil, Topçu, Danişmend ve Ogan'ın cevaplarını Dinde Reformcular adlı eserde yayımlamıştır (İstanbul 1959). Yeni serinin 3 ve 4. sayıları komünizm, 5. sayısı irtica, bir arada çıkan 6 ve 7. sayıları inkılâp, yine bir arada çıkan 9 ve 10. sayıları masonluk sayısı olarak hazırlanmıştır. Eylül-Ekim 1959 tarihli masonluk özel sayısının ardından yayımına dört ay ara veren Türk Düşüncesi Mart 1960'ta 62. sayıyla kaldığı yerden devam edecektir. Nisan 1960 tarihli 63 numaralı son sayıda seçim arefesinde aydınların ne düşündüğünü tesbit etmek amacıyla hazırlanan bir anketin sorularına verilen cevaplar yayımlanmıştır. Bu ankete Sadi Irmak, Kâzım İsmail Gürkan, Tarık Zafer Tunaya, Orhan Aldıkaçtı, Yaşar Gürbüz, Nevzat Yalçıntaş, Asım Us, İsmail Hami Danişmend, Refi Cevat Ulunay, Nizamettin Nazif Tepedelenlioğlu, Mithat Perin, Bedii Faik, Çetin Altan, D. İlhan Egemen ve bazı üniversite öğrencileri katılmıştır. Anketin sonunda "devam edecek" kaydı varsa da dergi 27 Mayıs askerî darbesi dolayısıyla yayımına son vermek zorunda kalır. Türk Düşüncesi, çok zor şartlarda çıkmasına rağmen demokrasiye geçiş sürecinde siyasal ve

kamusal alana çıkıp dönüşüme uğrayan muhafazakâr düşüncenin aktığı entelektüel kanallardan biri olarak iz bırakmış bir dergidir.

BİBLİYOGRAFYA

Türk Düşüncesi, sy. 1-63, İstanbul 1953-60; Hilmi Ziya Ülken, Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi, İstanbul 1966, II, 746-747; Vecdi Bürün, Peyami Safa ile 25 Yıl, İstanbul 1978; Süleyman Seyfi Öğün, Politik Kültür Yazıları, Bursa 1997, s. 154-214, ayrıca bk. tür.yer.; Murat Yılmaz, "Türk Düşüncesi Dergisi", Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Muhafazakârlık (haz. Murat Gültekingil-Tanıl Bora), İstanbul 2003, s. 216-233; Beşir Ayvazoğlu, Peyami: Hayatı, Sanatı, Felsefesi, Dramı, İstanbul 2008, s. 429-451; Mehmet Tekin, "Türk Düşüncesi", TDEA, VIII, 409.

Mehmet Tekin

TÜRK FOLKLOR ARAŞTIRMALARI

1949-1980 yılları arasında yayımlanan aylık folklor ve etnografya dergisi.

1. sayısı Ağustos 1949 tarihinde İstanbul'da yayımlanan derginin sahibi ve yazı işleri sorumlu müdürü İhsan Hınçer'dir. İlk sayının birinci sayfasında dergiyi çıkarmadaki amacın memleket folkloruna hizmet etmek ve bu alanda uğraşanları bir dergi çevresinde toplamak olduğu belirtilmiş, Halk Bilgisi Haberleri Mecmuası, Ülkü ve Folklor Postası dışında folklor alanında derli toplu çalışmaların bulunmadığından söz edilmiş, Türk Folklor Araştırmaları dergisinin en önemli hedefinin ciddi ve ilmî bir çalışma yapmak olduğu vurgulanmıştır. 1. sayıdan 113. sayıya kadar on altı sayfa çıkan derginin 114-141. sayıları yirmi, 142. sayıdan itibaren istisnalar dışında yirmi sekiz sayfa halinde yayımlanmıştır. Her sayıda ortalama altı sekiz araştırmacının yazısına, zaman zaman fotoğraflara, türkü ve marş notalarına, çizimlere de yer verilmiş, derginin 2. sayısından itibaren Türk Folklor (Halk Bilgisi) Derneği'nin yayın organı olduğu belirtilmiştir. I-VI. ciltler yirmi dört, VII-XVIII. ciltler on sekiz, XIX. cilt altı sayıdan meydana gelmektedir. Dergi, İhsan Hınçer'in 11 Kasım 1979 tarihinde ölümü üzerine oğlu Bora Hınçer tarafından üç sayı daha çıkarılarak Ocak 1980'de toplam 366 sayıya ulaşmıştır. Kesintisiz yayımlanan derginin sayfa numaraları bir önceki sayıdan devam ettirilmiş, böylece 8906 sayfalık bir koleksiyon ortaya çıkmıştır. Folklor Araştırmaları Kurumu, Türk folkloruna hizmetlerinden dolayı 1981 yılından itibaren "İhsan Hınçer Türk Folkloruna Hizmet Ödülü" adıyla bir ödül ihdas etmiştir.

Türk Folklor Araştırmaları dergisinde ilk sayıdan itibaren üniversite hocalarından öğrencilere, halk kültürüyle ilgilenen herkesin yazısına belli oranlarda yer verilmiştir. Bu yönüyle dergi, Anadolu'da özellikle öğretmenler tarafından hem yazı ile desteklenerek hem de abone olunarak yaşatılmaya çalışılmıştır. Masaldan efsaneye, türküden ninniye, halk oyunlarından güreşe, atasözleri ve deyimlerden tekerlemelere, saz şairlerinden halk hekimliğine, halk hukukuna; halk takvimi, hıdırellez,

nevruz ve halk tiyatrosuna; etnografya içinde yer alan çeşitli konulara kadar halk kültürünün derlendiği Türk Folklor Araştırmaları, iller dışında yüzlerce ilçe ve köye ait halk kültürü ürünleriyle Türk halk kültürünün önemli kaynaklarından biri olma özelliğini kazanmıştır. Âşık edebiyatı içinde yer alan pek çok âşık/şairin tanınmasına değerli katkılar sağlayan dergide saz şairlerinin yeni bulunmuş şiirlerine, halk kültürüyle ilgili eserlerin tanıtım ve eleştirisine; "Ayın Olayları" başlığı altında yurdun çeşitli yörelerinde halk kültürü ve folklorla alâkalı sempozyum, seminer, toplantı, festival ve yarışmalara yer verilmiştir. Sayıların büyük çoğunluğunda "Bize Gelen Kitaplar" başlığı altında yeni çıkan kitaplar kısaca tanıtılmıştır. Böylece Türk Folklor Araştırmaları anonim halk edebiyatı, âşık edebiyatı ve dinî-tasavvufî halk edebiyatı bakımından üzerinde durulması gereken önemli bir koleksiyon durumundadır. Dergi ayrıca birçok

yazarın yetişmesinde ve yazılarının yayımlanmasında görev üstlenmiş, Anadolu halkının ve halk hayatındaki zenginliklerin tanınmasına öncülük etmiştir.

Türk Folklor Araştırmaları, "Folklorcularımız" başlığı altında yaşayan halk kültürü araştırmacı ve yazarlarının biyografilerine de yer vererek çalışmalarını ve eserlerini tanıtmış, vefat edenlerden bazıları için özel sayılar çıkarmıştır. 114. sayı (Ocak 1959) halk edebiyatı ve folklor derleyicilerinden Mehmed Halid Bayrı'ya, 146. sayı (Eylül 1961) Osman Nuri Ergin'e, 152. sayı (Mart 1962) Mahmut Ragıp Gazimihal'e, 163. sayı (Şubat 1963) Muzaffer Sarısözen'e, 215. sayı (Haziran 1967) Mahmut Kemal Yanbeğ'e, 218. sayı (Eylül 1967) Ahmet Kutsi Tecer'e, 247. sayı (Şubat 1970) Behçet Kemal Çağlar'a, 296. sayı (Mart 1974) Âşık Veysel'e, 319. sayı (Şubat 1976) Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu'na, 332. sayı (Mart 1977) Abdülkadir İnan'a, 355. sayı (Şubat 1979) Cahit Öztelli'ye, 364 ve 365. sayılar (Kasım, Aralık 1979) 11 Kasım 1979'da ölen İhsan Hınçer için yazılan yazılara ayrılmıştır. Münevver Alp'in "Eski İstanbul'da ..." diye başlayan, her birinde farklı bir konuya yer verilen, İstanbul'un bir kadın gözüyle anlatıldığı, çeşitli anıları da içeren on beş yazısı (aralıklarla sy. 171, Ekim 1963-sy. 299, Haziran 1974), Mehmed Halid Bayrı'nın "İstanbul'da Yer Adları" başlıklı on bir yazısı (sy. 34-47, Ağustos 1952-Haziran 1953), Muzaffer Erdoğan'ın "İstanbul'da ..." başlığıyla çeşitli el sanatlarını tarihî belgelere dayanarak incelediği yedi yazısı (aralıklarla sy. 72-104, Temmuz

1955-Mart 1958) dergide çıkan dizi yazılardan bazılarıdır.

Her cildin sonunda yazar soyadına göre o ciltte yer alan yazılar “İndeks” başlığı altında verilmiş, her beş cildin sonunda konularına göre genel indeks şu başlıklar altında yer almıştır: “Genel Konular”, “Metot-Görüşler”, “Anonim Halk Edebiyatı”, “Müzik-Türküler”, “Millî Danslar-Eğlenceler-Çocuk Oyunları”, “Genel Folklor: Gelenekler-Görenekler-İnanmalar”, “Halk Hekimliği”, “Şairler”, “Masal-Efsane-Rivayet-Fıkra”, “Etnografya Malzemesi”, “Kitaplar-Eleştirmeler.” Bunların yanında X. cildin indeksinde “Yeni Çıkan Eserler”, “Diğer Yazılar ve Olaylar”la “Biyografya” başlıkları, XV. cildin sonundaki indekste ise “Halk Dansları Eğlenceler Oyunlar” başlığıyla spor da bulunmaktadır. Birden çok konuyu ilgilendiren yazılar ilgili oldukları her konuda ayrıca gösterilmiştir. “Konu-Yazar Kaynakçası” adıyla yapılan bir çalışmada ise (bk. bibl.) dergide yer alan yazılar yirmi dört konu başlığında ve onlarca alt başlıkta toplanmıştır.

Türk Folklor Araştırmaları dergisinde en çok yer alan yazarlar yer alış sırasına göre şöylece sıralanabilir: M. Halid Bayrı, S. Yaver Ataman, İhsan Hınçer, M. Fahrettin Kırzıoğlu, Cahit Öztelli, Y. Kemal Göğçeli, H. Zübeyr Koşay, Hikmet Dizdaroğlu, Z. Fahri Fındıkoğlu, M. Şakir Ülkütaşır, H. Bedi Yönetken, Bora Hınçer, Şükrü Elçin, A. Rıza Önder, Münevver Alp, Metin And, Nejat Birdoğan, Mehmet Önder, A. Kutsi Tecer, Malik Aksel, M. Adil Özder, Muammer Kemal Özergin, İshak Sunguroğlu, Saim Sakaoğlu, A. Süheyl Ünver, Aydın Oy, İbrahim Aslanoğlu, M. Sabri Koz, İ. Ünver Nasreddinoğlu, Şevket Beysanoğlu, Nail Tan, Türker Acaroğlu, Nevzat Gözaydın, Kâmil Toygar, A. Edip Uysal. Dergide daha az görülen diğer önemli isimler de şunlardır: N. Sâmi Banarlı, B. Rahmi Eyüboğlu, E. Cem Güney, Naki Tezel, Osman Nuri Ergin, Abdülbaki Gölpınarlı, Fethi Gemuhluoğlu, İ. Hakkı Konyalı, R. Ekrem Koçu, M. Tahir Alangu, Muzaffer Sarısözen, V. Cem Aşkun, H. Ziya Ülken, Turgut Günay, O. Şaik Gökyay, Muzaffer Erdoğan ve Bilge Seyidoğlu.

BİBLİYOGRAFYA

Nuri Taner, “TFA Dergisinde Yayımlanan Masalların Toplu Bibliyografyası (sayı 1-366)”, Folklor ve Etnografya Araştırmaları, Ankara 1985, s. 341-359; Turhan Baraz v.dğr., Türk Folklor Araştırmaları Dergisi Konu-Yazar Kaynakçası, Eskişehir 1986; Ahmet Aydın, Musiki Mecmuası ve Türk Folklor Araştırmaları Dergisi’nde Türk Halk Müziği ve Oyunları Hakkında Yazılmış Makalelerin Bibliyografya İncelemesi ve Sonuçları (sanatta yeterlik tezi, 1996), İstanbul Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Nail Tan, Folklor (Halk Bilimi)/Genel Bilgiler, İstanbul 2003, s. 104; Derya Çoban, Türk Folklor Araştırmaları Dergisi’nin 1-183. Sayılarında Yer Alan Masal Metinlerinin, 11-14 Yaş Grubu Öğrencilerinin Bilişsel, Duyuşsal ve Psikomotor Özelliklerine Göre Uygunluğunun Değerlendirilmesi (yüksek lisans tezi, 2008), Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; “Türk Folklor Araştırmaları”, TDEA, VIII, 413-414; M. Sabri Koz, “Türk Folklor Araştırmaları”, DBİst.A, VII, 312-313.

Nurettin Albayrak

TÜRK İNŞAAT ve SANAT ESERLERİ MÜZESİ

İstanbul Saraçhane’de Amcazâde Hüseyin Paşa Külliyesi’nde kurulan müze.

Amcazâde Hüseyin Paşa Külliyesi, Vakıflar Genel Müdürlüğü tarafından 1957-1958’de onarım programına alınmış, ancak restorasyonu 1966 yılında tamamlanmıştır. Sanat tarihçileri, mimarlar, restoratörler, tarihçiler ve epigraflara ışık tutması, gelecek kuşaklara bunların tanıtılması amacıyla eski eser restorasyonlarından elde edilen mimari eserlerle teberrükât depolarında toplanan malzemeler bu külliyeye getirilerek oluşturulan müze 13 Mayıs 1967’de hizmete açılmıştır. Sürekli gelen eserlerden dolayı mekân sıkıntısı çekilen müzede odaların küçük oluşu ve revakların bahçeye açılması yüzünden özellikle kış aylarında hizmet güçleşmektedir. Medrese odalarında yapılan sergilemede ziyaretçiyle objeler arasında uygun bir görüş ve izleme alanı bulunmamaktadır. Ayrıca büyük boyutlu eserlerin kapalı mekânlarda sergilenmesi imkânsızdır. Tarihî bir bina olması sebebiyle ısı, ışık ve nem problemleri bulunan yapıda çağdaş müzecilik anlayışı içinde yeterli hizmet verilememektedir.

Türk İnşaat ve Sanat Eserleri Müzesi’nde taş eserler (kitâbeler, mezar taşları vb.), dekoratif inşa malzemeleri (çiniler, alçı kalıplar, şebekeler vb.), aydınlatma araçları (şamdanlar, cam aydınlatma araçları, alçı pencereler vb.), çeşitli dönemlere ve devletlere ait sikkeler bulunmaktadır. Bunlar revak altlarında ve bahçede teşhir edilmektedir. Kütüphane ile sıbyan mektebi arasındaki bahçede Fâtih Camii’nin 1894 depremi arkasından yapılan tamirinden kalan, fakat son tamirde sökülen barok üslûptaki taş minare külâhı yer almaktadır. Bunun yanında çeşme aynaları, yalakları da bu bölümde sergilenmektedir. Bahçenin diğer bölümlerinde I. Abdülhamid, III. Selim, II. Mahmud, Abdülmecid ve

II. Abdülhamid’e ait tuğralar bulunmaktadır. Tuğralarla birlikte taş kubbe alemleri, küfeki, mermer, bronz pencere şebekeleri, sütun başlıkları,

içerisinde balık kabartmaları işlenmiş bir mermer havuz, Kanûnî Sultan Süleyman Türbesi'nin yazılı kasnak frizi, su hazneleri mevcuttur. Bunlardan başka Fâtih Sultan Mehmed dönemi yapısı olmasına rağmen 1957'de yıktırılan Mimar Ayas Mescidi'nin yanında Ayas Ağa Türbesi duvarındaki taş kitâbelerden biri, Yavuz Sultan Selim devrinin tanınmış şahsiyetlerinden, bir iftira sonucu başı vurulan Tâcîzâde Câfer Çelebi'ye ait olduğu sanılan bir mezar taşı, Râkım Efendi'nin hattının bulunduğu iki adet mezar taşı, İstanbul'un fethinde hizmetleri geçmiş sekbanların mezarlıklarından On Sekiz Sekbanlar Mezarlığı'nın mezarlık kitâbesi bahçedeki diğer önemli eserler arasındadır. Ayrıca Yenikapı Mevlevîhânesi, Galata Yenicami (Vâlide Camii), Üsküdar Afganîler Tekkesi, Süheyl Bey Camii ve Çeşmesi ile Keşfî Câfer Efendi Türbesi'nin kitâbeleri bahçede görülmeye değer eserlerdendir.

Müzenin kapalı bölümlerinde teşhir edilen eserler günümüzde teşhirden kaldırılarak sağlıklı bir şekilde korunması için depolanmıştır. Bunlar dekoratif inşa malzemeleri ve aydınlatma araçlarıdır. Dekoratif inşa malzemeleri çiniler, alçı kalıplar, ahşap eserler, madenî inşaat malzemelerinden oluşur. Bu grubun en önemli eserleri çinilerdir. Çiniler, XIII. yüzyıl Anadolu Selçuklu yapılarında kullanılanlardan başlayarak zamanımızda halen yapılmakta olan Kütahya çinilerine kadar çeşitli dönemlere ait değişik üslûplardaki örneklerdir. Kayseri Huand Hatun Hamamı ve Beyşehir Demirli Mescid'in Selçuklu çinileri müzedeki nâdide eserler arasında yer alır. Bursa Yeşiltürbe'ye ait bir adet çini alınlık, Bozüyük Kasım Paşa Hamamı kitâbesi, Edirne Şah Melek Camii'nin bordür çinileri İstanbul dışından diğer örneklerdir. Bilhassa Türk çini sanatında az sayıda örneği bulunan Kâbe tasvirli çinilerden bir tanesi de müzededir. Bu çini 1973'te Sünbül Efendi Türbesi'nden getirilmiştir. Ait olduğu türbede kapı üstünde kitâbeli bir çini ile yan yana iken düşüp kaybolma tehlikesi yüzünden restorasyon sırasında bu müzeye nakledilmiştir. XVI. yüzyıla ve sonraki döneme tarihlenen çinilerden müzede bulunan örnekler ise Topkapı Sarayı, Rüstem Paşa Camii, Takkeci İbrâhim Ağa Camii ve Sultan Ahmed Külliyesi'ndeki Arasta Sebili'ne aittir. Müzede mevcut değişik bir çini grubu da Kudüs'teki Kubbetü's-sahre'nin çinilerinden oluşmaktadır. XX. yüzyılın başında Mimar Kemâleddin tarafından yapılan tamirat sırasında kullanılan mahallî özellikteki çinilerden artan birkaç parça örnek restorasyon sonrasında Vakıflar Genel Müdürlüğü

depolarına götürülmüş, ardından müzeye intikal etmiştir. Alçı kalıp örnekleri ise XV. yüzyıl kûfî yazılı rûmî ve palmetle bezenmiş levhalar, XVI. ve daha sonraki yüzyıllara ait mukarnaslar, kemer ayakları, frizler, kabaralar ve kornişlerdir. Neo-klasik dönem özelliklerini aksettiren alçı kalıp ve kaplamalar da vardır.

Ahşap eserlerde Türk mimarisinin çeşitli dönemlerinde kullanılmış ağaç işleri görülmektedir. Bu grubun en önemli eserleri arasında Ankara Ahî Elvan Camii'nin dolap ve pencere kanatları dikkat çekicidir. Bunların üzeri oyma tekniğinde yapılmış kûfî ve sülüs yazılar, rûmî palmetlerin birbirine geçmesiyle oluşan bitkisel bezemelerle kaplanmıştır. Müzede Selçuklu devri geometrik geçmeli örneklerden başka XV. yüzyıla ait çeşitli ahşap oymalar, Yenicami Hünkâr Kasrı'nın Edirne işi tavan göbeği, sedef kakmalı kapı bingileri, daha geç devirlere ait rûmî palmet ve rozetler, eklektik üslûptaki mahfil parçaları bu grupta yer alan diğer eserlerdir. Madenî inşaat malzemeleri arasında XIV. yüzyıla kadar inen değişik ölçülerde çiviler, demir kenetler, zıvanalar ve lokmalar vardır. Ayrıca kubbe, minare ve sancak alemleri, kilitler, anahtarlarla çeşme muslukları, kurşun mühürler de bu bölümde mevcut eserlerdir.

Müzedeki aydınlatma araçlarını şamdanlar, kandillik, fenerler, cam kandillik ve fanuslar teşkil eder. Şamdanların içindeki en eski örnekler Selçuklu dönemine ait olup XIII. yüzyıla tarihlendirilmektedir. Bu şamdanlar 1964 yılında vakıf teberrükât eşyaları tesbiti yapılırken Kartal'da Dolayoba Camii'nde görülmüş, daha sonra müze açılınca buraya getirilmiştir; üzerleri yazılı ve süslüdür. Özellikle bitkisel süslemenin yanı sıra oturan ve atla avlanan hareket halindeki figürler dikkat çekicidir. XV. yüzyıl Memlük şamdanı da bu grubun kıymetli eserlerindendir. Şamdanın üzeri madalyonlar, kıvrık dallar ve sülüs yazılarla bezenmiştir. Osmanlı dönemi klasik pirinç şamdanları müzede bol miktarda bulunmaktadır. Bu şamdanlar XVI-XVII. yüzyılın lâle ve stilize lâle formundadır. Daha sonraki dönemlere ait şamdanlar barok, rokoko dönemi süsleme üslûbunda bezenmiştir. İçlerinde Sultan Abdülmecid'in Ayasofya Camii'ne vakfettiği şamdan önem arzetmektedir. Bu grubun değişik bir örneği de Eyüp Sultan Camii'nden alınan, üzeri yazılı XVI. yüzyıl pirinç kandilliğidir. Kandille birlikte çeşitli boyutlarda ve değişik özelliklerde fenerler bir başka grubu teşkil eder. Cam kandillikler ve fanuslar da incelenebilecek güzel

örneklerdir. Mimari eserleri aydınlatmakta kullanılan revzenler arasında Zal Mahmud Paşa Camii ve Yenicami hünkâr mahfiline ait örnekler dışında çeşitli yapılara ait klasik Osmanlı pencerelerinin alçı içlikleri bulunmaktadır.

Bir başka grup eser, şu ana kadar sadece tasnifi yapılmış olan çeşitli devletlere ve dönemlere ait madenî paralardır. Paralar henüz literatüre girmemiş ve sergilenmemiştir. Gümrük Müdürlüğü'nden emekli olan Ali Ertan adında bir memur tarafından toplanan bu eserleri adı geçen

kişi Gureba Hastahanesi'nde vefatından az önce hastahanenin başhekimine teslim etmiştir. Daha sonra başhekim tarafından müzeye verilen madenî paraların çoğunluğu erken devir Emevîler, Abbâsîler, Eyyûbîler, Artuklular, İlhanlılar, Atabegler dönemi ve San'a imamları devrine ait olan altın, gümüş, bronz ve bakır paralardır. Bizans imparatorları adına darbedilen diğer bir grup para da ilgi çekicidir. Daha geç döneme tarihlenen madenî paralar içinde çoğunluğu Osmanlılar devrinde basılan paralar yer almaktadır. Bunlar Kanûnî Sultan Süleyman döneminden başlayarak 1918 yılına kadar birçok padişah adına darbedilen bakır ve gümüş sikkelerden oluşmaktadır.

Müze 1967 yılında açıldıktan sonra bazı imkânsızlıklar sebebiyle 1976'da kapatılmıştır. Bu tarihten itibaren bakımsız duruma gelmiş, tamirlerden artan mimari malzemelerin sürekli buraya taşınmasıyla depo halini almıştır. 1983 yılının Mart ayından sonra başlayan çalışmalar neticesinde eserlerin bakımı ve külliyenin restorasyonu yapılarak bazı yeniliklerle birlikte 28 Ekim 1984 tarihinde müze tekrar hizmete açılmış, 1986'da çeşitli sebeplerle tekrar kapatılmıştır. Bugün müzenin Haseki Külliyesi'nde yeniden açılması için hazırlıklar devam etmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Şennur Aydın, "Türk İnşaat ve Sanat Eserleri Müzesi", Vakıflar, İstanbul 1984, s. 66-69; a.mlf., "Türk İnşaat ve Sanat Eserleri Müzesi", Türkiyemiz,

XVI/47, İstanbul 1985, s. 32-39; a.mlf., “Amcazâde Hüseyin Paşa Külliyesi”, DİA, III, 9-10; Mehmet Önder, Türkiye Müzeleri, Ankara 1992, s. 143-144; Erdem Yücel, “Türk İnşaat ve Sanat Eserleri Müzesi”, Vakıflar Bülteni, sy. 1, İstanbul 1970, s. 57-62; a.mlf., “Amcazade Hüseyin Paşa Külliyesinde Kurulmakta Bulunan Yeni Bir Müze”, TY, VI/1 (1967), s. 30-31; a.mlf., “Tunç Bir Selçuklu Şamdanı”, a.e., VI/6 (1967), s. 27-29; a.mlf., “İstanbul Vakıf Müzeleri”, Türkiyemiz, III/8, İstanbul 1972, s. 12-21.

Emine Tülay Sülüngür

TÜRK ve İSLÂM ESERLERİ MÜZESİ

İstanbul'da Türk ve İslâm sanatı eserlerini topluca barındıran ilk Türk müzesi.

Evkaf Nâzırı Ürgüplü Mustafa Hayri Efendi'nin kurduğu, 1914'te ziyarete açılan müzenin ilk adı Evkāf-ı İslâmiyye Müzesi'dir (İslâm Vakıfları Müzesi). 1908 yılından itibaren yapılan çeşitli toplantılarda Sadrazamlık, Maarif Nezâreti ve Müze-i Hümâyun tarafından Hazîne-i Evkāf-ı Hümâyun İdaresi'ne kıymetli eşyanın toplatılması ve kurulacak bir müzede korunmasının telkin edildiği bilinmektedir. Bizzat Sadrazam Hüseyin Hilmi Paşa'nın imzası ile gümrüklere tezkere yazılmakta ve çalınan eşyanın Avrupa müzelerine kaçırılmasını önlemek için dikkatli davranılması bildirilmekteydi. Alınan bütün önlemlere rağmen hırsızlıklar devam etmiş, çalınan eşya arasında halı, kilim, ahşap kapı, rahle, el yazmaları, kandil, fanus gibi taşınır eserler bulunduğu gibi mihrap çinileri ve pencere alınlıkları gibi duvara raptedilmiş olanlar da vardır. Artan soygunlar karşısında bu eserlerin bir an önce toplanması yeniden gündeme gelmiş ve Müze-i Hümâyun Müdürü Osman Hamdi Bey'in başkanlığında değerli İslâm sanatı eserlerinin korunması önlemlerine ve toplanmalarına dair karar alacak bir komisyonun kurulması kararlaştırılmıştır. Böylece İslâm sanatı eserlerinin değeri anlaşılmaya başlanmış ve koruma altına alınmaları konusunda ilk önemli adım atılmıştır. Öncelikle talana uğrayan cami, türbe, mescid gibi binalarda mevcut kıymetli eserler Evkaf Nâzırı Ürgüplü Mustafa Hayri Efendi tarafından toplatılmıştır.

Ülkenin her yanından toplanan eserlerin yanı sıra Halep gibi uzak vilâyetlerden de eserler getirilmiştir. Ancak zamanın şartları gereği genel bir tarama yapılmadığı için daha sonraki yıllarda derlemelerin tekrarına ihtiyaç duyulmuştur. Kurulması kararlaştırılan Evkāf-ı İslâmiyye Müzesi için ayrı bir bina yapımı düşünülmüşse de sonradan bundan vazgeçilerek Süleymaniye Külliyesi'nde boş bulunan imaret (dârüzziyâfe) binasında karar kılınmıştır. Buradaki koleksiyona dair güzel baskılı bir rehber 1939'da

yayımlanmıştır. Müzenin düzenlenme hazırlıklarına dair pek çok belge mevcuttur. Bunlara bakarak özel dolap ve vitrin siparişi verildiği, sergilenecek halı ve kilimlerin bakım ve tamir gördüğü anlaşılmaktadır. Müze müdürlüğüne getirilecek kişi üzerinde dikkatle durulmuş, aralarında Celâl Esat'ın da (Arseven) bulunduğu birçok kişiye teklif yapılıp mülâkata çağrılmış, müdürün yanında fahrî olarak çalışacak bir yönetim kurulu oluşturulmuş, bu kurul vakıf binalardan eşya ve eser toplayıp getirmeye, haftada bir gün gerekli konuları incelemeye yetkili kılınmıştır.

Müze, Sultan Mehmed Reşad'ın tahta çıkışının yıl dönümüne rastlayan 27 Nisan 1914 tarihinde açılmıştır. Uzun arayışlardan sonra müdürlüğe Ahmed Hakkı Bey getirilmiş, daha sonra Mimarzâde Ali Bey bu görevi ifa etmiştir. Açılışta Veliaht Yûsuf İzzeddin Efendi'nin yanı sıra Besim Ömer Paşa, Sadrazam Said Halim Paşa, Şeyhülislâm Ürgüplü Hayri Efendi, devlet dairesi müsteşarları, yabancı diplomatlar ve gazeteciler hazır bulunmuştur. Müze hakkında İtalyan U. Monneret tarafından 1921'de bir İtalyan dergisinde makale yayımlanmıştır. Kuruluşunda Evkāf-ı Hümâyun Nezâreti'ne bağlı olan müze, 1924 yılında Evkaf Nezâreti'nin kaldırılmasıyla Vakıflar İdaresi'nden ayrılarak Maarif Vekâleti'ne bağlanmış, ardından Türk ve İslâm Eserleri Müzesi adıyla Topkapı Sarayı Müzesi Müdürlüğü'nün bir şubesi halinde

çalışmalarına devam etmiştir. Bu dönemden başlayarak müze yönetimine sırasıyla Ahmed Ziyâ Bey (1924), Ali Sami Boyar, İbnülemin Mahmud Kemal İnal (1927-1935), Abdülkadir Erdoğan (1935-1937 [vekâleten], 1937-1943), Elif Naci (1943-1963) getirilmiştir. 1939'da II. Dünya Savaşı sebebiyle koleksiyondaki eserler Anadolu'ya taşınmış, savaşın bitiminden sonra 1949'da tekrar getirilmiştir. 1964 yılında Eski Eserler ve Müzeler Genel Müdürlüğü ile yapılan çalışmalar neticesinde bağımsız bir müze haline getirilmiş ve müdürlüğüne Can Kerametli tayin edilmiştir.

Türk ve İslâm Eserleri Müzesi'nin ilk koleksiyonunda halı, şamdan, kandil, el yazmaları ve levhalar, ahşap rahle, kapı, pencere kanatları ve çini eserler bulunmaktaydı. Müzenin koleksiyonları içinde halıların ayrı bir yeri vardır. Camileri kaplayan büyük boyutlu halılarla küçük seccade ve kilimler, benzersiz saf seccadeler, Türk ve İslâm Eserleri Müzesi'nin dünyadaki en zengin koleksiyonunu meydana getirmektedir. Baş eserler ise hiç şüphesiz

1906 yılında Konya Alâeddin Camii'nde bulunan Selçuklu halılarıdır. Bunların dışında müzenin diğer önemli zenginlikteki koleksiyonu erken İslâmî dönemden başlayıp XIX. yüzyıla uzanan, İslâm yazı sanatının en önemli hattatlarının eserlerinin bulunduğu el yazmalarıdır. Erken İslâm sanatına ilişkin çok önemli bulgular veren ve I. Dünya Savaşı öncesi Osmanlı toprağı olan bölgelerde, Abbâsî Halifesi Mu'tasım'ın başşehri Sâmerrâ ve Emevî Devleti'nin önemli merkezi Rakka'da yapılan arkeolojik kazılardan gelen eserler de koleksiyonun değerli bir bölümünü oluşturmaktadır. XII-XVIII. yüzyıllara ait Selçuklu, İlhanlı, Timurlu, Osmanlı ve Safevî maden, ahşap ve taş eserleri, Konya Kılıcarslan Sarayı gibi artık mevcut olmayan yapılara ait alçı kabartmalar müzenin diğer zenginlik kaynaklarıdır.

Müze için ikinci önemli kaynak akışı tekkelerin kapatılmasının ardından 1926'da tekke, zâviye ve türbelerin içindeki eşyanın müzeye getirilmesiyle gerçekleşmiştir. Türbeler, sultan ve yakınlarının gömüldüğü yerler olmaktan öte ölen kişinin şahsî eşyaları ile türbe için özellikle yapılıp vakfedilmiş eserlerin toplu halde korunduğu âdeta birer küçük müze hüviyetini taşıyan mekânlar olmuştur. Türbelerde kandil, şamdan, halı gibi malzemenin yanı sıra sultanın giymiş olduğu kaftan, kuşandığı kemer ve kavuğuna taktığı değerli taşlı sorguçlar da saklanmıştır. Bu türbe eşyası Türk ve İslâm Eserleri Müzesi'nin koleksiyonlarına büyük zenginlik katmıştır.

1983 yılında müze uzun yıllar içinde restore edilen Sultanahmet'teki İbrâhim Paşa Sarayı'na taşınmıştır. Türk ve İslâm sanatı alanında dünyanın sayılı müzeleri arasında yer alan Türk ve İslâm Eserleri Müzesi, bugün 40.000 eseri aşan koleksiyonları ile İslâm sanatının hemen her döneminden ve her türünden seçkin eserlere sahiptir ve Türk ve İslâm sanatı uzman ve meraklıları için vazgeçilmez bir kaynaktır. Müzenin yeni oluşturulan Etnografya Bölümü'nde halı ve kilim tezgâhları, dokuma ve yün boyama teknikleri, değişik bölgelerden derlenmiş malzeme Türk halk yaşamından kesitler sunulmaktadır. Müze, başarılı koruma ve sergileme çalışmalarından ötürü 1984 yılında Avrupa Yılın Müzesi başarı ödülüne, genç kuşaklara sanatı sevdirme çabalarından ötürü UNESCO özel teşvik ödülüne lâyık görülmüştür. Türk ve İslâm Eserleri Müzesi, ülkemizde bu alandaki eserlerin sergilendiği ilk müze olmaktan öte müzeciliğin yalnız Yunan, Roma ve Bizans gibi uygarlıkların eserlerinin sergilenmesinden ibaret

görülmediği, kendi öz sanatlarımıza da değer verilmesi gerektiği anlayışını getirmesi bakımından önemlidir.

BİBLİYOGRAFYA

İbnülemin Mahmud Kemal-Hüseyin Hüsameddin [Yasar], Evkāf-ı Hümâyun Nezâreti'nin Târihçe-i Teşkîlâtı ve Nüzzârın Terâcim-i Ahvâli, İstanbul 1335, s. 232; Can Kerametli-Zahir Güvemli, Türk ve İslâm Eserleri Müzesi, İstanbul 1974; Zarif Orgun-Serap Aykoç, "La fondation du musée turc et le musée des arts turcs et islamiques", Travaux et recherches en Turquie 1982, Leuven 1983, s. 127; Nazan Ölçer, Türk ve İslam Eserleri Müzesi: Kilimler, İstanbul 1988, s. 27; a.mlf. v.dğr., Türk ve İslâm Eserleri Müzesi, İstanbul 2002; Erdem Yücel, "Türk ve İslâm Eserleri Müzesi'nin Kuruluş Tâlimatnâmesi", TK, XVI/191 (1978), s. 691-698; a.mlf., "Türk-İslâm Eserleri Müzesi", Sanat Dünyamız, sy. 20, İstanbul 1980, s. 25-31.

Nazan Ölçer

TÜRK LUGATI

Hüseyin Kâzım Kadri'nin (ö. 1934) hazırladığı karşılaştırılmalı Türkçe sözlük.

Müellif, eserine yazdığı uzunca önsözde amacının çeşitli Türk lehçelerindeki dil bilgisi özellikleriyle Batı Türkçesi'nin söz dizimi kurallarını ortaya koymak, Türk dillerinin bir asıldan türediğini göstermek ve bu yolla dil birliğine gitme imkânını sağlamak olduğunu söyler. Ona göre Tanzimat'tan beri Türk toplumunu ayakta tutmaya çalışan Osmanlıcılık ve ittihâd-ı İslâm ideolojileri beklenen sonuçları vermemiş, dolayısıyla Türk birliği fikri tarihî bir mecburiyet haline gelmiştir. Bu sebeple önce kendi dilini iyi bilmek, daha sonra bu dilin diğer Türk lehçeleriyle olan ilişkilerini tesbit etmek gerekmektedir; Türk Lugatı da bu yolda atılmış bir adımdır.

Bunun neticesinde zengin ve gelişmiş, medenî bir milletin duygu ve düşüncelerini ifadeye en elverişli dilin Garp/Batı (Türkiye) Türkçesi olduğu ortaya konmuş olacaktır. Hüseyin Kâzım, "otuz beş senelik mütemâdî bir sa'yin mahsulü olan" bu hacimli eseri hazırlamaya Tevfik Fikret, Beyrut Valisi Nûreddin Bey ve Şevki Bey ile birlikte 1895 yılında karar vermiş, arkadaşlarının bir süre sonra bundan vazgeçmeleri üzerine kendisi tek başına eseri ortaya koymuştur.

Türk Lugatı esas itibariyle Batı Türkçesi'nin yanı sıra Uygur, Çağatay, Âzerî ve Kazan lehçeleriyle diğer bazı lehçelerden alınmış kelimelerin etimolojik (kök esasına dayalı), mukayeseli ve edebî (örnekli) bir lugatıdır. Hüseyin Kâzım, çeşitli ülkelerde ve farklı zamanlarda kullanılan Türk dilleri ve lehçeleri üzerinde durup örnekler vermiş, daha sonra Batı Türkçesi'nin alfabesi, kelime türleri ve özellikleriyle ilgili açıklamalar yapmıştır. Türk Lugatı'nın tertibi elif harfinden başlayıp ye harfine kadar otuz üç harf üzerinedir. Eserin Arap harfleriyle basılan ilk iki cildinde OsmanlıcaTürkçe bütün kelimelerin Latin harfleriyle okunuş şekilleri gösterilmiştir. Latin alfabesine geçildikten sonra yayımlanan diğer ciltlerde ise kelimeler yine Arap alfabesine göre sıralanmış, bunların yanına Latin

harfleriyle okunuşları yazılmış, açıklamaları yapılarak örnekler verilmiştir. Dört büyük cilt içinde örnek olarak verilen deyim, atasözü, beyit ve cümleler müstakil birer çalışma teşkil edecek mahiyettedir. Büyük boyda basılan lugatın I. cildi (İstanbul 1927) XCIX + 4 + 855 sayfa, II. cildi (İstanbul 1928) II + 982 sayfa, III. cildi (İstanbul 1943) IV + 928 sayfa, IV. cildi (İstanbul 1945) 894 sayfadan meydana gelmektedir. Ebadı dolayısıyla eserin adı bazı ilmî yayınlarda bile yanlış olarak Büyük Türk Lugatı şeklinde geçmektedir.

Sözlük etimolojik ve mukayeseli şekilde hazırlandığı için diğer sözlüklerden ayrılır. Madde başları kelimelerin kök biçimlerinden oluşmakta, türemiş kelimeler bunun altında verilmektedir. Sözlük maddelerinde kelimelerin çeşitli Türk lehçelerindeki biçimleri ayrı ayrı kaydedilmekte, bu maddelerle ilgili örnek metinler, atasözleri ve deyimler yazılmakta, ayrıca yabancı kelimelerin hangi kökten geldiği açıklanmaya çalışılmaktadır. Başka sözlüklerde bulunmayan birçok kelime, terkip ve terimi içermesi eserin zenginliğini ve farklılığını ortaya koymaktadır. Hüseyin Kâzım önsözde kullanılması zor olan sözlüğün kullanılışına dair açıklayıcı bilgiler vermekte, Türk dillerini geniş biçimde ele almaktadır. Çuvaş lehçesi hakkında Journal asiatique'in 6. sayısından (1820) naklen coğrafî bilgiler aktardıktan sonra ses bilgisi ve yapı bilgisine temas etmekte, Kırgız ve Kazak dillerini birlikte mütalaa etmekte, Kazan Tatarcası'ndan sonra Âzerî Türkçesi'ni anlatmaktadır. Müellif Çağatayca dil bilgisi için kısa, Batı Türkçesi için uzunca bir bölüm ayırmıştır.

Abuşka lugatı (el-Lugatü'n-neva'iyye ve'l-istişhâdâtü'l-cagâtaiyye: Petersburg 1285/1868), Vel'aminov-Zernov, Pavet de Courteille, Vámbéry ve Şeyh Süleyman Efendi'nin eserleri Çağatayca için kullanılan kaynaklardır. Castrén ve Radloff'un çalışmaları esas alındığı için eserde onların adlandırmalarının izleri görülür. Tatarca için Budagov'un, Bálint'in, Ostrumov'un ve Nasîrî'nin sözlükleri kullanılmış, Yakutça için Böhtlingk'in çalışmasından yararlanılmıştır. Uygur harfli eski Türkçe için Vám-béry, yeni Uygurca için Scaw'ın sözlüğü ve Pantusoff'un yayımları, Kırgızca için Laptew ve Pantusoff'un çalışmaları esas alınmıştır. Gagauzca için kaynağı Moschkoff'tur. Osmanlı Türkçesi için Alexandre Handjéri, Thomas-Xavier Bianchi, Ahmed Vefik Paşa, Hüseyin Remzi Bey, S. J. W. Redhouse, Mallouf, Barbier de Meynard, Şemseddin Sâmi, Mehmed Salâhî,

Muallim Nâci, Nazîmâ, Fâik Reşad, Ali Seydi Bey, Bahâeddin Bey, Muallim Cûdî sözlükleri kaynak olarak kullanılmıştır. Bugün olduğu gibi zamanında da tartışmalı olan bazı eserler (meselâ Vámbéry, Etymologisches Wörterbuch der Turko-Tatarischen Sprachen: Leipzig 1878; Bedros Kerestedjian, Dictionnaire étymologique de la langue turque, London 1912) köken bilgisi konusundaki kaynakları arasındadır. Müellif, Çağatayca için faydalanamayacağı yayınları da (meselâ Abuşka. Csagatajtörök szógyYjtemény. Török kéziratból fordította Vámbéry Ármin, Pest 1862) kaynakları içinde göstermiştir. Ayrıca eserin bibliyografyası dikkatsiz ve dağınıktır. Eser, Türk dili ve lehçeleriyle ilgili kısımlarında kelimelerin yazılış ve okunuşlarında yanlışlıklar bulunması, bazı kelimelerdeki tanık yetersizliği veya anlama uygun düşmeyen tanıklar, bazı tarihî bilgilerin ikinci el kaynaklardan alınmış olması, bir kısım maddelerin gereksiz yere uzatılması gibi hususlar sebebiyle eleştirilmiştir. Bununla birlikte Doğu lehçeleri açısında güvenilmez olan eserin Batı Türkçesi bakımından oldukça zengin bir malzeme ihtiva ettiği söylenebilir.

BİBLİYOGRAFYA

Hüseyin Kâzım Kadri, Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e Hatıralarım (haz. İsmail Kara), İstanbul 1991, s. 24-27; Ali İhsan Öbek, Büyük Türk Lügati'nde Divan Edebiyatı Unsurları (doktora tezi, 1999), Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; a.mlf., "İkinci Âsım'dan Bir Portre: Hüseyin Kâzım Kadri", TDl., sy. 538 (1996), s. 448-455; M. Şakir Ülkütaşır, "Hüseyin Kâzım Kadri", a.e., sy. 5 (1952), s. 25-26; İsmail Kara, "Bir Eski Zaman Efendisi: Hüseyin Kâzım Kadri", TT, IX/49 (1988), s. 9-14; Ali Rıza Önder, "Hüseyin Kâzım Kadri ve Türkçe Sözlüğü", TDl., sy. 487 (1992), s. 54-60; Alâattin Uca, "Hüseyin Kâzım Kadri'nin Türk Lehçelerinin Birliği Hakkındaki Düşünceleri", Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi, sy. 16, Erzurum 2001, s. 281-285.

Mustafa S. Kaçalin

TÜRK OCAĞI

II. Meşrutiyet ve Cumhuriyet dönemlerinde Türkçülüğü savunan dernek.

Osmanlı Devleti'nin kozmopolit yapısı içinde bir tepki ve kendini tanımlama akımı olarak doğan Türkçülük ve Türk milliyetçiliği fikrinin II. Meşrutiyet devrinde teşkilâtlanmasıyla ortaya çıkmıştır. Türk aydınları arasında milliyetçilik fikrinin uyanmasıyla birbiri ardınca Türk Derneği (1908), Genç Kalemler Hareketi (1910) ve Türk Yurdu Cemiyeti (1911) gibi cemiyetler kuruldu, Türk Yurdu Cemiyeti tarafından aynı isimde bir dergi çıkarıldı. Türk Ocağı Derneği ise bu gelişme çizgisi içinde II. Meşrutiyet'in ilk yıllarında uygulanan Osmanlıcılık düşüncesinin yol açtığı kimlik bunalımına karşı gelişen Türkçülük akımının bir sonucudur. Ocağın kurulmasıyla ilgili ilk hareket Askerî Tıbbiye öğrencilerinden geldi. Bunlar, milliyet esasına dayanan bir cemiyet kurmak amacıyla hazırladıkları bir programı kendilerine yardımcı olacağına inandıkları devrin Türkçü aydınlarına sunarken bir de bildiri yayımladılar (24 Mayıs 1911). "190 tıbbiyeli Türk evlâdı" adına kaleme alınan bildiride Türkler'in 1908 inkılâbının ardından çöküş dönemine girdikleri ileri sürülüyor ve Türk ırkının fikrî kalkınmasının en büyük hedef olduğu açıklanıyordu. Türkler'in her yönüyle geliştirilmesi için sosyal bir reforma ihtiyaç bulunduğu vurgulanıyor, bu amaçla çalışacak bir cemiyetin kurulması gereği dile getiriliyordu. Tıbbiyeli öğrencilerle Türkçü aydınlar arasında yapılan görüşmelerin ardından fiilen çalışmaya başlayan Türk Ocağı Derneği yaklaşık dokuz ay sonra resmen kuruldu (25 Mart 1912). İlk idare heyetine Ahmed Ferid (Tek) (başkan),

Yusuf Akçura (ikinci başkan), Mehmed Ali Tevfik (genel sekreter) ve Fuad Sabit (sayman) seçildi. Ahmed Ferid Bey'in Millî Meşrutiyet Fırkası'nı kurmak amacıyla ayrılması üzerine başkanlığa Hamdullah Suphi (Tanrıöver) getirildi (1913). Derneğin amacı 1912 tarihli nizamnâmesinde "Türkler'in ilmî, içtimaî ve iktisadî seviyelerini yükseltmek, Türk dilini geliştirmek ve Türkler'in harsî birliğine ve medenî kemaline çalışmak" şeklinde açıklanıyordu. Ayrıca derneğin siyasetle uğraşmayacağı vurgulanıyordu.

Türk Ocağı, Türk Yurdu Cemiyeti'nin katılmasıyla daha da güçlendi. I. Dünya Savaşı'nın sona erdiği 1918 yılında İstanbul'da ve diğer vilâyetlerde otuz beş Türk Ocağı şubesi açılmış bulunuyordu. Türk ocakları bünyesinde Türk Gücü Derneği, Köycüler Cemiyeti, İhtiyat Zâbitleri Teâvün Cemiyeti, Dârülfünun Talebe Cemiyeti gibi dernekler de kuruldu. Ayrıca ocak dergi yayımcılığında başarılı oldu. Bu dergiler içinde Türk Yurdu Cemiyeti tarafından 1911 yılında çıkarılmaya başlanan, Türk ocaklarının kuruluşunun ardından onun yayın organı haline gelen, Türkçülük fikrinin oluşturulması, sistemleştirilmesi ve yaygınlık kazanmasında büyük rol oynayan Türk Yurdu dergisi en önemlisiydi. Devrin birçok ilim ve fikir adamı ocak bünyesinde toplandı. Bu aydınlar çalışmalarını Türk milliyetçiliğinin teorisinin kurulması konusunda yoğunlaştırdılar. Türkçülük düşüncesi onların çalışmaları sayesinde dönemin en etkili fikir akımı haline geldi. Ocağın faaliyetlerinin odak noktası, devrin şartları gereği temelde millî duygulardan kaynaklanan milliyetçilik fikrini heyecan ve telkin yoluyla uyandırmak ve canlı tutmaktı. Sistemli faaliyetler çerçevesinde yapılan konferanslar, sohbetler, müsamereler, konserler ve serbest dersler sayesinde ülkede Türkçülük ve Türk milliyetçiliği bilincine sahip geniş bir kadro ortaya çıktı. Türk ocakları çevresindeki düşünce atmosferi içinde yetişen Türk aydınları, Anadolu'da başlayan Millî Mücadele'de yer alarak yeni Türk Devleti'nin kuruluşunu desteklediler. Başta Mustafa Kemal Paşa olmak üzere Türkiye Cumhuriyeti Devleti'ni kuranlar, yeni rejimin benimsenmesi ve yayılması için Türk ocaklarını dayanılması gereken bir güç olarak gördüler. Devlet desteğiyle ülke çapında teşkilâtlanan Türk ocaklarının şube sayısı 1927'de 257'ye ulaştı. Bu destek sonuçta Cumhuriyet Halk Fırkası ile ocakların bütünleşmesine yol açtı. Siyasal bütünleşmeye paralel şekilde Türk ocaklarının "bütün Türklük" anlayışındaki fikrî dönüşüm de resmîleşti. 1927'de toplanan Cumhuriyet Halk Fırkası kurultayında ocağın nizamnâmesi, Türk ocaklarının devlet siyasetinde Cumhuriyet Halk Fırkası ile beraber olduğu ve iştigal sahasının Türkiye Cumhuriyeti hudutları dahiline münhasır bulunduğu şeklinde değiştirildi. Ayrıca milliyetçilik ilkesi Cumhuriyet Halk Fırkası nizamnâmesine alındı. Cumhuriyet Halk Fırkası'nın 1931'deki kurultayında halkevlerinin kurulması kararlaştırıldı. Bütün derneklerin Cumhuriyet Halk Fırkası içinde eritilmesine yönelik bir program uygulamaya konuldu. Cumhurbaşkanı ve Cumhuriyet Halk Fırkası Genel Başkanı Mustafa Kemal

Paşa'nın emriyle 260 şubesi bulunan Türk Ocağı Derneği 10 Nisan 1931'de feshedilerek bütün mal varlığı Cumhuriyet Halk Fırkası'na devredildi. Böylece Türk ocakları Cumhuriyet Halk Fırkası'nın mülkiyetinde halkevlerine dönüştürüldü. Türk Kadınlar Birliği ile mason dernekleri de 1935 yılında lağvedilip mal varlıkları halkevlerine bağışlandı. Cumhuriyet Halk Fırkası'nın ilkeleri doğrultusunda çalışan halkevlerinin bütün il ve ilçelerde şubeleri açıldı. 1940'tan sonra da kırsal kesimde halk odaları kuruldu. 1932-1950 yılları arasında toplam 478 halkevi ve 4322 halk odası açıldı. Türk milliyetçilerinin entelektüel alanda faaliyet gösterdikleri Türk ocakları ise 10 Mayıs 1949 tarihinde Hamdullah Suphi Tanrıöver başkanlığında yeniden açıldı. Türkiye'nin en uzun ömürlü sivil toplum kuruluşu olan Türk Ocağı temel ilke ve felsefesi doğrultusunda faaliyetlerini halen sürdürmekte ve 2010 yılı itibariyle yetmiş yedi şubesi bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Türk Ocağı'nın Esas Nizamnâmesi, İstanbul 1328; Türk Ocağı Yasası, İstanbul 1927; Yusuf Akçura, Yeni Türk Devletinin Öncüleri: 1928 Yılı Yazıları (haz. Nejat Sefercioğlu), Ankara 1981, s. 188-212; Fethi Tevetoğlu, Hamdullah Suphi Tanrıöver, Ankara 1986, s. 102-130; İbrahim Karaer, Türk Ocakları (1912-1931), Ankara 1992; Hasan Ferit Cansever, Türk Ocağı'nın Doğuşundaki Sebep ve Saikler, Ankara 1993, s. 8-59; Abdülhak Şinasi Hisar, Türk Ocağı Hâtıraları, Ankara 1993, s. 62-103; M. Arai, Jön Türk Dönemi Türk Milliyetçiliği (trc. Tansel Demirel), İstanbul 1994, s. 111-127; Yusuf Sarınay, Türk Milliyetçiliğinin Tarihi Gelişimi ve Türk Ocakları (1912-1931), İstanbul 1994; Mehmet Uzun-Yücel Hacaloğlu, Türk Ocağı Belgeseli, Belgeler-Resimler 1912-1994, Ankara 1994; Yücel Hacaloğlu, Türk Ocaklarına Dair Bazı Vesikalar: 1912-1995, Ankara 1995; Yusuf Bayraktutan, Türk Fikir Tarihinde Modernleşme, Milliyetçilik ve Türk Ocakları (1912-1931), Ankara 1996, s. 84-196; Füsun Üstel, Türk Ocakları 1912-1931: İmparatorluktan Ulus-Devlete Türk Milliyetçiliği, İstanbul 1997; Çiğdem Balım, "Türk Od̲jag̲hi", EI^2 (İng.), X, 678.

Yusuf Sarınay

TÜRK ŞAİRLERİ

Sadettin Nüzhet Ergun’un (ö. 1946) hazırladığı şairler ansiklopedisi.

1936’da ayda iki defa birer formalık fasiküller halinde yayımlanmaya başlanmış, 1945 yılına kadar ilk üç ciltle IV. cildin iki formasını içine alan doksan sekiz fasikül çıkmıştır. “Âbâdî” (saz şairi) maddesiyle başlayıp “Fâizî (Kafzâde)” maddesine kadar gelen ansiklopedi Sadettin Nüzhet’in 1946’da ölümü üzerine yarım kalmıştır. Yayımı büyük sıkıntılar içinde gerçekleşmiş, müellif hastalığının iyice ilerlediği son yıl içinde matbaa işlerini yeterince takip edememiş, hatta sahipsiz kalan eserin hurda kâğıt olarak bakkallara satıldığı da olmuştur.

I. cildin başında bulunan kısaltmalar cetveli eserin yazma halindeki kaynaklarını da içerir. Kaynakları arasında şuarâ tezkireleri, şiir mecmuaları, divanlarla eş-Şeḳāʾiḳu’n-nuʿmâniyye ve zeyilleri, Bursalı

Mehmed Tâhir’in Osmanlı Müellifleri, İbnülemin Mahmud Kemal’in Son Asır Türk Şairleri ve müellifin kendi hazırladığı Bektaşî Şairleri gibi biyografi kitapları bulunmaktadır. “Türk Şairleri” başlıklı mukaddimede eserin hazırlanışı ve özellikleri hakkında bilgi verilmektedir. Buna göre daha önceki şair biyografilerinden farklı şekilde, kapsamı bir hayli geniş tutulan eserde eski ve yeni -yaşayanlar dahil-bütün Türk şairleri yer alacak, eskilerden sadece klasik şairlerle yetinilmeyip abdallar, Hurûfîler, Bektaşîler, Kızılbaşlar gibi muhtelif tasavvuf zümrelerine mensup şairlerle saz şairleri de alınacaktır. Bunlara Çağatay ve Âzerî lehçesiyle şiir yazan önemli şairlerle Türkçe şiirler yazmış bazı yabancı şahsiyetler de eklenecektir. Madde başları belirlenirken sadece estetik değer ölçüsü gözetilmeyecek, manzum eser yazanların birçoğu ansiklopediye girecektir. Şairler için verilen hükümlerde tarafsız kalmaya çalışılarak bunlar mensup oldukları ekolün estetik anlayışına göre değerlendirilecektir. Eserin bir özelliği de antoloji niteliği taşımasıdır. Biyografisi yazılmış 1074 şairin şiirlerinden verilen örnekler ansiklopedide önemli yer tutmaktadır. Bu şekilde hem şiirlerine bakılarak onların sanattaki durumunun tesbitine imkân hazırlanmış hem de bir Türk şiir antolojisinin ortaya çıkması

sağlanmıştır.

Biyografilerde kaynaklardaki bilgilerin aynen aktarılması ve ardından bu bilgilerin karşılaştırılarak eleştirilmesi yolu izlenmiş, bazı durumlarda ise sadece bunların aktarılmasıyla yetinilmiştir. Her maddenin sonunda asıl kaynakların kısaltmalar halinde belirtildiği bibliyografyalar vardır. Bir kısım maddelerde şairlerin resmi de konmuştur. Eserin sonuna yüzyıllara, zümrelere, tarikatlara, memleketlere göre hazırlanmış çeşitli dizinler eklenmesi planlanmışsa da gerçekleştirilememiştir.

Türk edebiyatı tarihçiliğinin geleneksel tezkirecilik anlayışından tam kurtulamadığı, henüz ansiklopedik biyografi geleneğinin oluşmadığı bir dönemde hazırlanan eser yarım kalmasına rağmen önemli bir adım sayılmıştır. Hazırlık sırasında eski ve yeni bütün biyografik kaynakların taranması, bunların tenkide tâbi tutulması, ele alınan şairler hakkında değerlendirme yapılırken şahsî duyguların karıştırılmaması gibi bilimsel metotlara uygunluk eseri modern biyografi anlayışına bir hayli yaklaştırmıştır. Bu özellikleriyle devrinde dikkat çekmiş, Ali Nihad Tarlan, Reşat Ekrem Koçu ve İbrahim Alâeddin Gövsa gibi şahsiyetler tarafından beğenilmiş, ancak yararlanılan kaynaklardaki bilgilerin aynen aktarılması yöntemi eleştirilmiştir. Ansiklopedi maddesi yazımında dil birliğinin ve teknik bütünlüğün sağlanmasını engelleyen bu durum, müellifi dönemin biyografi yazıcılığındaki ortak bir sorunla karşı karşıya bırakmıştır. Bir diğer husus, henüz araştırma alt yapısı tamamlanmamış bir ortamda eserin hazırlık ve yazım yükünü tek bir kişinin üstlenmiş olmasıdır. Maddelerin hacminde müellifin her zaman ölçüyü tutturamamış olması da eserin eleştirilen yanlarından biridir. Türk Şairleri, o günden beri ansiklopedi yazarlığında bir hayli ilerleme kaydedilmiş olmasına rağmen hâlâ alanının vazgeçilmez başvuru eserlerinden biridir.

BİBLİYOGRAFYA

İbnülemin, Son Asır Türk Şairleri, s. 1549-1551; M. Behçet Yazar, Edebiyatçılarımız ve Türk Edebiyatı, İstanbul 1938, s. 381-389; Muzaffer

Gökman-Bedi N. Şehsuvaroğlu, Sadettin Nüzhet Ergun, İstanbul 1976, s. 6; ayrıca bk. Ali Nihad Tarlan, "Sadettin Nüzhet İçin" (a.e. içinde), s. 7-8; Gülten Okutan, "Ergun, Sadettin Nüzhet", Türk Dünyası Edebiyatçıları Ansiklopedisi, Ankara 2003, III, 385; Ayşe Âsûde Soysal, "Üsküdar'da Mütevazi Bir Cevher: Sadettin Nüzhet Ergun", Üsküdar Sempozyumu II: 12-13 Mart 2004: Bildiriler (haz. Zekeriya Kurşun v.dğr.), İstanbul 2005, II, 613-617; Mustafa Kara, "Vefatının 60. Yılında Bursalı Bir Derviş Sadettin Nüzhet Ergun", Bursa Araştırmaları Kent Tarihi ve Kültürü Dergisi, sy. 12, Bursa 2006, s. 7-8; "Ergun, Sadettin Nüzhet", TA, XV, 305; "Ergun", İst.A, IX, 5178-5179; "Türk Şairleri", TDEA, VIII, 421.

Âlim Kahraman

TÜRK TARİH ENCÜMENİ

(bk. TÂRÎH-i OSMÂNÎ ENCÜMENİ).

TÜRK TARİH KURUMU

Türk tarihini araştırmak üzere oluşturulan kurum.

Mustafa Kemal'in emriyle 1931'de Ankara'da kurulmuştur. Mustafa Kemal, özellikle Avrupa devletlerinin ders kitaplarında yer alan Türkler'in ikinci sınıf bir millet olduğu iddialarına ve "barbar" diye nitelendirilerek bir istilâcı kavim şeklinde gösterilmesine karşılık Türkler'in dünya tarihinde en eski çağlardan beri gerçek yerinin ve medeniyete ne gibi hizmetlerinin bulunduğunun araştırılması gerektiği düşüncesindeydi. 28 Nisan 1930'da bizzat katıldığı Türk ocaklarının altıncı kurultayında direktifleri doğrultusunda Âfet İnan tarafından bir önerge sunuldu ve, "Türk tarih ve medeniyetini ilmî surette tetkik etmek için hususi ve dâimî bir heyetin teşkiline karar verilmesini ve bu heyetin âzasını seçmek salâhiyetinin merkez heyetine bırakılmasını teklif ederiz" denildi. Teklif Sadri Maksudi (Arsal) ve Reşid Galip tarafından da desteklendi. Aynı gün kurultayda yapılan görüşme sonunda Türk Ocakları Kanunu'na 84. madde olarak "Merkez heyeti, Türk tarihi ve medeniyetini ilmî bir surette tetkik ve tetebbu eylemek vazifesiyle mükellef olmak üzere bir Türk tarihi tetkik heyeti teşkil eder" şeklinde bir madde eklendi. Bu karar çerçevesinde on altı üyeden meydana gelen Türk tarihi tetkik heyeti teşkil edildi, heyet ilk toplantısını 4 Haziran 1930 tarihinde yaptı. Heyetin adı bizzat Atatürk tarafından konuldu. Heyette Tevfik (Bıyıklıoğlu) başkan, Yusuf Akçura ile Sâmih Rifat başkan vekili, Reşid Galip genel sekreter olarak yer aldı. Üyeler, Âfet İnan, İsmail Hakkı (Uzunçarşılı), Hamit Zübeyir (Koşay), Halil Ethem (Eldem), Ragıb Hulûsi, Reşid Saffet (Atabinen), Zakir Kadiri (Ugan), Sadri Maksudi (Arsal), Mesaroş (Ankara Etnografya Müzesi uzmanı), Mükrimin Halil (Yinanç), Vâsıf Çınar ve Yusuf Ziya'dan (Özer) meydana geliyordu. Bu heyetin en önemli yayını Türk Tarihinin Ana Hatları isimli dizi eserdir.

Türk Tarih Kurumu, daha önce kurulan Târîh-i Osmânî Encümeni ve Türk Tarih Encümeni'nin bir ölçüde yeni şekliydi. 12 Mart 1931 tarihinde Türk ocaklarını kapatma kararı alınınca 15 Nisan 1931'de

Türk Tarihi Tedkik Cemiyeti adıyla yeniden teşkilâtlandı ve 1930'daki ilkeler temel alınarak faaliyetlerine devam etti. Kurumun adı 1935'te Türk Tarihi Araştırma Kurumu'na ve 3 Ekim 1935'te Türk Tarih Kurumu'na çevrildi. Kurum bu dönem içerisinde dört ciltlik lise tarih kitaplarını, İsmail Hakkı Uzunçarşılı'nın Anadolu Beylikleri'ni, bazı kazı raporlarını, Pîrî Reis'in Kitâb-ı Bahriyye'sini ve haritasını yayımladı. 1937'den itibaren adını bizzat Atatürk'ün koyduğu Belleten dergisi neşir hayatına başladı. Atatürk hayatının son dönemlerine kadar kurumun çalışmalarıyla yakından ilgilendi, birçok defa çalışma planını kendisi tesbit etti, toplantılara bizzat katıldı. Düzenlediği vasiyetnâmesiyle İş Bankası'ndaki hisselerinin gelirini Türk Tarih Kurumu ile Türk Dil Kurumu'na bağışladı. 25 Mayıs 1940'ta Dahiliye Vekâleti'nce onaylanan yeni cemiyetler kanununa göre düzenlenen tüzüğünün 2. maddesinde kurumun Reisicumhur İsmet İnönü'nün himayesi altında bulunduğu, 3. maddesinde de Maarif vekilinin bu kurumun fahrî reisi olduğu belirtildi. Atatürk'ten sonra gelen bütün cumhurbaşkanları kurumun koruyucu başkanları kabul edildi. Türk Tarih Kurumu, Bakanlar Kurulu'nun 21 Ekim 1940 tarihli kararnâmesiyle kamu yararına çalışan dernekler arasına alındı.

Kurum 7 Kasım 1982 anayasasının 134. maddesiyle oluşturulan Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu bünyesine tüzel kişiliğe sahip, îtâ âmirliği ve yürütme organı sıfatıyla bu çatı altında yer aldı. Türk Tarih Kurumu'nun amacı hem 1931 yılındaki kuruluş tüzüğünde hem 2876 sayılı kanunda şöyle belirlenmiştir: "Türk tarihini, Türkiye tarihini ve bunlarla ilgili konuları, Türkler'in medeniyete hizmetlerini ilmî yoldan incelemek, araştırmak, tanıtmak, yaymak, bunlara dayanarak Türk tarihini ve Türkiye tarihini yazmak." Önceleri Türk Ocağı halkevleri binasında hizmet veren kurum 1940'ta Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'ne, 12 Kasım 1967 tarihinde projesi Turgut Cansever'e ait şu anda bulunduğu binasına taşındı. Bu bina 1980 yılında Uluslararası Ağahan mimari ödülünü almıştır. Kurumda teşkilinden itibaren on iki başkan görev yapmıştır: M. Tevfik Bıyıklıoğlu (14 Nisan 1931-8 Nisan 1932), Yusuf Akçura (8 Nisan 1932-11 Mart 1935), Hasan Cemil Çambel (23 Mart 1935-17 Aralık 1941), Mehmet Şemsettin Günaltay (17 Aralık 1941-19 Ekim 1961), Şevket Aziz Kansu (28 Nisan 1962-21 Nisan 1973), Enver Ziya Karal (21 Nisan 1973-18 Ocak 1982), Sedat Alp (16 Nisan 1982-17 Ekim 1983), Yaşar Yücel (17 Ekim 1983-16 Mart 1992), Neşet Çağatay (başkan vekili, 16 Mart 1992-21 Ocak

1993), İbrahim Agâh Çubukçu (başkan vekili, 21 Ocak 1993-23 Eylül 1993), Yusuf Halaçoğlu (23 Eylül 1993-23 Temmuz 2008), Ali Birinci (1 Ağustos 2008-13 Eylül 2011), Bahaeddin Yediyıldız (başkan vekili, 14 Eylül 2011-)

Türk Tarih Kurumu teşkilinden bu yana otuz dizi halinde 1400 civarında eser yayımlamıştır. Bunlar tıpkıbasımlar, Türk tarihinin kaynakları, kaynakların eleştirmeli baskıları ve arşiv belgeleri, Osmanlı kronikleri, dünya tarihi, Türk tarihinin ana hatları için hazırlanan monografilerle Türk tarihine dair araştırmaların çevirileri, araştırmalar ve doktora çalışmaları, çeşitli bölgelerde sürdürülen kazı sonuçları ve raporlardan meydana gelmektedir. Kurumun yayın organı olan Belleten Türkçe'den başka İngilizce, Almanca ve Fransızca makalelerin de yer aldığı uluslararası bir dergidir (bk. BELLETEN). Ayrıca 1964 yılında yayımına başlanan Belgeler adlı dergide Türk arşivlerindeki belgeler açıklamalı olarak neşredilmektedir (bk. BELGELER).

Kurumun kuruluş amaçlarından biri de yeni buluşları ve bilimsel konuları tartışmak üzere toplantılar, kongreler düzenlemektir. Bu toplantı ve kongrelerin en önemlisi Türk tarih kongreleridir. Dünyada kendi alanında en saygın kongreler arasında yer alan Türk tarih kongrelerinin ilki Atatürk'ün direktifiyle 2-11 Temmuz 1932'de yeni Türk tarih tezinin ve tarih eğitiminde izlenecek yolun öğretmenlere anlatılması amacıyla toplanmış, daha sonra uluslararası nitelik kazanmıştır. 1937'den itibaren on altı kongre düzenlenmiş, kongre bildirileri kırk sekiz cilt halinde yayımlanmıştır. Dört yılda bir yapılan bu kongreler dışında birçok konferans, sempozyum ve kongre düzenlenmektedir. Bunların en önemlilerden biri 1994'te gerçekleştirilen Türk Dünyası Tarih Araştırmaları Kongresi'dir.

Türk Tarih Kurumu Arşivi gerek bağış gerekse satın alma yoluyla birçok arşiv malzemesini bünyesinde toplamıştır. Buradaki belgeler Osmanlı Devleti'nin son dönemlerini ve Türkiye Cumhuriyeti dönemini kapsamaktadır. Belgelerin yanı sıra Osmanlı ve Türkiye Cumhuriyeti dönemlerine

ait zengin fotoğraf koleksiyonu, bunun yanında Atatürk'ün cenaze resimleriyle bir Atatürk fotoğraf koleksiyonu vardır. Rıfkı Melül Meriç başkanlığında oluşturulan bir heyetin Karacaahmet Mezarlığı'nda kitâbelerin tesbiti çalışmaları sonuçlandırılmamış olup bunlarla ilgili fişler kurum kütüphanesinde bulunmaktadır. Tarih ve arkeoloji alanında Türkiye'nin en büyük kütüphanesi olan Türk Tarih Kurumu Kütüphanesi bir ihtisas kütüphanesidir. Değişim, bağış ve satın alma yoluyla kütüphaneye sağlanan yayınlar 260.000 cilde ulaşmıştır. Kütüphaneye 383'ü yurt dışından, 246'sı yurt içinden 629 süreli yayın gelmektedir. Ayrıca yurt dışı ve yurt içindeki çeşitli üniversite, enstitü, yayın kuruluşu ve araştırma merkezleriyle değişim yapılmaktadır.

Kurumda Cumhuriyet'in ilk dönemlerinde Alacahöyük'te başlatılan kazı çalışmaları halen devam etmektedir. Her yıl yaklaşık yirmi-yirmi beş kazıya maddî destek verilmektedir. 1996'da Kırgızistan'ın Tanrı dağlarında Son-Köl'de başlatılan kazı çalışmaları 2000 yılından itibaren Oş bölgesinde sürmüş ve 2004'te tamamlanmıştır. Yine 1997'de Ukrayna'nın Özü Kalesi'nde ve Kırım yarımadasında Akkirman'da kazılar yapılmış, 2002 yılından sonra Güney Sibirya ve Kuzey Moğolistan'da kazı çalışmaları gerçekleştirilmiştir. Türk Tarih Kurumu yurt dışında birçok kurum ve kuruluşun üyesidir. Bunlardan Uluslararası Akademiler Birliği'nin Türkiye'deki tek üyesi durumundadır. Ayrıca Uluslararası Tarih Bilimleri Komitesi, Uluslararası Askerî Tarih Komisyonu, Güneydoğu Avrupa Araştırmaları Birliği, Osmanlı Öncesi ve Osmanlı Araştırmaları Uluslararası Komitesi gibi kuruluşların üyesi ve kurucularındandır. Bunların dışında Macaristan, Rusya, Moldova, Azerbaycan, Türkmenistan, Kazakistan, Kırgızistan, İran gibi ülkelerle ikili iş birliği protokolleri yapılmıştır. Türk tarihinin araştırılmasında, özellikle ekip çalışmaları olarak Türkiye'nin sosyal ve kültürel tarihi, yurt dışındaki tarihî Türk eserlerinin tesbiti, başlangıcından günümüze Türk dünyası tarihi, Türk sûfîlik tarihi gibi projeler gerçekleştirilmiştir. Bu projeler çerçevesinde Türk tarihinin en eski yazılı belgeleri olan Çin imparatorluk günlüklerinin Türk tarihiyle ilgili kısımlarının tercümesi yapılmış, bunlardan Çin Kaynaklarında Türkler: Eski Tang Tarihi (2006) ile Han Hanedanlığı Tarihi (2004) basılmıştır. Yine bu proje çerçevesinde Kırgızların Milli Giysileri (2004) ve Kazaklar'da Yaşam Estetiği (2004) neşredilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Uluğ İğdemir, Cumhuriyetin 50. Yılında Türk Tarih Kurumu, Ankara 1973; Fahri Çoker, Türk Tarih Kurumu: Kuruluş Amacı ve Çalışmaları, Ankara 1983; 2876 Sayılı Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Kanunu, Ankara 1983, md. 53, 54; “Türk Tarih Heyeti”, TY, sy. 224 (1930), s. 58-59; Resmî Gazete, sy. 4652, Ankara 5 Teşrînisâni 1940, s. 1; Âfet İnan, “Atatürk ve Tarih Tezi”, TTK Belleten, III/10 (1948), s. 243-246; J. M. Landau, “Madjmaʿ ʿIlmī”, EI² (İng.), V, 1099-1100.

Yusuf Halaçoğlu

TÜRK VAKIF HAT SANATLARI MÜZESİ

İstanbul Beyazıt'ta Türkiye'nin tek hat müzesi.

Vakıflara bağlı faaliyet gösteren yapı aslında Beyazıt Külliyesi'nin medresesidir. 1943-1981 yıllarında Belediye Şehir Kütüphanesi olarak kullanılan bina bu tarihte boşaltılarak restore edilmiştir. 1984 Ekim ayında çeşitli yerlerden toplanan hatların ve hatla ilgili araç gereçlerin sergilendiği bir müze haline getirilmiştir. Vakıflar İdaresi'ne bağlı hatla ilgili ilk müze, Vatan caddesi üzerinde Sultan Selim Medresesi'nde 1968 yılında Türk Yazı Sanatları Müzesi adıyla açılmış, kısa süre sonra da kapanmıştır. Türk ve İslâm Eserleri Müzesi'nden alınan bazı hat eserleriyle vakıf teberrükât depolarında bulunan eserler, ayrıca Mustafa Bekir Pekten, Turan Türkmenoğlu, Yusuf Coşkun, Hüsamettin Akkök ve Mehmet Uluöz'ün bağışladıkları materyal sergilenen eserler arasındadır. Müzede yazma ve levhaların yanı sıra taş üzerine yazılmış hat örneklerinden oluşan 277 parça mevcuttur. Eserlerin yazı çeşitlerine göre ayrıldığı müzede kûfî mushaflar, risâleler, Hint, Mağrib yazılı yazma eserler ve levhalar, nesih mushaflar, ahşap oyma, muhakkak mushaflar ve sülüs levhalar, ta'lik yazmalar ve levhalar, sülüs ve aynalı yazılar, istifli yazı, sülüs mushaflar, tuğralar, hattat padişahların eserleri, sülüs ve muhakkak yazmalar, icâzetler, hilyeler, işleme yazılar, hanım hattatların yazıları ve meşkler seksiyonu bulunmaktadır.

Medresenin dershane kısmı Mukaddes Emanetler seksiyonu halinde düzenlenmiş olup ortasında Kâbe kapısı örtüsü yer almaktadır. Kitâbelik kısmında hattat olarak Hacı Ali Muhammed ismi okunmaktadır. Siyah kadife üzerine gümüş ve altın ipliklerle Fâtiha sûresi, İhlâs sûresi, Âyetü'l-kürsî, kelime-i tevhid, Kureyş sûresi, besmele, Neml sûresinin 30. âyeti işlenmiştir. 1884 tarihli örtünün en altında hurma ağaçları meyveleriyle birlikte görülmektedir. Burada Kâbe'nin etrafını çeviren ipek sıra saten, kendinden desenli siyah Kâbe örtüsü teşhir edilmektedir. Zikzak hatlar arasında sülüs yazılar bulunmaktadır. Bu seksiyonda en değerli parçalar

sakal-ı şerifle bir şişe içinde Hz. Peygamber'in kabrinden alınmış topraktır. Ayrıca Mekke, Medine, Mina ve Müzdelife'yi tasvir eden minyatürler vardır. Medresenin avlusunda Ali, Sâmi Efendi ve Mustafa İzzet imzalı taş kitâbeler mevcuttur.

Müzede kronolojik sırayla Mustafa Dede, III. Murad, Hâfız Osman, Yedikuleli Seyyid Abdullah, III. Ahmed, Kâtibzâde Mehmed Refî, Mahmud Celâleddin, II. Mahmud, Sultan Abdülmecid, Râkım Efendi, Ali Haydar Bey, Vahdetî Efendi, Kazasker Mustafa İzzet, Mehmed Şefik Bey, Mevlevî Zeki Dede, Mehmed İzzet Efendi, Sâmi Efendi, II. Abdülhamid, Hasan Rızâ, Mehmed Nuri, Kâmil Akdik, Necmeddin Okyay, Hamit Aytaç gibi hat sanatı üstatlarının eserleri teşhir edilmektedir. Bu seksiyonlardaki en erken tarihli eser IX ve X. yüzyıllara tarihlenen Mehmed b. İdrîs'in yazdığı kûfî mushaftır. En ilgi çekici eser ise Şeyh Selim Kādirî tarafından 1880-1887 yılları arasında hazırlanmış olan, oturan insan formlu yazıdır. Aynalı yazılarla zenginleştirilen eserin en ilginç yanı bütün mushafın gubârî yazı ile yazılmış olmasıdır. Müzede ayrıca tılsımlı gömlek ve başlıklar, Hz. Muhammed ve Hz. Ali minyatürlü kumaşlar, çeşitli tarikatlara ait şecereler, hüccet, ilmühaber, berat, temessuk-senet, ibrânâme, vakıf teftişi gibi arşiv belgeleri sergilenmektedir. Bunların dışında makta', kalemtıraş, mühre, kamış kalem, makas gibi hat malzemeleri vardır. Çeşitli ebru örnekleriyle zengin cilt türleri de sergilenen eserler arasındadır. Türk Vakıf Hat Sanatları Müzesi'nde teşhirdeki monotonluğu gidermek ve geleneksel medrese yaşamından bir kesit vermek amacıyla medrese atmosferini yansıtan etnografik bir oda düzenlenmiştir. Burada manken hattat ve iki küçük talebesi dönemin giysileri içinde hat çalışırken görülmektedir. Müzenin katalogu 2010 yılı projesi içinde yayımlanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Erdem Yücel, "Türk Yazı Sanatları Müzesi", Arkitekt, XXXIX/339, İstanbul 1970, s. 132-133; a.mlf., "Türk Yazı Sanatları Müzesi", Belediye, sy. 79, İstanbul 1970, s. 18-19; a.mlf., "İstanbul Vakıflar Müzeleri", Türkiyemiz, III/8, İstanbul 1972, s. 12-21; Cihan Özsayıner, "Bayezid

Medresesi ve Türk Vakıf Hat Sanatları Müzesi”, İlgi, sy. 45, İstanbul 1986, s. 2-9; a.mlf., “Hat Sanatına Açılan Pencere: Türk Vakıf Hat Sanatları Müzesi”, İstanbul İl Özel İdare Haber Bülteni, İstanbul Ekim 1987, s. 10-11.

Zübeyde Cihan Özsayıner

TÜRK YURDU

1911 yılından itibaren İstanbul ve Ankara'da yayımlanan Türkçü dergi.

18 Ağustos 1911'de kurulan Türk Yurdu Cemiyeti tarafından 24 Kasım 1911 tarihinde on beş günlük periyotlarla çıkarılmaya başlanmıştır. İlk sayısında amacı "Türklüğe hizmet etmek ve faydalı olmak" şeklinde belirtilir. 1917'den itibaren (XIII. cilt) Türk ocaklarının yayın organı halinde varlığını sürdürür. Dergi günümüze kadar bazı kesintilerle birlikte Türkçülük hareketini savunan en uzun ömürlü dergi olmayı başarmıştır. 1918'de ilk devresi tamamlanan Türk Yurdu'nun 1923'te başlayan ikinci devresi 1931 yılına kadar devam eder ve felsefe, sosyoloji, arkeoloji, etnografya, mimarlık, ilâhiyat, Türkiyat, tarih, hukuk, iktisat, psikoloji, tıp, eğitim, dil, edebiyat, sanat, siyaset, sağlık, spor gibi alanlara açılır. Millî kültürün, millî bilincin sözcülüğünü yapan dergide imzaları görülenler arasında başlıca simalar şunlardır: Mehmed Emin Yurdakul, Müftüoğlu Ahmed Hikmet, Ömer Seyfeddin, Ziya Gökalp, Ali Canip, Yusuf Akçura, Ahmet Ağaoğlu, Gaspıralı İsmâil, Veled Çelebi, Necip Âsım, Bursalı Mehmed Tâhir, Mehmed Fuad Köprülü, Abdülhak Hâmid, Süleyman Nazif, Rıza Nur, Rıza Tevfik, Sadri Maksudi, Ahmet Zeki Velidi, Celâl Sahir, Enis Behiç, Kemalettin Kâmi, Yusuf Ziya, Halit Fahri, Faruk Nafiz, Orhan Seyfi, Aka Gündüz, Abdülhak Şinasi, Halide Edip, Yakup Kadri, Refik Halit, Ruşen Eşref, Hamdullah Suphi, Hüseyin Cahit, Reşat Nuri, Falih Rıfkı, Besim Atalay, Kilisli Muallim Rifat, Abdullah Battal (Taymas), Abdullah Cevdet, Celâl Nuri, Mahmut Ragıp Gazimihal.

Üçüncü dönemden bugüne kadar devam eden serilerdeki yazarların başlıcaları şunlardır: Reşit Rahmeti Arat, Remzi Oğuz Arık, Oktay Aslanapa, Arif Nihat Asya, Hüseyin Nihal Atsız, Samiha Ayverdi, Yavuz Bülent Bâkiler, Ismayıl Hakkı Baltacıoğlu, Ali Fuat Başgil, Süleyman Hayri Bolay, Behçet Kemal Çağlar, Âsaf Hâlet Çelebi, Mehmet Çınarlı, İsmail Hami Danişmend, Ahmet Muhip Dıranas, Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, İbrahim Alâeddin Gövsa, Necmettin Hacıeminoğlu, Abdülkadir İnan, İbrahim Kafesoğlu, Mehmet Kaplan, Fahrettin Kırzıoğlu, Necip Fazıl Kısakürek, Vasfi Mahir Kocatürk, Mithat Cemal Kuntay, Ercüment Kuran,

Akdes Nimet Kurat, Elif Naci, Orhan Okay, Cemil Sena Ongun, Mehmet Önder, Mustafa Necati Sepetçioğlu, Faruk Sümer, Enver Behnan Şapolyo, Fevziye Abdullah Tansel, Hikmet Tanyu, Cahit Tanyol, Fethi Tevetoğlu, Faruk Kadri Timurtaş, Nurettin Topçu, M. Şekip Tunç, Ahmet Kutsi Tecer, Osman Turan, Mümtaz Turhan, Orhan Türkdoğan, Reha Oğuz Türkkan, Ömer Bedrettin Uşaklı, Hilmi Ziya Ülken, Süheyl Ünver, Ali Nihad Tarlan, Bahtiyar Vahabzade, Halide Nusret Zorlutuna.

Türk Yurdu günümüze kadar yedi devre geçirmiştir. 1. Seri (1911-1918). Dergiyi

yönetenler Mehmed Emin, Yusuf Akçura ve Celâl Sahir'dir. Ülkenin içinde bulunduğu şartlar yüzünden 161 sayı çıktıktan sonra 15 Temmuz 1918'de neşir hayatına ara vermek zorunda kalır. 2. Seri (1923-1931). Bu dönemde Ankara'da yayımlanır. 1923'te dört sayı çıktıktan sonra yeni bir düzenlemeye gidilir. Eylül 1927-28 Ocak 1928 arasında derginin boyutu değiştirilir. 1928 Ağustosunda yine görünümü değişir; 1929 Şubatında yeni harflerle çıkmaya başlar. Derginin başında, "Türk ocaklarının fikirlerini neşreder aylık mecmuadır" cümlesi yer alır. 10 Nisan 1931'de Türk ocaklarının kapatılmasıyla yayımına ara verir. Bu iki seride toplam 233 sayı (26 cilt) çıkmıştır. 3. Seri (1942-1943). İlk yıllarda olduğu gibi küçük boyda ve, "Türkler'in faydasına çalışır, on beş günde bir çıkar" ibaresiyle yayımlanır, sekiz sayı ile 1943 yılına geçilir, iki sayı daha çıkar ve kapanır. 4. Seri (1954-1957). Temmuz 1954'te "Türk Ocaklarının Fikirlerini Neşreder Aylık Mecmua" başlığıyla yayımını sürdürür. Dergiyi yönetenler Abdülhak Şinasi Hisar ile Hamdullah Suphi Tanrıöver'dir. 5. Seri (1959-1968). Büyük boy olarak her ayın on beşinde yayımlanır. Yönetimini üstlenenler Sadettin Bilgiç, Emin Bilgiç, Osman Turan, Hamdullah Suphi Tanrıöver, Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu gibi şahsiyetlerdir. Mayıs 1961'den (sy. 296) Kasım 1964'e kadar (sy. 305-306) kesintilerle çıkan dergi 1967'de devam eder. Ocak-Şubat 1968'e kadar yayımını sürdürür ve tekrar ara verilir. 6. Seri (1970). Mart 1970'ten itibaren iki sayı yayımlanır; yöneticileri Osman Turan ve Osman Yüksel Serdengeçti'dir. 7. Seri (1987). Şubat 1987'de "Türk Ocağı Merkez Hey'eti'nin Yayın Organı" olarak yeniden çıkar. Yöneticileri Orhan Düzgüneş, Reşat Genç ve Cezmi Bayram'dır.

Mart 1989'a kadar Türk Ocakları İstanbul Şubesi tarafından İstanbul'da, Kasım 1989'da yeni kapak düzenlemesiyle Ankara'da çıkarılan dergi çok sayıda ilim ve fikir adamını bünyesinde toplar ve akademik nitelikte yayımını sürdürür. Bu devrede standart sayfa sayısı altmış dörttür. Ağırlıklı ve özel sayılarla derginin sayfa sayısı değişmiştir. 1987 yılından sonra sahibi, genel yayın müdürü ve yazı işleri sıkça değişmesine rağmen 105. sayıdan itibaren kalıcı isimler Nuri Gürgür, Osman Çakır, Çağatay Özdemir, Necmettin Sefercioğlu ve Galip Tamur'dur. Ocak 1991'den itibaren derginin dil, kültür, edebiyat, sanat, siyaset, ekonomi ve şahıslara ilişkin olarak çıkardığı özel sayılar, hazırladığı dosyalar şunlardır: Mehmed Âkif Ersoy, Azerbaycan, Aile, Türk Düşünce Hayatı, Yûnus Emre, Çevre, Türk Ocağı 80. Şeref Yılı, Hoca Ahmed Yesevî, Müslümanların Bugünkü Meseleleri, Kutlu Doğum Haftası, Medya ve İnsan, Türk Dünyası, Alevîlik-Bektaşîlik, Doğumunun 120. Yıl Dönümünde Ziya Gökalp ve Türk Düşüncesi, Habitat II/Şehir ve Kültür, Necmettin Hacıeminoğlu'na Armağan, Medeniyetçilik ve Küreselleşme, Gençlik ve Şiddet, Üniversitelerimiz Nereye?, İslâm'ın Bugünkü Meseleleri, Alparslan Türkeş, Galip Erdem, 78 Yıl Sonra Millî Mücadele, Eğitim, Yeni Bir Medeniyet Anlayışına Doğru, Türk Ocaklarının 32. Kurultayı 18 Nisan 1998, Dünden Bugüne Türkiye'de Dergicilik, Cumhuriyetimizin 75. Yılı Kutlu Olsun, Çocuk ve Kültür, XXI. Yüzyıla Doğru Türk Milliyetçiliği, 18 Nisan Seçimleri Değerlendirmesi, 17 Ağustos 1999 Milletimizin Başı Sağolsun, 700. Yılında Osmanlı, Türk Romanı, Atatürk ve Türk Milliyetçiliği, Türkçe'ye Saygı, Çanakkale, Kırgızistan'a Yolculuk, Hilmi Ziya Ülken, Arif Nihat Asya, Türkiye'de Fikir Dergiciliği, Türk Dünyasından Esintiler, Dış Göçün 45. Yılında Avrupa Türkleri, Türk-Ermeni İhtilâfının Tarihî Arka Planı, Ermeniler 1915 Olayları ve Türkiye, Ekonomi Bıçak Sırtında, Büyük Ortadoğu Projesi Hedefteki Ülke: İran, II. Meşrutiyet'in 100. Yılı, Dilaver Cebeci, Cengiz Aytmatov, Nasreddin Hoca, Kâşgarlı Mahmud, Ekonomi, Ömer Seyfeddin, Millî Eğitim I-II-III, Bahtiyar Vahapzade, Ulusal Devlet Soruşturması-Ergenekon, Ercüment Kuran, Müze.

Derginin 1911-1928 yılları arasında çıkan sayıları yeni harflere çevrilerek, 1929-1931 arasındaki sayılar tıpkıbasım olarak on yedi cilt halinde yeniden yayımlanmıştır (Ankara 1998-2001).

BİBLİYOGRAFYA

Yusuf Akçura, Türk Yılı: 1928, İstanbul 1928, s. 289-355; B. Lewis, Modern Türkiye'nin Doğuşu (trc. Metin Kıratlı), Ankara 1970, s. 347-348; Mehmet Bilgin, Türk Yurdu Dizini: 1911-1931 (mezuniyet tezi, 1978), AÜ DTCF Kütüphanecilik Kürsüsü; Hüseyin Tuncer, Türk Yurdu (1911-1931) Üzerine Bir İnceleme, Ankara 1990; a.mlf., Türk Yurdu (1911-2001) Bibliyografyası, Ankara 2002; a.mlf., "1911'den 1992'ye Türk Yurdu Mecmuası", TY, sy. 63 (1992), s. 40-43; Mehmet Özden, Türk Yurdu Dergisi ve II. Meşrutiyet Devri Türkçülük Akımı (1911-1918) (doktora tezi, 1994), Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Aybike Yurdürün [Tarı], Yayın Tarihimizde Türk Yurdu Dergisi ve Derginin Dil Konulu Makalelerinin İçerik Analizi (1928-1931) (yüksek lisans tezi, 1994), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Messami Arai, Jön Türk Dönemi ve Türk Milliyetçiliği (trc. Tansel Demirel), İstanbul 1994, s. 81-110; Mustafa Gündüz, II. Meşrutiyet'in Klasik Paradigmaları İçtihad, Sebilü'r-Reşad ve Türk Yurdunda Toplumsal Tezler, Ankara 2007; a.mlf., "II. Meşrutiyet Devrinde Türk Yurdu Cemiyeti ve Türk Yurdu Mecmuasının Eğitim Faaliyetleri", Bilge, sy. 50, Ankara 2007, s. 78-83; Mehmet Uzun, "Türk Yurdu Dergisi Üzerine Yapılan Araştırmalar ve Yayınlar", TY, sy. 99 (1995), s. 47-49; a.mlf., "Türk Yurdu ve Türk Ocakları Literatüründe Unutulan Türk Yurdu Dergileri", TT, sy. 143 (1995), s. 9-13.

Hüseyin Tuncer

TÜRKÇE

(bk. OSMANLI TÜRKÇESİ; TÜRK; TÜRKİYE).

TÜRKÇÜLÜK

XIX. yüzyılda Osmanlı Devleti'nde entelektüel düzeyde başlayan, daha sonra siyasal ve ideolojik boyut kazanan hareket, pantürkizm.

Gülhane Hatt-ı Hümâyunu'nun ısdarından sonra devlet ricâlinin bir Osmanlı milleti oluşturulması yolundaki çabalarına rağmen Osmanlı tebaası arasında milliyetçi ve proto-milliyetçi hareketler hız kazandı. Bir genelleme yapılırsa imparatorluğun hıristiyan tebaası içinde Yunanlılar, Sırplar, Bulgarlar, Makedonlar ve Ermeniler arasında milliyetçilik cereyanları güç kazanıp bu fikirleri savunmak amacıyla siyasî örgütler kurulurken müslümanların çoğunlukta olduğu Araplar ve Arnavutlar'da da kültürel proto-milliyetçilik hareketleri hızlanmaya başladı. İlk grupta yer alan milliyetçi hareketler, zaman içinde imparatorluktan ayrılıp bağımsız devletler kurma fikrini ciddi bir seçenek halinde tartışırken ikinci gruptaki akımlar daha ziyade Osmanlılık kimliğinin sınırlarını zorlamayı, Arap-Osmanlı, Arnavut-Osmanlı benzeri karma kimlikler oluşturmayı hedefledi. Türkçülük bu ikinci sınıflamadaki hareketlerden biri olarak ele alınabilir. Ancak Arap ve Arnavut proto-milliyetçiliklerinden farklı biçimde imparatorluğun devamını sağlamayı birincil amaç kabul eden Türkçü hareket Osmanlı kimliğindeki Türklük vurgusunu güçlendirmeye çalıştı. Aynı şekilde Gagauzlar gibi çok küçük gayri müslim topluluklara sahip Türk nüfus için etnik kimliği ön plana çıkaran bir hareket olmamış, Araplar ve Arnavutlar'da görüldüğü gibi farklı dinlere mensup bireyleri birleştirici bir özellik taşımamıştır. Bu sebeple Türkçülük hareketi müslüman unsurlarda başlayan proto-milliyetçi fikir ve siyaset akımları içinde en geç başlayanlardan birini teşkil etmiştir.

Joseph de Guignes'in dört ciltlik Histoire générale des Huns, des Turcs, des Mogols et des autres Tartares occidentaux, &c. avant et dépuis Jésus-Christ jusqu'à present (Paris 1756-1758) ve Arthur Lumley Davids'in A Grammar of the Turkish Language with a Preliminary Discourse on the Language and Literature of the Turkish Nations: Copious Vocabulary, Dialogues, A Collection of Extracts in Prose and Verse, and Lithographed Specimens of Various Ancient and Modern Manuscripts (London 1832) benzeri eserler

(ilk eser daha sonra Mustafa Kemal'i derinden etkileyecektir) XVIII. yüzyılın başlarında Türklük tanımının yeniden kavramsallaştırılmasına yol açtı. Genç yaşta ölen Davids'in kitabı 1836 yılında annesi tarafından Fransızca'ya çevrilerek II. Mahmud'a ithaf edildi. Osmanlı Devleti'nde kitabın bazı baskılarında başlığına eklenen Kitâbü ilmi'n-nâfiʿ fî tafsîli sarf ve nahv-i Türkî adıyla şöhret kazanan eserin bilhassa dilciler ve Ali Suâvi gibi entelektüeller tarafından ilgiyle okunduğu anlaşılmaktadır. Davids'in farklı Türk kavimleri için Tatarlar yerine ortak bir kelime olarak Türk adının kullanılmasını teklif etmesi, kitabına değişik Türk lehçelerinden örnekler ekleyip bunların aynı dil grubuna mensup olduğunu vurgulaması Osmanlı entelektüel çevrelerinde tartışmalara yol açtı. Daha sonra Joseph de Guignes'in eserinden faydalanan Mustafa Celâleddin Paşa, Les turcs anciens et modernes başlıklı kitabıyla (Istanbul 1869) ciddi bir entelektüel tartışmayı başlattı. Asıl adı Konstanty Polklozic-Borzêcki olan Mustafa Celâleddin başarısız 1848 ihtilâli sonrasında Osmanlı Devleti'ne sığınmış ve müslüman olduktan sonra Türkler'in etnik kökenleri üzerine çalışmalar yapmıştı. Mustafa Celâleddin Paşa, Türkler'in aslında Avrupalı sayıldığını ve Tuoro-Aryan ırkından geldiğini, Türkçe ile Latince ve diğer Avrupa dilleri arasında bağlantılar bulunduğunu ileri sürmüştü. Onun bu fikirleri 1930'lu yılların Türk tarih ve dil tezleri üzerinde etkili oldu. Tanzimat döneminin sonuna gelindiğinde Batı kaynaklarının tesiriyle Türkler'in etnik kökeni, dilleri ve diğer ırklarla ilişkileri üzerine tartışmalar başlamıştı. Yurt içinde Tercümân-ı Ahvâl ve Basîret gazetelerinde, yurt dışında Yeni Osmanlı yayınlarında meselâ Hürriyet ve Ulûm dergilerinde kültürel Türklüğe gösterilen ilgi olarak yorumlanabilecek atıflar yapıldı. Ali Suâvi 1873'te Paris'te basılan Hîve (Le Khiva) adlı eserinde benzer görüşleri dile getirdi. 1868'de İstanbul'da neşredilmeye başlanan Terakkî gazetesi başlığının sonunda "Türk gazetesi" ibaresini koymuştu. Ayrıca basında Türk ve Osmanlı Devleti için Türkistan benzeri kelimeler yaygın biçimde kullanılıyordu. Ancak bunların henüz rüşeym halindeki bir kütürel hareketi dile getiren ilk ifadeler olduğunu belirtmek gerekir. Daha sonra Ali Suâvi'nin bir Türkçü lider şeklinde tanıtılması gibi çabalar, erken Cumhuriyet döneminde resmî ideoloji haline gelen Türk milliyetçiliğinin geriye dönük tarih yazımının ürünü olarak mütalaa edilmelidir.

Kültürel Türkçülüğün hız kazanması II. Abdülhamid döneminde gerçekleşti. Bu dönemde Macar Türkologları'nın artan çalışmaları, Orhon

yazıtlarının Vilhelm Thomsen tarafından 1893 yılında okunması gibi gelişmeler Türklük araştırmalarına hız kazandırdı, bu da Osmanlı entelektüelleri üzerinde derin etkiler meydana getirdi. Bu devirdeki Türkçülük hareketinin ilginç bir özelliği de Rus müslümanlarının tesiridir. Bu alanda bilhassa Gaspıralı İsmâil Bey'in çabalarına ve 1883'ten itibaren Bahçesaray'da Kırım Türkçesi'yle yayımlanarak Osmanlı entelektüelleri tarafından okunan Tercüman gazetesinin oynadığı role değinmek gerekir. Kültürel Türkçülük hareketindeki önemli bir aşama da Süleyman Hüsnü Paşa'nın Târîh-i Âlem adlı kitabının 1876'da yayımlanmasıdır. Joseph de Guignes'den etkilenen Süleyman Paşa, değişik Türk kavimlerinin tarihini ayrıntılı biçimde ele alarak Osmanlı tarih yazımında genel kabul gören tarih metodolojisinin oldukça dışına çıkıyordu. Kitabın Mektebi Harbiyye'de okutulması etkisini daha da arttırdı. Tarihe bu yaklaşım, daha sonra Mizancı Murad ve özellikle David-Léon Cahun'dan etkilenen Necib Âsım'ın (Yazıksız) tarih çalışmalarıyla daha da ileri götürülerek Türk tarihini yeni bir çalışma alanı haline getirdi. Bu dönemde Ahmed Vefik Paşa, Şemseddin Sâmi dil alanında, Ahmed Midhat Efendi popüler kültür düzeyinde Türkçü fikirlerin yayılmasına ciddi katkılarda bulundular. Aynı şekilde Bursalı Mehmed Tâhir, Türkler'in İslâm medeniyetinin yükselişindeki rolünü ortaya koyarken daha sonra "millî şair" unvanını alacak olan Mehmet Emin (Yurdakul) edebiyat alanında Türkçülüğün gelişmesine öncülük etti. Kendilerini "Türk gazetesi" diye niteleyen Mîzan ve İkdam başta olmak üzere basın, Osmanlı Devleti dışında yaşayan Türkler, Türkler'in etnik kökenleri ve Macarlar gibi kavimlerin Türkler'le aynı kökene dayandıkları gibi konuları ele almak, ayrıca Macar Türkologları'nın yazılarında geçen "turan" ve "turanî" kelimelerini kullanmak suretiyle kültürel Türkçülüğün tartışılmasında ciddi rol oynadı. Ancak dönemin sansürü yüzünden siyasî Türkçülük konusunda dışa akseden önemli bir tartışma yaşanmadı.

Siyasal Türkçülük tartışması, Jön Türk basını diye adlandırılan ve yurt dışı merkezlerde basılarak Osmanlı vilâyetlerine gizlice sokulan dergilerle başladı. Jön Türk muhalefetinin ilk yıllarında bilhassa Tunalı Hilmi'nin yazdığı makalelerde imparatorluk içinde Türk toplumunun hâkim millet olarak kabul edilmesinin gerekliliğine işaret edilmesi, Türkler için övücü sıfatlar kullanılması dışında ciddi bir kültürel Türkçülüğe rastlanmaz. Esasen bu dönemde Jön Türklüğün önemli yayın organlarına, Osmanlı ve Meşveret gibi Osmanlılık ideolojisine veya İslâmî ilkelere atıfta bulunan

isimler verilmişti. 1902'de Paris'te düzenlenen Osmanlı Hürriyetperveran Kongresi'nin ardından bu toplantıda Sabahaddin Bey yanlılarının ve Kürtler dışındaki Türk olmayan temsilcilerin oluşturduğu çoğunluğun izleme kararı aldığı siyasete karşı çıkan Ahmed Rızâ Bey ve kendilerini "icraatçılar" diye adlandıran küçük Jön Türk organizasyonları kültürel ve siyasal Türkçülük alanında ciddi bir hareket başlattılar.

1902 Hürriyetperveran Kongresi'nden sonra Ahmed Rızâ Bey yanlıları ile icraatçılar tarafından gerçekleştirilen koalisyonun yayın organı olarak neşredilen Şûrâ-yı Ümmet gitgide Osmanlıcılık ideolojisinin sınırlarını zorlayan bir Türkçülüğe kayarken bilhassa Mısır Jön Türklüğü siyasî Türkçülüğün ilk önemli ürünlerini ortaya koymaya başladı. Süleyman Vâhid ve Tarsusîzâde Münif beylerin yayımladığı Anadolu dergisi bu alanda ilk örneklere yer verdi. Ancak bizzat siyasî Türkçülük ideolojisini yaymak için Kahire'de neşredilen ilk gazete Türk adını taşıyordu. Şerefeddin Mağmûmî, Necmeddin Ârif, Celâleddin Ârif, Ali Kemal ve Esad beyler tarafından 5 Kasım 1903 tarihinde yayımlanmaya başlanan derginin ilk sayısındaki "Türk" makalesi mecmuanın "Türkler'in muhâfaza-i hukûku, tehzîb-i ezhânı, tenşît-i efkârı için te'sis olunduğu"nu belirttikten sonra Türkler'in Macarlar gibi kavimlerle akrabalığını ve diğer Doğu kavimlerine üstünlüğünü vurguluyordu. Dergiye gelen çok sayıda mektup, Türk'ün yayımının Rus müslümanları arasında da ilgiyle karşılandığını ortaya koymaktadır. Yazarlarının Oğuz, Özbek, Tuğrul, Turgut,

Kuneralp, Uluğ gibi takma adlar kullandığı dergide diğer Osmanlı anâsırı için kaleme alınan açık mektuplarda Türkler'in ırkî üstünlüklerini belirten ifadelere yer verildi. Türk, bu sebeple diğer Osmanlı unsurlarına mensup entelektüellerle ciddi polemiklere girdi. Bunların belki de en önemlisi el-Menâr ve Reşîd Rızâ ile olanıdır. Derginin siyasî Türkçü tezleri ve bilhassa İslâmiyet'in Türkler'in gerilemesine yol açtığı anlamı çıkarılabilecek yorumlar, 1905 yılı Kasım ayında İslâmiyet ile Türkçülüğün sentezini yapmaya çalışan bir grubun dergiyi daha radikal Türkçülüğü benimseyen milliyetçilerden tasfiyesiyle sonuçlandı. Ancak Hüseyin Âlî Bey liderliğindeki yeni idareciler 1906 yılının Haziranında dergiyi yeniden eski neşir heyetine bırakmak zorunda kaldı. Dergi 1907 Kasımında kapanıncaya kadar siyasî Türkçülüğün gelişmesine büyük katkı sağladı.

Yusuf Akçura'nın "Üç Tarz-ı Siyâset" başlıklı çalışmasının Türk gazetesinde yayımlanması (nr. 24, 14 Nisan 1904 vd.) bir tesadüf eseri değildir. Akçura, Osmanlı Devleti'nin önündeki seçenekleri sıralarken bunların panislâmizm, Osmanlıcılık ve ırk esasına dayanan Türk milliyetçiliği olduğunu belirtiyor, son alternatifin bunlar arasında en anlamlısı sayıldığına işaret ediyordu. Zaven ve Vartouhie Nalbandyan'ın Turtsiia i panturanizm adlı risâlelerinde, Akçura'nın kitabının Türk milliyetçiliği ve turancılık alanında komünist manifestonun Marksizm üzerindeki rolüne benzer bir etki yaptığını söylemeleri yerinde bir tesbittir. Ali Kemal ve Ahmed Ferid (Tek) beylerin Akçura'nın tezine karşı verdikleri cevaplar tartışmayı daha da ateşlendirdi ve siyasal Türkçülüğü imparatorluğun temel entelektüel tartışmalarından biri haline getirdi.

Yusuf Akçura, Türk dergisine yazan eski İttihat ve Terakkî Cemiyeti üyelerinden biriydi. 1905 yılı sonbaharından itibaren Bahâeddin Şâkir ve Nâzım beyler muhalefeti yeniden örgütleyip 1906'da Osmanlı Terakkî ve İttihat Cemiyeti adı altında tekrar teşkilâtlandırdıklarında Akçura gibi pek çok Türkçü bu yeni örgütlenmenin sempatizanı veya üyesi haline geldi. Bu çok önemli bir gelişmeydi, çünkü Türk herhangi bir siyasal örgütlenmenin yayın organı değil bir entelektüel yayındı. Osmanlı Terakkî ve İttihat Cemiyeti'nin siyasî Türkçülüğe yönelmesi, bu ideolojinin temel Jön Türk örgütlenmesinin fikrî dayanağı haline gelmesi anlamını taşıyordu. Bu alanda işaret edilmesi gereken bir diğer önemli etken de Osmanlı Terakkî ve İttihat Cemiyeti'nin yurt dışı şubelerinin Bulgaristan, Romanya, Kafkasya, Girit, Kıbrıs gibi imparatorluktan ayrılmış ya da muhtariyet kazanmış bölgelerinde kurulması ve buralarda daha yaygın olan Türkçü fikirlerin bu şubeler aracılığıyla cemiyet merkezinde etki yaratmasıydı. 1905 Rus İhtilâli sonrasında oluşan göreceli özgür ortamda Âzerîler, Tatarlar gibi Türk toplumlarının yayın faaliyetine hız vermeleri de bu gelişmeye etkide bulundu. Ağaoğlu Ahmet, Hüseyinzâde Ali (Turan), Gaspıralı İsmâil gibi Osmanlı Terakkî ve İttihat Cemiyeti'yle ilişkiyi sürdüren liderlerin Hayat, İrşad, Füyûzat, Tercümân-ı Ahvâl-i Zaman gibi dergilerde ileri sürdükleri fikirler (Şûra-yı Ümmet ve Türk gibi dergiler bunlardan bazılarını kısmen yayımlamıştır), Türkçülüğün Jön Türklüğün temel örgütlenmesi tarafından içselleştirilmesinde önemli rol oynadı. Osmanlı Terakkî ve İttihat Cemiyeti'nin gizli muhaberatında "Adriyatik denizinden Çin hududuna kadar vâki memleketler baştan aşağı yalnız bir din ile mütedeyyin değil, bir

lisan ile de mütekellim Türk cinsi ile meşguldür. Afrika ve Hindistan'dan sarfınazar yalnız Türk cinsinden olanlar ittihat etseler dünyanın en şevketli hükümetini teşkile muktedir olurlar" gibi ifadelerin kullanılması, Hüseyinzâde Ali Bey'in emeli "Adriyatik denizinden Çin'e kadar olan memâlikten bir 'Türk ittihadı' husule getirmek" olan bir entelektüel şeklinde takdimi bu fikirlerin etkisini ortaya koymaktadır. Osmanlı Terakkî ve İttihat Cemiyeti, 1907 Eylülünde merkezi Selânik'te bulunan Osmanlı Hürriyet Cemiyeti ile birleşince gerçekleştireceği ihtilâlin merkezini Makedonya olarak belirledi. Burada girişilecek bir ihtilâl hareketi muhtelif anâsır ve bilhassa Arnavutlar'ın ciddi desteğine dayanacaktı. Bu sebeple 1907 sonu ile 1908 İhtilâli arasındaki dönemde Osmanlı Terakkî ve İttihat, Türkçü çizgisini terkederek yeniden Osmanlıcılığı ön plana çıkaran bir propaganda yürütmeye başladı. Bu amaçla söz konusu dönemde yeniden kullanılan beyannâmelerdeki "Türk" kelimeleri "Osmanlı" ile değiştirildi ve diğer anâsırı suçlayan ifadeler sansürlendi.

1908 yılı Aralık ayında bir kısmı II. Abdülhamid döneminde yurt içinde, bir kısmı Jön Türk olarak Türkçülük hareketinde öncü roller oynamış Ahmed Midhat Efendi, Necib Âsım, Mehmed Emin, Yusuf Akçura, Ahmed Ferid beylerin önderliğinde kurulan Türk Derneği, Türkçülüğün yeni dönemde de entelektüel hayata damgasını vuracak bir ideoloji olacağının ilk işaretiydi. 1911-1912 yıllarında kurulan Türk Yurdu Cemiyeti ve Türk Ocağı ise iktidardaki İttihat ve Terakkî Cemiyeti'nden aldığı destekle Türkçülüğün entelektüel tartışmada güçlenmesini sağladı. Türk Ocağı, erken Cumhuriyet dönemine uzanan bir süreçte etkisi görülen bir kültürel örgütlenme olma özelliği taşır. Türkçülük, İttihat ve Terakkî Merkezi Umûmîsi'nde görev yapan Ziya Gökalp ve Hüseyinzâde Ali beyler gibi entelektüeller aracılığıyla iktidar partisinin ideolojisini derinden etkiledi.

Türk Yurdu, Yeni Mecmua gibi dergiler, Şûra-yı Ümmet ve Tanin gibi gazeteler tarafından yoğun biçimde tartışılan kültürel ve siyasal Türkçülük, edebiyat alanında da etkili oldu ve Genç Kalemler (Selânik) gibi dergi ve yayınlarla bu alanda ciddi bir değişimi gerçekleştirdi. Emile Durkheim'den etkilenen Ziya Gökalp, Türkçülüğün sosyolojik bir çerçeveye oturtulmasınada, Ahmet Ağaoğlu, Yusuf Akçura ve Hüseyinzâde Ali beyler Osmanlı Devleti dışında yaşayan Türkler'i de kapsayan bir Türk dünyası ve Türklük fikrinin kavramsallaştırılmasında, Ömer Seyfeddin ve Mehmed

Emin beyler sadeleştirilmiş dil ve Türkçü edebiyat tezlerinin oluşturulmasında öncü roller oynadılar. Bunların yanı sıra Türkçülük, Alman tarihçi okulundan etkilenerek 1913 sonrasında yürürlüğe konan millî iktisat siyasetiyle ekonomik tezler de geliştirdi, kapitülasyonlara karşı tavır aldı, yabancı devletler ve muhtelif Osmanlı anâsırına yönelik boykot hareketlerini örgütledi.

1913 yılına gelindiğinde Türkçülük sosyolojik, ekonomik, kültürel tezleri olan, yaygın basın desteğine sahip, iktidar partisi tarafından içselleştirilen bir ideoloji haline gelmişti. İttihat ve Terakkî Cemiyeti'nin Türkçülüğü benimsemesi ciddi sorunları da beraberinde getirdi. Çok uluslu bir imparatorluğu idare etme durumunda olan İttihat ve Terakkî Cemiyeti ileri gelenleri Türkçülük ile Osmanlıcılık ideolojisini bağdaştırmaya çalıştılar ve Türkler'in millî bir ruh kazanarak imparatorluğu yeniden canlandırmalarının bütün Osmanlı anâsırı için yararlı olduğunu savundular. Ancak diğer Osmanlı unsurları Türkçülük ideolojisine oldukça mesafeli yaklaştı ve ciddi tenkitler dile getirdi. 1912-1913 Balkan savaşlarının Osmanlıcılık ideolojisine vurduğu ağır darbe, Türkçülüğün entelektüel düzeyde daha da güçlenmesine sebep olmakla birlikte bu ideolojinin Türk tarihçiliği tarafından 1912-1913 sonrasında

ortaya çıktığının savunulması yanlıştı. Balkan Savaşı kayıplarının yol açtığı şiddetli milliyetçi tepkiler ve harb-i umûmîye giriş, İttihat ve Terakkî'nin içselleştirdiği Türkçülüğün resmen sahip çıkılan Osmanlıcılık'tan çok daha etkili olması sonucunu doğurdu. 1914 sonrasında Rusya'nın dağılacağı yönünde beslenen ümitler, evvelce kültürel boyutta tartışılan pantürkizm ve turancılık fikirlerinin siyasal boyutta tartışılması neticesini doğurdu.

II. Meşrutiyet'in ardından Türkçü hareketi, temel ideolojik çerçevesi yaygın kabul görmekle birlikte türdeş olmaktan uzak kalmıştır. Özellikle bu ideolojiyi İslâm ile bağdaştırma konusunda 1903-1907'de Türk dergisini çıkaran entelektüellerinkine benzer fikir ayrılıkları yaşanmıştır. Babanzâde Ahmed Naim Sebîlürreşâd mecmuasında neşrettiği ve daha sonra bir risâle halinde yayımladığı "İslâm'da Da'vâ-yı Kavmiyyet" başlıklı değerlendirmesinde Türkçüler'i "hâlis Türkçüler" ve "Türkçü-İslâmcılar" diye ikiye ayırırken bu farklılığa işaret etmiştir. İlginç olan taraf, Ziya Gökalp başta olmak üzere hareketin önde gelen ideologlarının Türk'ün

1903-1905 dönemindeki neşriyatına benzer şekilde İslâmiyet'i Türklüğün gerilemesinin temel sebeplerinden biri olarak gören tezler ileri sürmemeleridir. Ömer Seyfeddin gibi materyalist düşünürleri hikâyelerinde kahramanlaştıran Türkçüler dahi açıktan böyle tezler ortaya atmamıştır. Aksine Ziya Gökalp 1913'te Türk Yurdu'nda neşrettiği "Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muâsırlaşmak" başlıklı çalışmasında, bilhassa İslâm Mecmuası'nda ve Yeni Hayat kitabında Türkleştirilmiş bir İslâm, "Türk-İslâm harsı" tezini işlemiştir. Bu yayınlarda İslâm'ın Türkleştirilmesi kadar reforma tâbi tutulması fikri de işlenmiştir. 1918 Mondros Mütarekesi bir anlamda Türkçü düşüncenin iktidarı kaybetmesi anlamına geliyordu. Ancak parçalanan bir imparatorluktan Türk ulus-devletine geçiş sürecinde Türkçülük tabii olarak hayli etkili oldu. Her ne kadar 1919-1922 döneminde Millî Mücadele liderleri İslâmî bir lisan kullansalar da bunların önemli bölümü Türkçü harekette yer almış ya da ona sempati duymuş kimselerdi. Bunun yanı sıra Sovyet liderleriyle iyi ilişkiler sürdürme çabası da Türkçü ve turancı tezlerin açıkça dile getirilmesini önlemişti. Buna rağmen 1922 sonrasında Türkçülük yeni bir ivme kazanmıştır. Türkçülük düşüncesi erken Cumhuriyet döneminin ideolojik temellerinden birini oluşturmakla birlikte bilhassa Türk tarih tezinin gelişimi sonrasında yeni bir şekil almış ve resmî Türk milliyetçiliğine dönüşen ideoloji İslâmiyet'i Türk ırkının gelişmesinin engellerinden biri olarak öne sürmüştür. Bu dönemin tezleri, antropolojik temelleri istisna edilirse Türk dergisinin erken dönem neşriyatıyla ciddi benzerlikler gösterir.

BİBLİYOGRAFYA

İsmail Bey Gaspirinskii, Russkoe musul'manstvo: mysli, zametki i nabliudeniia musul'manina, Simferopol' 1881, tür.yer.; Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti Merkezi'nin 1906-1907 Senelerinin Muhaberat Kopyası, İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Or., nr. 30, vr. 81, 115-116; Ahmed Naim, İslâmda Da'vâ-yı Kavmiyyet, İstanbul 1332; Ziya Gökalp, Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muâsırlaşmak, İstanbul 1918; a.mlf., Yeni Hayat, İstanbul 1918, tür.yer.; Zarevand [Zaven-Varthouie Nalbandyan], Turtsiia i panturanizm, Paris 1930, s. 42, 160; D. Kushner, Türk

Milliyetçiliğinin Doğuşu: 1876-1908 (trc. Şevket Serdar Türet v.dğr.), İstanbul 1979, s. 12-27; Tarık Zafer Tunaya, Türkiye'de Siyasal Partiler, İstanbul 1984, I, 414-438; Şerif Mardin, The Genesis of Young Ottoman Thought, Syracuse 2000, s. 250; M. Şükrü Hanioğlu, Preparation for a Revolution: The Young Turks, 1902-1908, Oxford-New York 2001, s. 64-73, 352-357; el-Menâr, VI/24, Kahire 1904, s. 954-958; VII/2 (1904), s. 3-4; XII/12 (1910), s. 913.

M. Şükrü Hanioğlu

TÜRKGELDİ, Ali Fuat

(1867-1935)

Hâtıratı ve siyasî eserleriyle tanınan Osmanlı Devleti'nin son Mâbeyin başkâtiplerinden.

8 Temmuz 1867'de İstanbul Acıbadem'de doğdu. Tanzimat devri bürokratlarından Dahiliye Müsteşarı Celâl Bey'in torunu ve Tercüme Odası Mühimme Müdürü Cemal Bey'in oğludur. İbtidâiyeden sonra Soğukçeşme Askerî Rüşdiyesi'nden mezun oldu ve lisan mektebini bitirdi. Büyükbabasının evinde oturan Hintli Hoca İskender Efendi'den Fars edebiyatı dersleri aldı. 1881'de girdiği Dahiliye Mektûbî Kalemi'nde bir yandan çalışırken diğer yandan öğrenimine devam etti. 1895'te Mektebi Hukūk'u birincilikle tamamladı. Resmî görevinde ilerleyerek çeşitli komisyonlarda çalıştı ve ardından kalem müdürü oldu. 28 Haziran 1901'de dahiliye mektupçuluğuna getirildi; 9 Temmuz 1903'ten itibaren dahiliye müsteşarlığına vekâlet etti. II. Meşrutiyet'in ilânı esnasında bu iki görevi birlikte yürütmekteydi. 22 Eylül 1908'de sadâret mektupçusu, 8 Eylül 1909'da dahiliye müsteşarı olan Ali Fuat, bu görevi yürütürken Gazi Ahmed Muhtar Paşa kabinesinin iktidara gelmesinden sonra Hüseyin Hilmi Paşa'nın Meclisi Vükelâ'da teklifi ve Sultan Reşad'a tavsiyesiyle 31 Temmuz 1912'de Mâbeyin başkâtipliğine getirildi. Sultan Reşad'ın vefatına kadar bu görevde kaldı; Vahdeddin'in cülûsunda görevini Damad Ferid Paşa'nın ikinci sadâretine kadar sürdürdü. Kuvâ-yi Milliye'yi isyancı ilân eden hatt-ı hümâyuna karşı çıkınca (BA, HSD. AFT, nr. 9/50; Görüp İşittiklerim, s. 283-287) başından beri icraatını eleştirdiği Damad Ferid'le ilişkileri tamamen bozuldu. Bu olayın ardından Şûrâ-yı Devlet Maliye ve Nâfia Dairesi Riyâseti'ne nakledilerek 15 Nisan 1920'de saraydan çıkarıldı. 27 Ekim'de Tevfik Paşa'nın son sadâretinde sadâret müsteşarlığına tayin edildi ve İstanbul hükümetinin ilgasına kadar bu görevde kaldı. Emekliliğini istedikten sonra daha önce başladığı ilmî, tarihî ve siyasî alanlarda çeşitli eserlerini kaleme aldı. 1934 Mayısında geçirdiği kısmî felcin ardından 3 Şubat 1935'te vefat ederek Yahyâ Efendi Kabristanı'na defnedildi.

Ali Fuat Türkgeldi, Osmanlı bürokrasisinde önemli görevlerde bulunmuş, özellikle II. Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e kadar pek çok siyasal gelişmeye tanık olmuş, bunların önde gelen şahsiyetleriyle tanışmış, bir yandan gelişmeleri kaydederken diğer yandan -oğlu Âli Türkgeldi'nin belirttiği gibi-Türk hükümetinin görüş ve düşünüş tarzını eserlerinde ortaya koymuştur (BA, HSD. AFT, nr. 9/50). Kitaplarının değeri sadece görüp işittiklerini yazmakla sınırlı kalmamış, Tanzimat'tan II. Meşrutiyet'in ilânına kadar geçen yetmiş yıl içinde meydana gelen olayları Avrupa kaynaklarına da atıfta bulunarak karşılaştırmalı biçimde ele almış, aynı zamanda bu olaylarda rol alan şahsiyetlerin resmî ve özel kişiliklerinin tahlilini yapmıştır. Bu konularda yazdıklarını özgün kılan husus, yer verdiği tarihî belgelerin yanı sıra Tanzimat ricâlinin kaleminden çıkan pek çok belgeyi görmesi, sadâret müsteşarı iken

Yıldız'dan Bâbıâli'ye devredilen siyasî evrakı incelemesi, kişiliklerini tahlil ettiği önemli isimlerin aileleriyle tanışma fırsatı bulması ve özel arşivlerini gözden geçirmesidir.

Eserleri. 1. Mesâil-i Mühimme-i Siyâsiyye. XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Osmanlı Devleti ile Avrupa ve Rusya arasında geçen olayları konu edinen kaynak niteliğinde bir eserdir. I. cilt Kırım harbinin ortaya çıkışı ile başlar, Karadeniz'in tarafsızlığının ihlâli ve Londra Konferansı ile sona erer. Cildin sonuna Mustafa Reşid, Âlî ve Fuad paşaların bu dönemdeki gelişmelerle ilgili yazıları eklenmiştir. II. cilt 1293 (1876) Osmanlı-Rus Harbi'nin çıkış sebeplerinden Rumeli-i Şarkî'nin Bulgaristan'a iltihakına kadar (1885) gelir. Sadrazam ve hariciye nâzırlarının kaleme aldıkları bu dönemle ilgili belgeler cildin sonuna eklenmiştir. III. cilt Girit meselesi ve Osmanlı-Yunanistan siyasî ilişkilerine dairdir (nşr. Bekir Sıtkı Baykal, Ankara 1960-1966). 2. Görüp İşittiklerim. II. Meşrutiyet'in ilânından Mâbeyin başkâtipliği görevinden ayrılıncaya kadar yaşadığı olaylardan bahseden bir hâtırattır. Mütâreke dönemine ait bölümü günü gününe tutulmuş notlardan oluşmaktadır. Yazar, kitabın sonunda yer alan "İstitrad" başlıklı bölümde Sultan Reşad ile Vahdeddin'in önemli saydığı söz ve kendi gözlemlerine yer vermektedir (Ankara 1951, 2. bs.). 3. Ricâl-i Mühimme-i Siyâsiyye. Müellifin kendi döneminde en tanınmış kitabıdır. Mustafa Reşid Paşa'dan itibaren II. Abdülhamid döneminin son sadrazamı Avlonyalı Ferid

Paşa'ya kadar gelen devlet adamlarının görevleri esnasında iç ve dış ilişkilerde meydana gelen önemli gelişmeler ve bu gelişmelerde rol oynayan şahsiyetlere dairdir; bunlara ait bazı belgeleri de ihtiva eder. Eser 4 Haziran 1925-4 Ağustos 1927 tarihleri arasında Serveti Fünûn'da tefrika edilmiş (nr. 29-142), Mustafa Reşid, Âlî ve Fuad paşalarla ilgili kısmı ayrıca kitap halinde yayımlanmıştır (İstanbul 1928, 1935). 4. Mâruf Sîmâlar. Ricâl-i Mühimme-i Siyâsiyye'de tercüme-i halleri yer alanların dışında dönemlerinde iz bırakan kişilerin biyografileriyle bazı hikâyelerini içerir. Eserde eski teşkilât düzenine ve siyasal olaylara dair bilgi ve belgeler de bulunur. Kitap yirmi iki bölümden oluşmaktadır: Sadrazam Mehmed Emin Paşa, Rauf Paşa, Sadrazam İzzet Mehmed Paşa, Mehmed Said Pertev ve Âkif paşalar, Abdurrahman Nâfiz Paşa, Teşkîlât-ı Mâliyye'nin kurucularından Mûsâ Saffetî Paşa, damatlardan Halil, Said, Fethi, Mehmed Ali paşalar, Sadrazam Sârım Paşa, Sâdık Rifat Paşa, Şekib Paşa, Kaptanıderyâ Mahmud Paşa ve Sinop vak'ası, Serdârıekrem Abdülkerim Nâdir Paşa, Şeyhülvüzerâ Nâmık Paşa, Sadrazam Ahmed Esad Paşa, Ahmed Cevdet Paşa, Mümtaz Efendi, Mansûrîzâde Mustafa [Nûri] Paşa ve Netâyicü'l-vukūât, Münif [Mehmed] Paşa, nâzırlar ve müsteşarlar, Dahiliye Nâzırı [Mehmed] Memduh Paşa, Mısır Valisi Mehmed Ali Paşa. Eserin Mısır Valisi Mehmed Ali Paşa'ya ait olan kısmı Türk Tarih Encümeni Mecmuası'nın 1 Haziran 1927 tarihli sayısında; Şekib, Rifat, Münif ve Mansûrîzâde Mustafa paşalara ait kısımları yine aynı mecmuada (sy. 2, Eylül 1929, I/1 [1929], s. 40-48; I/3, Şubat 1930, s. 42-66; I/4, Mart-Mayıs 1930, s. 1-16; I/2, Eylül 1930, s. 1-11). 5. Edvâr-ı Islâhât. Kırım harbinden II. Meşrutiyet'in ilânına kadar yabancı devletlerin önerdiği ıslahatları içeren basılmamış önemli bir kitaptır. 1856 Islahat Fermanı'ndan başlayarak Makedonya ıslahatına kadar (1903) gelen eserde birçok belge yer almaktadır. Türkgeldi, Bâbıâli'de toplanan Ermeni olaylarıyla ilgili çeşitli komisyonlarda ve Makedonya olayları esnasında dahiliye mektupçuluğu görevinde bulunduğundan gelişmelerin önemli bir bölümüne tanıklık etmiştir (BA, HSD. AFT, nr. 9/50). 6. Târihî Fıkralar. Mustafa Reşid, Âlî, Fuad, Mütercim Rüşdü, Ahmed Vefik, Saffet Mehmed Esad paşalarla Şeyhülislâm Zeynî Efendi, Veli Efendizâde Emin Efendi, Müverrih Âsım Efendi, Süleyman Fâik Efendi, Hâlet Efendi, Keçecizâde İzzet Molla, Şair Nihad Bey, Suhte Nâilî, Kâzım Paşa gibi ünlü bazı simalara ait nüktelerden oluşan bir mecmuadır. 18 Ağustos 1927-19 Nisan 1928 tarihlerinde Serveti Fünûn'da yayımlanmıştır. 7. Âfâkī Fıkralar. Halk arasında söylenegelen

hikâye ve fıkralardan oluşur (BA, HSD. AFT, nr. 9/50).

BİBLİYOGRAFYA

Ali Fuat Türkgeldi Evrakı, BA, HSD. AFT, nr. 3/72, 4/33, 6/128, 7/7, 16/17; Ali Fuat Türkgeldi, Görüp İşittiklerim, Ankara 1949, s. 283-287; Selçuk Erez, “Ali Fuat Bey’in Elyazmaları”, Cumhuriyet, İstanbul 22 Haziran 1992; “Ali Fuat Bey”, TA, II, 86.

Seyfi Kenan

TÜRKÎ b. ABDULLAH

(تركي بن عبد الله)

(ö. 1249/1834)

Suûdî ailesine mensup emîr (1824-1834)

(bk. SUÛDÎLER).

TÜRKÎ-i BASÎT

(تركئ بسيط)

Divan edebiyatı içinde yalın Türkçe'yi benimsediği ileri sürülen edebiyat ve dil akımı.

İlk defa 1921'de Mehmed Fuad Köprülü tarafından Tevhîd-i Efkâr gazetesindeki makalesinde, daha sonra 1928'de kitabında (bk. bibl.) bahsedilerek tanımlanan Türkî-i basît tabiri, divan edebiyatında Arapça ve Farsça kelime ve terkiplere fazla yer vermeyerek sade bir Türkçe ile şiir yazma akımı için kullanılmıştır. Köprülü'ye göre XVI. yüzyılda İran şiirinin gittikçe artan etkisiyle Arapça ve Farsça kelime ve terkiplerin çoğalmasına bir tepki şeklinde önce Tatavlalı Mahremî, ardından Edirneli Nazmî aruz vezniyle sade, terkipsiz bir Türkçe ile yazmaya başlamış ve bu tarzın adını Türkî-i basît koymuştur. Âşık Çelebi'nin, Mahremî'nin Basîtnâme'sinden bahsederken (Meşâirü'ş-şuarâ, vr. 117b) "el-fâz u teşbîhâtı kâmilen Türkî olan, içinde lafz-ı Arabî ve Fârisî bulunmayan" demesine bakılarak Türkî-i basît'in Türkçe kaygısıyla ortaya çıktığına ve ilk temsilcisinin Mahremî olduğuna şu tek beyitle hükmedilmiştir: "Gördüm seğirdir ol ala gözlü geyik gibi/Düştüm saçı tuzağına bön üveyik gibi." Edirneli Nazmî'nin divanında yer alan ve "Türkî-i Basît" başlığını taşıyan bu tarz manzumelerden, çoğu gazel olmak üzere 283 şiirle 100'den fazla beyit ve müfredi Dîvân-ı Türkî-i Basît adı altında yayımlayan Köprülü bu örnekleri dikkate alıp bunları millî edebiyat akımının bilinçli ilk müjdecileri arasında saymıştır.

Köprülü'nün yer yer ihtiyatlı bir yaklaşımla bir dil ve edebiyat akımı/hareketi şeklinde tanıttığı Türkî-i basît'i onu takip eden edebiyat tarihi araştırmacılarının birçoğu (Nihal Atsız, Agâh Sırrı Levend, Nihad Sâmi Banarlı, Ahmet Kabaklı vb.) varlığı mutlak bir akım olarak benimsemiştir. Hatta Köprülü'nün Edirneli Nazmî'nin divanındaki sade şiirleri seçerek Dîvân-ı Türkî-i Basît şeklindeki adlandırmasını bu isimde bir divanı varmış gibi telakki edilmişlerdir. Bazıları ise XV. yüzyıl şairlerinden Aydınlı Visâlî'yi akımın ilk şairi diye bunlara katmıştır. Ancak

Vasfi Mahir Kocatürk, Nazmî'nin şiirinden bahsederken bunların sanat değeri bulunmadığını, sade Türkçe ile şiir yazmanın bir yenilik sayılmadığını, daha önce de buna benzer örneklere rastlandığını ileri sürmüştür. Ali Karamanlıoğlu da bilinçli bir milliyetçilik ve

Türkçülük düşüncesinin ürünü olmayan bu örneklerin münferit davranışlar sayılması gerektiğini belirtmiştir.

Bütün bu yargılar adı geçen şairlerin eserleri üzerinde henüz ciddi araştırmaların yapılmadığı yıllara aittir. 1990'lardan sonra bu üç şair hakkında yapılan doktora çalışmaları, yayımlanan makale ve kitaplar konuya açıklık getirmiştir. Bunlardan Aydınlı Visâlî'nin, "Gözlerimdir güzelim gözünü can ile seven/Göze göster gözünü gözden ırağ olma igen" beytiyle başlayan gazelinin Sabayî adlı bir şaire nazîre olduğu, esasen Visâlî'nin Türkî-i basît çerçevesine girecek başka şiiri de bulunmadığı anlaşılmıştır (Mermer, s. 23). Mahremî'nin de zikredilen beyit dışında sade Türkçe ile yazmadığı görülmekte, Basîtnâme adlı eseri bulunamadığından konuyla ilgisi hakkında bir fikir edinilememektedir (Aynur, IV/5 [2009], s. 43). En çok örneğin görüldüğü Edirneli Nazmî'nin divanı ise 643 varakta 8976 manzumeyle Türk edebiyatının en hacimli divanıdır. Eserde divan şiirinin hemen bütün konularında (bahirler, nazım şekilleri, edebî sanatlar vb.) çok miktarda örnek yer aldığından bunlar arasında sayıca fazla gibi görünen Türkî-i basît manzumelerinin bütün içindeki nisbeti dikkate alındığında bir çığır açma diye adlandırılmasının doğru olmadığı anlaşılmaktadır (Avşar, Bilig, sy. 18 [2001], s. 132; Köksal, Bilig, sy. 20 [2002], s. 115).

Bu akımın varlığını öne sürenler Türkî-i basît ürünlerinin sanat değerinden ziyade dili üzerinde durmuş, bunu şiirde bir sade dil akımı gibi görerek nesirle ilişkilendirmemiş, adı geçen üç şair çok zayıf alâkalarla bir arada düşünülmüştür. Mahremî'nin ele geçmeyen Basîtnâme'sine karşılık sadece bir beytiyle akımı başlatmış olması mâkul görünmemektedir. Aydınlı Visâlî'den ise hiç örnek yoktur. Diğer taraftan bu üç şair eğer bilinçli bir akım başlatmış olsaydı onların bu tavırlarını devam ettirmeleri beklenirdi. Halbuki her üçü de divan edebiyatına bağlı şiirler yazmıştır. Türkî-i basît, Arapça ve Farsça'ya karşı bir Türkçecilik akımından ziyade divan şiirinde mahallîleşme eğiliminin bir yansıması özelliğini taşımaktadır (Mermer, s.

25). Konu etrafında bazı doktora tezleri hazırlanmış, bazılarında ise bu konuya da temas edilmiştir: Mahremî ve Şehnâme'si: I. Kısım Yavuz Sultan Selim Dönemi, İnceleme-Metin Sözlük-Dizin (haz. Hatice Aynur, 1993), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Edirneli Nazmî: Hayatı, Edebî Kişiliği, Eserleri, Türkî-i Basit ve Gazeller Dışındaki Nazım Şekil ve Türleri (haz. Ziya Avşar, 1998), Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Edirneli Nazmî, Mecmaü'n-Nezâir: İnceleme-Tenkitli Metin (haz. M. Fatih Köksal, 2001), Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

BİBLİYOGRAFYA

Âşık Çelebi, Meşâirü'ş-şuarâ, vr. 117b-118a; Köprülüzâde Mehmed Fuad, Bugünkü Edebiyat, İstanbul 1924, s. 77-81; a.mlf., Millî Edebiyat Cereyanının İlk Mübeşşirleri ve Dîvân-ı Türkî-i Basît, İstanbul 1928, s. 18-24; a.mlf., "Millî Lisan ve Edebiyat Cereyanının İlk Mübeşşirlerinden Şair Mahremî", HM, sy. 106 (1928), s. 2-3; [Nihal] Atsız, XV. Asır Şairlerinden Edirneli Nazmî'nin Eseri ve Bu Eserin Türk Dili ve Kültürü Bakımından Önemi, İstanbul 1934; Agâh Sırrı Levend, Türk Dilinde Gelişme ve Sadeleşme Evreleri, Ankara 1949, s. 92-95; Vasfi Mahir Kocatürk, Türk Edebiyatı Tarihi, Ankara 1964, s. 355; Faruk Kadri Timurtaş, "Tarih Boyunca Türkçecilik Cereyanı", Atsız Armağanı (haz. Erol Güngör v.dğr.), İstanbul 1976, s. 421-445; Nihad Sâmi Banarlı, Resimli Türk Edebiyatı Tarihi, İstanbul 1987, I, 621-623; Mustafa Özkan, Türk Dili'nin Gelişme Alanları ve Eski Anadolu Türkçesi, İstanbul 1995, s. 53-79; Ahmet Mermer, Türkî-i Basît ve Aydınlı Visâlî'nin Şiirleri, Ankara 2006; Ziya Avşar, Edirneli Nazmi ve Türki-i Basit, Konya 2007, s. 6-17; a.mlf., "Türki-i Basit'i Yeniden Tartışmak", Bilig, sy. 18, Ankara 2001, s. 127-142; Fatih Köksal, "Orijinal Bir Şair: Edirneli Nazmî ve Dîvân'ına Yeni Bakışlar", Bilig, sy. 20 (2002), s. 101-123; a.mlf., "Edirneli Nazmî'nin Yayımlanmamış Türkî-i Basît Şiirleri", Türklük Bilimi Araştırmaları, sy. 15, Niğde 2004, s. 63-82; Hatice Aynur, "Türkî-i Basît Hareketini Yeniden Düşünmek", Turkish Studies, IV/5 (2009), s. 34-59; Semih Tezcan, "Divan Şiirinde Türkçe Kaygısı", Bilig, sy. 54 (2010), s. 255-267.

Hatice Aynur

TÜRKÎ DARB

(bk. DARB-ı TÜRKÎ).

TÜRKİSTAN

(تركستان)

Orta Asya’nın büyük kısmı için kullanılan tarihî bir terim.

İran’ın Horasan bölgesinden başlayarak Kuzey Afganistan dahil Pamir ve Hindukuş-Kunlun (Karanlık) dağlarının kuzey eteklerinden Çin’in Tun-huang bölgesine kadar uzanan, oradan Mançurya’nın batısına ulaşan, Moğolistan’la birlikte Güney Sibirya’nın tamamını içine alan, batıda Ural dağları ile Volga ırmağının Hazar denizine ulaştığı noktaya kadar devam eden geniş bir alanı kaplar. Bu alanın tarihî kaynaklardaki adı XIX. yüzyıl ortalarına kadar Türkistan’dır (Türk yurdu). Çoğunluğunu günümüzde Uygur ve Kazak Türkleri ile diğer Türk gruplarının oluşturduğu Çin Halk Cumhuriyeti hâkimiyetindeki bölgeye Doğu (Şarkî) Türkistan, 1924’ten sonra Sovyet hâkimiyetine giren alana Batı (Garbî) Türkistan adı verilmektedir. Doğu Türkistan’ın yüzölçümü 1.828.418 km², Batı Türkistan’ın 3.836.503 km²’dir.

Türkistan adını ilk defa eski İranlılar’ın, daha sonra Araplar’ın Orta Asya’da Türkler’in yaşadığı bölgeleri tanımlamak için kullandıkları bilinmektedir. Ermeni tarihçisi Sebeos’un eserinde de (m.s. VII. yüzyıl) Türkistan’ın Amuderya’dan (Vehrot) başladığı vurgulanır. Arap coğrafyacısı Ya’kūbî, Pamir yaylasının Türkistan denilen yer olduğuna işaret eder. Sâsânîler döneminde ve İslâm fetihleri devrinde Türkistan adı Mâverâünnehir’in doğusundaki dağlara ve kuzeyindeki ülkelere verilmiştir. İslâm öncesinde Sâsânîler dönemini inceleyen Musa Horenaki eserinde Turkastanak kelimesinin eski Yunanlılar’ın Skythia (İskit ülkesi) karşılığı kullanıldığını belirtmiştir. XV. yüzyılda kaleme alınan Timur seferleriyle ilgili eserlerde Türkistan, Mâverâünnehir dışında yaşayan Türkler’in ülkelerini gösteriyordu. Bununla beraber Hazar denizinin kuzeyindeki alanlara İbn Fadlân’ın Seyahatnâme’sinde Bilâdü’t-Türk, Ahmed Tûsî ve diğer Farsça eser yazanlar ise Türkistan demişlerdir. Bazı Batı kaynaklarında 580’lere doğru Orta Asya için Turkhia (Türkiye) adı yer almaktadır.

Müslüman Araplar’ın bölgeye gelmesinden önce Amuderya (Ceyhun) nehrinin kuzeyinde kalan kısımlar Türkistan diye anılmaktaydı. İslâm fetihleriyle birlikte daha ziyade Mâverâünnehir’in kuzey ve doğusundaki bölgeye Türkistan denilmeye başlandı. Ruslar, Türkistan ile Mâverâünnehir’i kastederken İranlılar bölgeyi İran ve Afganistan’ın kuzeyi olarak tanımlıyordu. Türkistan hakkında çeşitli bilgiler veren İslâm coğrafyacıları bu isim altında daha çok müslüman olmamış Türkler’in yaşadıkları bölgeleri ele almaktadır. İstahrî, Türkistan’ı Oğuz ülkesi (Gūziyye), Hazarlar, Kimekler, Karluklar, Bulgarlar ile Cürcân-Fârâb-İsfîcâb arasında kalan yerler olarak nitelemektedir. Yâkūt el-Hamevî’ye göre Türkistan, Fârâb şehrinden başlamakta, kuzeye ve doğuya doğru devam etmektedir. Cend, Hoten ve Şehrikent, Türkistan sınırları içerisinde yer almaktadır. Yâkūt el-Hamevî Türkistan’da Karluklar, Dokuz Oğuzlar, Türgişler, Kimekler ve Oğuzlar’ın ikamet ettiğini kaydetmektedir. Zekeriyyâ

el-Kazvînî, Türkistan’ı doğuda birinci iklimle yedinci iklim arasında genişliğine konumlandırır; bölge halkını çadırlarda oturan göçebeler diye niteler. Sonraki asırlarda Timurlular ve Özbekler açısından Türkistan, Kazakistan ve Kırgızistan demekti. Türkistan’ın güney sınırı olarak bazı seyyahlar Bâmyân’ın kuzeyindeki Akrabat geçidini, bazıları Hilmend ile Amuderya arasındaki su dağıtım hattının güneyinde Hacikak geçidini gösterir. Daha batıda Murgāb ile Âbımeymene arasındaki yörede Bend (Tirbend) silsilesi Türkistan sınırı şeklinde düşünülmektedir. Afganistan’da Türkler’in yaşadığı Mezârışerif ve Bedâhşan taraflarına Türkistan deniliyordu. İran’ın kuzeydoğusunda Horasan vilâyetindeki Türkmenler’le meskûn sahaya da Türkistan adı verilmişti. Ruslar, Türk ülkelerini işgale kalkıştıkları dönemde Türkistan kelimesini Kazaklar’dan öğrenerek kullanmaya başladılar. Bu sebeple bazı Batılı araştırmacıların Türkistan isminin bölgeye Ruslar tarafından verildiği yolundaki iddiaları yanlıştır. Ayrıca İran ve Afganistan’da halk dilinde Türkistan kelimesi söz konusu ülkelerin kuzeyini gösteriyordu. Erken Ortaçağ devirlerinde Afganistan’daki Belh ve Mezârışerif yöresiyle Tohâristan zamanla Türkleşme sürecine girince Türkistan adıyla anılmaya başlandı. XVI. yüzyılda Özbek Hanlığı’nın kuruluş devirlerinde onların işgaliyle Amuderya’nın güneyinde yeni bir Türkistan doğdu. Buna Afganistan’ın

Güney Türkistan eyaleti dendi. Günümüzde bu bölgede Türkmen ve Özbek gibi Türk kökenli boylar yaşamaktadır. XVIII. yüzyıl sonunda Afgan hükümeti burası için Türkistan vilâyeti adını kullanmıştı. 1869'da Rus işgali sonrası resmen Amuderya'nın kuzeyi için Rus Türkistanı, güneyi için Afgan Türkistanı tabirleri ortaya çıktı. XIX. yüzyılda literatüre Çin ve Rus hâkimiyetindeki alanlara göre Doğu ve Batı Türkistanı adları yerleşti.

Batı Türkistan. Kuzey taraflarında fazla yüksek dağlar bulunmamakla birlikte Tarbagatay ve Uludağ silsileleri burada yer alır. Tarbagatay dağları Altay dağları ile Tanrıdağları arasında bir halka vazifesi görür. Batısında Uludağlar uçsuz bucaksız bozkırların içinde uzanır. Hazar denizinin doğusunda Küpet dağ ve Hindukuş dağlarının kuzeyinden itibaren ortalama rakımı 25-35 m. olan düzlükler vardır. 160.000 km² genişliğinde bir alanı kaplayan Aral gölü ile Hazar denizi arasındaki Üstyurt yarı çıplak toprak ve çoraklıklardan ibarettir. Bölgenin batısı Mangışlak (Ming Kışlak) adıyla bilinir. Güneyinde Balkan dağları, Aral ve Üstyurt'un güneyinde Kızılkum, Karakum çölleri bulunur. Batı Türkistan'da sulama sayesinde tarihin ilk devirlerinden beri zenginliği anlatılan Hârizm (Hîve) ayrı bir yere sahiptir. Çok çeşitli tarım ürünleri yetiştirilir ve yerleşime uygun alanlar mevcuttur. "Kazak dalası" adını alan Kuzey Türkistan bozkırları üç parçaya ayrılır: Turgay su hattının batısındaki bölüm Turgay-Yayık düzlüğü, Kırgız Kazak Buruşuk ülkesi, Çu-Balkaş bozkırları. Mâverâünnehir ve Fergana en önemli tarihî bölgelerdir. Türkistan denilen geniş alanın siyasal, ekonomik ve kültürel açılardan eski çağlardan beri en merkezî kesimini oluşturur.

İslâm öncesi devrede Türkistan sahasında Hun, Akhun, Göktürk, Uygur gibi büyük imparatorluklar kuran Türkler, ayrıca çok eski dönemlerden itibaren boylar halinde bölgede yaşadılar. Karahanlılar'ın müslüman olması Türkler'in İslâm kültür dairesine girmesine yol açtı. Selçuklular ile birlikte Türk nüfusunun önemli bir kısmı Ön Asya'ya göç etti. Buna rağmen Türkistan'da Türk kökenli toplulukların varlığı günümüze kadar sürdü. Bölgede Kazakistan, Kırgızistan, Özbekistan, Türkmenistan gibi bağımsız Türk cumhuriyetlerinin yanında Tacikistan'da da önemli bir Türk nüfusu mevcuttur. XIII. yüzyıldaki Moğol istilâsı döneminde büyük sıkıntılar çeken Batı Türkistan, Timurlular zamanında gelişme imkânı buldu. Altın Orda Devleti'nin çöküşünün ardından gelen Özbekler, Timurlular'ı ortadan kaldırdı. Fakat kendileri birlik haline gelemeden Rus istilâsına kadar üç

hanlık durumunda varlıklarını sürdürebildi. Buhara Hanlığı 1500'de, Hîve Hanlığı 1512'de, Hokand Hanlığı 1710'da kuruldu. Buhara'nın 3 milyon, Hîve'nin 2 milyon, Hokand'ın 1 milyon civarında nüfusa sahip olduğu tahmin edilmektedir. XIX. yüzyılın ortalarında Rus istilâsı sırasında Türkistan hanlıklarından Buhara Emirliği Zerefşan vadisi, Kaşkaderya, Surhanderya, Karategin, Andican, Semerkant, Buhara, Karşi, Hisar, Kerki ve Çizak'ı içine alıyordu. Hokand Hanlığı, Fergana vadisi merkez olmak üzere doğuda Isık Göl, batıda Siriderya'ya, güneyde Pamir dağlarından kuzeyde Kazakistan bozkırlarına kadar uzanıyor, Hîve Hanlığı başta Hârizm Aral gölünün güneyinden Merv'e kadar olan sahayı kapsıyordu. Hokand 1865'te, Buhara 1868'de, Hîve 1873'te Ruslar tarafından işgal edildi. Ruslar 1867'de başşehri Taşkent olan Türkistan Umumi Valiliği'ni kurdu. İlk vali General K. P. Kaufman idi. Bu valiliğe Siriderya havzası, Fergana ve Mâverâünnehir dahil edilmişti. 1869-1884 yılları arasında işgal edilen Türkmenistan Hazar Ötesi Vilâyeti (Zakaspiskaya Oblast) buraya bağlandı. 1898'de Türkmenistan ve Yedisu valiliğe katıldı ve Türkistan daha geniş bir anlam kazandı. 1886'da I. Muşketov yaptığı çalışmalarla Türkistan adına idarî değişikliklere rağmen coğrafî anlam kazandırmaya gayret etti. Buna göre Hazar denizi, İran yaylası ve Buz denizi arasındaki saha Türkistan olarak adlandırılmalı, Hindukuş dağları Rusya ile İngiltere arasında sınır kabul edilmeliydi.

Çarlık döneminde Buhara ve Hîve hanlarının umumi valiliğin içinde sayılmadığı Türkistan bölgesi Yedisu, Siriderya, Fergana, Semerkant ve Zakaspi (Hazar ötesi) diye beş idarî birime ayrıldı. 1911'de Türkistan Umumi Valiliği'nin nüfusu 9.838.100 idi. Bolşevik devrimi esnasında Türkistan'da Türkistan Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti (30 Nisan 1918), Buhara Sovyet Halk Cumhuriyeti ve Hârizm Sovyet Halk Cumhuriyeti gibi yerel kuruluşlar ortaya çıktı. Bunlar bağımsızlık taraftarlarına karşı Bolşevik Ruslar'la iş birliği yaparak komünizmin Türkistan'da yerleşmesine katkı sağladılar. Fakat Sovyet yönetimi herhangi bir etnik ve kabilevî oluşuma izin vermiyordu. Türk kökenli topluluklar arasında bölücü faaliyetler yürüterek kabileleri ayırmayı başardı. Türkmenler'i, Kırgızlar'ı, Kazaklar'ı ve Özbekler'i ayrı ayrı cumhuriyetler haline getirip Türkistan birliğini dağıttı. 16 Eylül 1924'te alınan kararla Türkistan adı tamamen ortadan kaldırıldı. Bolşevikler, Türkistan'ın idarî yapılanmasını değiştirdi; valiliğin merkezi yine Taşkent'ti, ancak adı Orta Asya bölgesi (Sredniy Azii

Kray) oldu. Türkistan valiliğinin Yedisu, Carkend, Lepse ve Zakaspi bölgesinin Kazaklar'la meskûn yerleri, ayrıca Karakalpaklar'ın yaşadığı saha Kazakistan'a katıldı.

1926'daki taksimata göre eski Türkistan valiliği beşe ayrıldı. En batıda Türkmenistan Cumhuriyeti kuruldu. Merkezi Aşkābâd olurken Zakaspi idarî bölümünde bulunan Merv çevresi, eskiden Hîve Hanlığı'na bağlı olan Taşavuz (Taşauz/Daşoğuz) bölgesi, Buhara Hanlığı'ndan Çarcuy ve Kerki bölgeleri buraya dahil edildi. Özbekistan Cumhuriyeti'nin merkezi Taşkent'ti. Mâverâünnehir, Semerkant ve Fergana vilâyetlerini, Buhara ve Hîve hanlıklarının Özbekler'le meskûn yerlerini kapsıyordu. Başşehri Duşanbe olan Tacikistan Cumhuriyeti'ne ise Hisar (Duşanbe), Kurgantepe,

Gharm (Karategin), Külâb, Ura-Tepe vb. alanlar bağlandı. 1924'te özerk olan Kırgızistan Cumhuriyeti 1936'da tamamen teşekkül etti. Yedisu valiliğinden Çu, Talas, Narin ırmaklarının yukarı mecralarının sahaları, Isık Göl havzası, Fergana'dan Altay ve Pamir sırtları, ayrıca Celâlâbâd ve Oş bölgeleri buraya katıldı. Kazakistan'a Yedisu, Üstyurt, Karakalpakistan, Siriderya'nın aşağı mecrası Çimkent, Kızılorda, Tarâz/Tırâz (Talas) şehirleri eklendi.

Doğu Türkistan. Altay dağı, Tanrıdağı ve Karanlık gibi yüksek sıradağlara sahip olsa da iç ve doğu tarafı kum çölüyle kaplıdır. Tarım deryası, İli, İrtiş, Manas, Ulungur, Karaşeher başta gelen nehirlerdir. İki büyük gölü Sayram ile Buğda'dır. Buradaki Taklamakan çölü yaklaşık 500.000 km^2'dir. Kazakistan, Kırgızistan, Tacikistan cumhuriyetleriyle Pakistan, Hindistan, Keşmir, Tibet, Moğolistan ve Çin ülkelerine komşudur. Tarihî İpek yolunun önemli bir kısmı günümüzde yenilenmiştir. Kâşgar, Hoten, Yarkent, Aksu, Kuça ve Üç-Turfan Altı Şehir diye anılan şehir ve bölgeleri tarihî öneme sahiptir. Burası Hun Türkleri ve Büyük Göktürk İmparatorluğu'nun da hudutları dahilinde yer alıyordu. Göktürkler'in içindeki Uygurlar 744'te Orhon nehri kıyısında Ordubalık şehrinde müstakil bir devlet kurdular. Bu devlet 840'ta Kırgızlar tarafından yıkıldı. On üç Uygur boyu Karabalasagun civarında yenildikten sonra Kâşgar, Beşbalık, Tanrıdağı'nın güneyi, Kuça ve Hoten bölgesine göç etti. Turfan merkez olmak üzere yeni bir Uygur Devleti kuruldu. 856'da Mengli Kağan, Alp Kutluk Bilge unvanıyla tahta çıktı. Bu devlet yaklaşık üç buçuk asır yaşadı ve XIII. yüzyılın başlarında

Moğol istilâsı ile ortadan kalktı.

840'ta kurulup 1212'de Hârizmşahlar Devleti'nin darbesiyle varlığını kaybeden Karahanlılar, İslâmiyet'ten sonra önemli bölümü Doğu Türkistan'da olan ilk büyük Türk devletidir. Doğu Türkistan, Karahıtay Devleti'ne son veren Cengiz Han'a bağlandı. Ardından Çağatay Hanlığı'nın topraklarına dahil edildi. Timur 1365'te Batı Türkistan'da hâkimiyet kurunca Doğu Türkistan'daki Çağatay hânedanından gelen küçük hanları himayesi altına aldı. Timur Devleti'nin zayıflaması üzerine Çağataylılar yeniden mücadeleye başladı. Burası II. İsen Buka'dan sonra tahta geçen Yûnus ve oğlu Ahmed tarafından idare edildi. Ahmed Han (1487-1514), o sırada Bâbür'ü yenilgiye uğratıp Batı Türkistan'a hâkim olan Şeybânî Han'ın üstünlüğünü kabul etti. Onun 1514'te ölümüyle yerine geçen Seyyid Han zamanı (1514-1533) Doğu Türkistan'da Çağataylılar neslinin son parlak dönemini teşkil etti. Bâbür'ün dayısı Ahmed Alca Han'ın oğlu Seyyid Han, Bâbür ile iş birliği yaparak Kâşgar, Yarkent, Hoten şehirlerini ele geçirdi ve Seidiye (Seyyidiyye) Hanlığı'nı kurdu. Devletini güçlendirmek amacıyla birtakım ıslahat girişimlerinde bulundu. Başşehir önce Kâşgar, ardından Yarkent idi. Bundan dolayı devlet Yarkent Hanlığı veya kurucusunun adıyla Seidiye Hanlığı diye bilinmektedir. Hanlık üzerinde kuruluşundan itibaren hocaların etkisi vardı. Zira mânevî havasına tasavvuf hâkim olduğu için hanların ve devlet adamlarının askerî ve siyasî fikirleri sınırlı kaldı. Siyasal gelişmeleri takip edemediklerinden Seidiye Hanlığı komşuları ile rekabet edemedi.

Seyyid Han'ın yerini alan oğlu Reşîdî Han huzur dönemini devam ettiremedi. Ortaya çıkan en büyük problem, ülkenin Uyguristan olarak bilinen doğu vilâyetleriyle Altışehir olarak bilinen batı vilâyetleri arasındaki rekabetin büyümesiydi. Moğolistan'da hâkimiyeti ellerine geçirerek hem Çin hem Doğu Türkistan yönünde ilerlemek isteyen Kalmuklar (Jungarlar) sık sık Doğu Türkistan'ın doğu vilâyetlerine akınlar yapmaya başladılar. Reşîdî Han'ın 1559'da ölümü üzerine on üç oğlundan biri olan Abdülkerim Han (1559-1591) kardeşlerinin desteğiyle tahta çıktı. Abdülkerim Han, ülkenin yeniden şehir devletleri haline gelmesine ve birbiriyle uğraşarak memleketin ve halkın zarar görmesine mani olamadı. Ülkesinin bütünlüğünü sağlama ümidiyle Batı Türkistan'da yetişmiş büyük din âlimlerinden Mahdûm-ı A'zam'ın oğullarından Hoca İshak Velî'yi Doğu

Türkistan’a davet etti. Hoca İshak Velî şehir şehir, kasaba kasaba bütün Doğu Türkistan’ı dolaşıp müslümanların birlik olması gerektiğini anlatmaya çalıştı ve bunda başarı gösterdi. Ülkenin doğu vilâyetlerinin hâkimi olan Abdüllatif Han’ın Mahmûd-ı A‘zam’ın oğlu Hoca Kalan’ı (Muhammed Emin) Yarkent’e davet etmesi Doğu Türkistan’ın kaderine etki edecek olayların gelişmesine yol açtı. Hoca İshak Velî’nin evlâtları İshâkıyye ve Karatağlık, kardeşi Hoca Kalan’ın evlâtları Âfâkıyye ve Aktağlık adıyla ayrı görüşleri savunan iki gruba ayrıldı ve birbiriyle kıyasıya mücadeleye girdi. Bu döneme (1678-1755) “Hocalar devri” denir. Ardından ülkenin doğu vilâyetleriyle batı vilâyetleri arasındaki gerginlik daha da arttı. Çıkan çatışmalar Abdürrahim Han zamanında Kalmuklar’ın devreye girmesine yol açtı. Abdürrahim Han’ın Kalmuklu eşinden doğan oğlu Abdullah ileride Doğu Türkistan’a son parlak devrini yaşatacaktır.

XVIII. yüzyılda Doğu Türkistan’ın Hami ve Turfan kasabalarını ele geçiren Çinliler 1754’te Kalmuklar’ı yenince 1759’da tam bir karışıklık içindeki Kâşgar ve civarını işgal ettiler. 1760’lı yıllarda Kazaklar’ın

Orta ve Küçük cüzleriyle Hokand hanları da Çin’in üstünlüğünü kabul etmek zorunda kaldılar. 1826’da Sâlih Hoca’nın oğlu Cihangir, Kırgızlar’ın yardımıyla Kâşgar’ı geri aldıysa da iki yıl sonra esir düşüp Pekin’e götürülerek idam edildi. Çin istilâsına karşı 1829 ve 1830’da bazı başarılı hareketler gerçekleştirildi. 1831’de Madali diye tanınan Mehmed Ali Han Kâşgar, Yarkent, Hoten ve Aksu’yu, 1846 ve 1854’te Muhammed Emin (Katta Tora) Kâşgar’ı iki defa kurtardıysa da Çinliler tamamen uzaklaştırılamadı. 1862’de patlak veren Döngen (Çinli müslüman) isyanı Cungarya’ya yayılınca Kâşgar için bir fırsat doğdu. Kırgız kumandanı Sâdık Bey Kâşgar’a girdi ve şehri Cihangir’in oğlu Büzürg’e teslim etti. Çimkent’i Ruslar’a karşı savunan Muhammed Yâkub Bey Kâşgar’a gelince durum değişti. Büzürg Han’la birlikte Çin kuvvetlerini yenerek Kâşgar ve Yarkend’i, arkasından bütün şehirleri aldılar. Yâkub Han 1868’de Turfan’ı ele geçirmeyi başardı. Ancak Ruslar’ın duruma müdahale etmesi üzerine her iki taraf elçi teâtisinde bulundu. İngilizler de Doğu Türkistan’a elçiler yolladı. Ruslar’la 1872’de, İngilizler’le 1873’te antlaşmalar imzalandı. İstanbul’a da Yâkub Han Tora adlı bir elçi gönderildi. Osmanlı Devleti toplardan ve tüfeklerden oluşan askerî yardımla beraber bazı subayları ve bir heyeti Murad Efendi başkanlığında gönderdi. Heyet Kâşgar’a varınca

100 pâre top atışıyla karşılandı ve hutbe Sultan Abdülaziz adına okutulmaya başlandı. Ancak Çinliler, uğradıkları ağır yenilgilerin intikamını almak ve Doğu Türkistan'ı yeniden istilâ etmek için Ruslar'ın da yardımıyla harekete geçtiler. 17 Ağustos 1876'da Urumçi üzerinden ilerlemeye başladılar. Yâkub Han'ın ölümünden sonra oğulları ve ileri gelen beyler arasındaki çekişme Çinliler'in işine yaradı. Beg Kulı iç sükûneti sağlasa da çaresizlik içinde Ruslar'a sığındı. Çinliler Aralık 1877'de Kâşgar dahil bütün Doğu Türkistan'ı işgal ettiklerini bildirdiler. 1882'de Doğu Türkistan'ın adını Hsin-chiang (Xinjiang) (yeni ele geçirilmiş toprak) olarak değiştirdiler. 1884'te Doğu Türkistan (Sinkiang/Sincan) vilâyetini kurdular (bk. KÂŞGAR).

1932'de Niyaz Hacı ve Sâlih Darga liderliğindeki ayaklanma Musul Maksut, Mahmud Muhiti, Hâfız Beg, Mehmed Emin Buğra, Sabit Damolla, Osman Beg, Şeref Han Töre gibi liderlerin de katılımıyla bütün Doğu Türkistan'a yayıldı. İli vilâyeti ve Urumçi'ye bağlı birkaç kaza dışında bütün Doğu Türkistan kurtarıldı ve Kâşgar'da Şarkî Türkistan Cumhuriyeti ilân edildi (Kasım 1933). Cumhurbaşkanlığına Hoca Niyaz Hacı seçildi, hükümet Sabit Damolla tarafından kuruldu. Çinli müslüman General Ma Chung-yen, Doğu Türkistan üzerine yürüyünce Sovyetler Birliği müdahale etti. Sovyetler'le çarpışmalarda yenik düşen General Ma 21 Mart 1934'te Kâşgar'a girdi, Doğu Türkistan hükümeti Kâşgar'dan çekildi. Hoten'i Çinliler'den kurtaran Mehmed Emin Buğra da Sovyetler karşısında tutunamadı. Sonunda Sovyetler'in barış teklifini kabul etmek zorunda kaldılar. Anlaşmaya göre bağımsızlık taraftarları idarede kalacak, fakat Çin'den ayrılmayacaklardı. Sovyetler Birliği, 1937 yılına kadar hiçbir yerden yardım alamayan bu Türk cumhuriyetine son verdi. Başta Hoca Niyaz Hacı olmak üzere bağımsızlık taraftarları öldürüldü.

Doğu Türkistan Cumhuriyeti, Kulca'da (Yining) Çin'e karşı ayaklananlar tarafından yeniden kuruldu (7 Ağustos 1944). 16 Eylül 1944'te Kazaklar isyan ederek 8 Ekim'de Nilka'yı işgal ettiler. 1945 başında Kazaklar, Altay ve Tarbagatay bölgelerini alıp İli'deki isyana katıldılar. Devlet başkanlığına Ali Han Töre, yardımcılığına Kulcalı Hâkimbeg Hoca ve Buğra Han getirildi. Bir süre sonra Ahmed Can Kasımî duruma hâkim oldu. Yeni kurulan orduda 25.000 asker vardı. Kazaklar'dan Osman Batur'un idaresinde ise 20.000 atlı bulunuyordu. Eylül 1945'te Urumçi'ye doğru

ilerleyen ordu ile Kuomintang'ın ordusu Manas yakınlarında karşı karşıya geldi. Kuomintang Sovyetler'e başvurunca Ali Han Töre, Sovyetler Birliği'ne kaçırıldı ve herhangi bir çarpışma meydana gelmedi. 1946'da Sovyetler Birliği'nin baskısıyla Doğu Türkistan Cumhuriyeti ile Hsin-chiang eyalet hükümetleri birleştirildi. Başkanlığa Chang Chih-chung getirildi, Ahmed Can Kasımî yardımcısı oldu. Ancak bu durum uzun sürmedi, Ahmed Can Kasımî kendi bölgesine döndü. 1947'de Mesut Sabri Baykozı'nın başbakanlığını, İsa Yusuf Alptekin'in genel sekreterliğini yaptığı mahallî bir hükümet ilân edildi, fakat bu da uzun ömürlü olmadı. Çin Komünist Partisi, Doğu Türkistan'ı ilhak amacıyla Teng Li-k'un'u görüşme için yolladı. 27 Ağustos 1949 tarihinde Almatı'dan Pekin'e gitmek üzere yola çıkan uçak, içinde Ahmed Can Kasımî, Abdülkerim Abbasov, Delilhan Sugurbayov, İshak Beg Mononov gibi cumhuriyetin önderleri olduğu halde ortadan kayboldu. 20 Ekim 1949'da bu devlet yıkıldı. Aralık ayında Komünist Çin devrimini yapan Çin Kızılordusu tarafından son defa işgal edildi. Doğu Türkistan 1 Ekim 1955'ten beri Çin Halk Cumhuriyeti'ne bağlı olarak Hsin-chiang Otonom Cumhuriyeti (Sinkiang/Sincan Uygur Özerk Bölgesi) adıyla anılmakta ve günümüzdeki geniş Çin topraklarının altıda birini kaplamaktadır.

Türkistan ayrıca bugün Kazakistan'da bulunan Yesi şehrinin adıdır. Şehir Güney Kazakistan eyaletinin merkezi Çimkent'e 156 km. uzaklıktadır. XII. yüzyıldan sonra Yesi adıyla kaynaklarda geçerse de kalıntılarından bir ize rastlanmamıştır. Yezdî'nin (XIV. yüzyıl) Ẓafernâme'sinde adı Türkistan olarak da geçer. Burası Türkler'in İslâmiyet'e geçişini sağlayan Ahmed Yesevî'nin yaşadığı yer olarak ün kazanmıştır. Yeseviyye tarikatının kurucusu Ahmed Yesevî'nin nisbeti Yesi şehrinedir. Özellikle Timur'un 1396'da onun mezarının bulunduğu yerde yaptırdığı türbe sonraki devirlerde şehrin öneminin sürmesini sağlamıştır. Ahmed Yesevî "Hazreti Türkistan" adıyla anıldığı için şehrin Türkistan adı buna bağlanmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Histoire d'Héraclius par l'évèque Sebéos (trc. F. Macler), Paris 1904, s. 49; İstahrî, Mesâlik (de Goeje), s. 9; Ali b. Hüseyin el-Mes'ûdî, Mürûcü'z-zeheb: Altın Bozkırlar (trc. Ahsen Batur), İstanbul 2004, s. 39-48, 58, 65-97 vd.; Ḥudûdü'l-ʿâlem (Minorsky), tür.yer.; Gerdîzî, Zeynü'l-aḫbâr (nşr. Abdülhay Habîbî), Tahran 1347 hş., s. 73, 279; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, II, 23-26; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, bk. İndeks; Zekeriyyâ b. Muhammed el-Kazvînî, Âs̱ârü'l-bilâd, Beyrut 1960, s. 514; Reşîdüddin Fazlullāh-ı Hemedânî, Câmiʿu't-tevârîḫ (nşr. Ahmed Ateş), Ankara 1957, II, 5, 6, 8, 46; Mirza Haydar Duglat, Târîḫ-i Reşîdî (trc. D. Ross, nşr. N. Elias), London 1895; Á. Vámbéry, Travels in Central Asia, London 1864; E. Schuyler, Turkestan, London 1878, I-II; Mehmed Emin Buğra, Şarki Türkistan Tarihi, Kabil 1940; a.mlf., Doğu Türkistan: Tarihî, Coğrafî ve Şimdiki Durumu, İstanbul 1952; T. T. Rice, Ancient Arts of Central Asia, London 1965; İstoriya Turkmenistana, Aşkabad 1966; A. M. Belenitsky, Central Asia (trc. J. Hogarth), London 1969; Baymirza Hayit, Türkistan: Rusya ile Çin Arasında, Ankara 1975; a.mlf., Islam and Turkestan under Russian Rule, İstanbul 1987; Baykan Sezer, Asya Tarihinde Su Boyu Ovaları ve Bozkır Uygarlıkları, İstanbul 1979, s. 103-105, 156, 160; A. Zeki Velidi Togan, Bugünkü Türkili Türkistan ve Yakın Tarihi, İstanbul 1981; V. V. Barthold, Moğol İstilâsına Kadar Türkistan (trc. Hakkı Dursun Yıldız), İstanbul 1981; a.mlf., "Türkistan", İA, XII/2, s. 140-142; a.mlf.-[C. E. Bosworth], "Turkistān", EI² (Fr.), X, 786-787; C. E. Bosworth, "Turkistān", a.e., X, 787; İbrahim Kafesoğlu, Harezmşahlar Devleti Tarihi, Ankara 1984, tür.yer.; Esir Doğu Türkistan İçin: İsa Yusuf Alptekin'in Mücadele Hatıraları (der. M. Ali Taşçı), İstanbul 1985; A. Bennigsen-S. E. Wimbush, Soviet Muslims, London 1985; Emel Esin, "Türkistan Türk Devlet ve Beylikleri", Tarihte Türk Devletleri, Ankara 1987, I, 79-111; O. Lattimore, Inner Asian Frontiers of China, Oxford 1988; Thomas J. Barfield, The Perilous Frontier: Nomadic Empires and Chine, Cambridge 1989, tür.yer.; Mehmet Saray, Rus İşgali Devrinde Osmanlı Devleti ile Türkistan Hanlıkları Arasındaki Siyasi Münasebetler(1775-1875), İstanbul 1990; E. Allworth, The Modern Uzbeks, from the Fourteenth Century to the Present: A Cultural History, Stanford 1990, tür.yer.; a.mlf., "Turkestan", Encyclopedia of Asian History, New York 1988, IV, 149-152; Andrew D. W. Forbes, Doğu Türkistandaki Harp Beyleri (trc. Enver Can), İstanbul 1991; İklil Kurban, Şarki Türkistan Cumhuriyeti (1944-1949), Ankara 1992; Central Asia: Its Strategic Importance and Future Prospects (ed.

Hafeez Malik), New York 1994, s. 120, 243; Central Asia and Transcaucasia: Etnicity and Conflict (ed. V. V. Naumkin), Westport 1994, s. 2, 4, 97; Reşat Genç, Kaşgarlı Mahmud'a Göre XI. Yüzyılda Türk Dünyası, Ankara 1997; D. Christian, A History of Russia, Central Asia and Mongolia, Oxford 1998; Kazakstan Tarihi, Almatı 1998, I-V; S. Madvanov-M. Şalekonov, İstoriya Vzaimootnoşeniy Narodov Turkestana v XVIII-Naçale XX vv., Turkestan 2000; Erken İç Asya (der. Denis Sinor), İstanbul 2000; J. P. Roux, Orta Asya: Tarih ve Uygarlık (trc. Lale Arslan), İstanbul 2001; Abdulvahap Kara, Türkistan Ateşi: Mustafa Çokay'ın Hayatı ve Mücadelesi, İstanbul 2002, s. 118-124; Belgelerle Osmanlı-Türkistan İlişkileri: XVI-XX. Yüzyıllar (haz. Ayhan Özyurt v.dğr.), Ankara 2004; L. Cahun, Asya Tarihine Giriş: Kökenlerden 1405'e Türkler ve Moğollar (trc. Sabit İnan Kaya), İstanbul 2006, s. 80-128; W. Malleson, "The British Military Mission to Turkistan, 1918-20", As. Af., IX/2 (1922), s. 96-110; E. Teichman, "Chinese Turkestan", a.e., XXIII/4 (1936), s. 561-573; Catherine Poujol, "Turkistān", EI² (Fr.), X, 787-789; "Türkistan", Kazak Sovyet Ansiklopedisi, Almaata 1977, XI, 217-228; "Turkiston", Özbek Sovet Ensiklopediyası, Taşkent 1978, XI, 365-385; "Turkistan", Kırgız Sovet Ensiklopediyası, Frunze 1980, VI, 101-107.

Ahmet Taşağıl

TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARI ENSTİTÜSÜ

Türk kültür ve medeniyetini incelemek amacıyla 1924 yılında kurulan akademik bir merkez.

Türkiye'de teşkil edilen ilk ilmî araştırma enstitülerinden biridir. Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşunun hemen ardından Türk kültür ve medeniyetinin bütün kollarında araştırma ve incelemeler yapacak akademik bir müessesenin eksikliği hissedilerek Mustafa Kemal'in direktifleriyle oluşturulmuştur. Mustafa Kemal Türk dili, Türk edebiyatı, Türk tarihi, Türk sanatı, Türk etnografyası, Türk coğrafyası alanlarında araştırmalar yaparak bunların sonuçlarını ilim âlemine duyurmak üzere bir enstitü teşkil edilmesini istemekteydi. Bunun için Mehmed Fuad Köprülü görevlendirildi. Köprülü'nün çalışmaları sonucu hazırlanan kararnâmeyle İstanbul Dârülfünunu Edebiyat Fakültesi'ne bağlı, Türkiyat Enstitüsü adıyla ilmî bir müessese kuruldu ve tâlimatnâmesi Atatürk'ün imzasına sunuldu. Tâlimatnâmede, "Türklüğe ait bütün mârifet şubelerinde araştırma ve neşriyatta bulunmak, Türkiye haricindeki diğer kuruluşlarla irtibata geçilerek beynelmilel bir ilim merkezi haline gelmek için İstanbul Dârülfünunu Edebiyat Fakültesi'ne bağlı Türkiyat Enstitüsü teşkil edilecek, enstitünün bir müdürü, bir kâtibi ve ihtiyaca göre asistan, muhafız ve hademesi bulunacak, enstitünün idaresi tam salâhiyete sahip bir müdüre ait olacak, enstitü müdürü Türkiye'ye ait araştırma ve neşriyat ile tanınmış âlimler arasından Maarif vekili tarafından seçilip tasdike arzolunacak, enstitü tarafından neşredilecek mecmuanın hakk-ı tahrîri tamamıyla Edebiyat Fakültesi Tâlimatnâmesi'ne ait olacak, enstitü tarafından neşredilecek diğer eserlerin basımı ve tahrir ücretleri vekâlet bütçesinden temin edilecek, bu tâlimatnâmenin yürütülmesinde Maarif vekili vazifeli olacaktır" deniyordu.

12 Teşrînisâni 1340 (12 Kasım 1924) tarih ve 1111 sayılı kararnâme ile enstitünün kuruluşu tamamlandı. Başta Mustafa Kemal olmak üzere İsmet (İnönü)

başkanlığındaki hükümet üyelerinin imzalarının bulunduğu kararnâme ve tâlimatnâmeye göre enstitünün kuruluş amaçları Türk dili ve edebiyatının ana kaynaklarını filolojik usullere göre yayımlamak, Türk dilinin metinlere dayalı gramer ve sözlüğünü yapmak, Türk halk edebiyatı mahsullerini derlemek, başta dil, edebiyat ve tarih olmak üzere Türk kültürünün bütün kollarında araştırmalar yapmak, yurt dışında Türk kültürüyle ilgili yayınların bibliyografyasını hazırlamak, özel bir Türkoloji kütüphanesi kurarak burada Türk kültürünü ilgilendiren yayınları toplamak, ayrıca değerli yazmaların mikrofilm ve fotokopilerinden meydana gelen bir arşiv oluşturmak, enstitüde yapılan araştırmaların sonuçlarını düzenli biçimde yayımlamak, yurt içinde ve yurt dışında Türk kültürü çalışmalarını tanıtmak üzere Türkiyat Mecmuası adıyla bir dergi çıkarmaktı.

Enstitünün müdürlüğüne Türkiye Türkolojisi'nin kurucusu Mehmed Fuad Köprülü getirildi. Türkiyat Enstitüsü ilk çalışmalarına İstanbul Üniversitesi merkez binasının girişinde bugün Profesörler Evi diye adlandırılan binada başladı ve 1948 yılına kadar çalışmalarına burada devam etti. 1948'de I. Mahmud devri sadrazamlarından Hasan Paşa tarafından yaptırılan Edebiyat Fakültesi'nin yanındaki Hasan Paşa Medresesi'ne taşındı. Millî Eğitim Bakanlığı'nın yayımladığı İslâm Ansiklopedisi ile aynı binayı paylaşan enstitünün kadrosu bir okutman, bir idare âmiri ve bir kütüphane memurundan ibaretti. Hasan Paşa Medresesi'nde kırk yılı aşkın bir süre faaliyet gösteren enstitü 1989'da İstanbul Üniversitesi Rektörlüğü'nün kendisine tahsis ettiği Suphi Paşa Konağı civarındaki yeni binasına taşındı. Edebiyat Fakültesi'ne bağlı olarak elli yedi yıl faaliyet gösteren Türkiyat Enstitüsü, 6 Kasım 1981'de yayımlanan 2547 sayılı Yüksek Öğretim Kanunu ile Türkiyat Araştırma Merkezi adını aldı. 16 Ocak 1991'de kabul edilen 3699 sayılı kanunla İstanbul Üniversitesi Rektörlüğü'ne bağlanıp Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü adıyla yeniden yapılandırıldı.

Kurucu müdür M. Fuad Köprülü'den sonra enstitüde müdürlük yapanlar arasında Reşit Rahmeti Arat, İsmail Hikmet Ertaylan, Mehmet Cavit Baysun, Fahir İz, Ahmet Caferoğlu, Mehmet Kaplan, Sadettin Buluç'un adları sayılabilir. Enstitüde Türk edebiyatı, Türk tarihi, Türk dili ve Türk sanatı konularında dermeden oluşturulmuş bir kütüphane bulunmaktadır. Derme Katanov, tezler, bağış kitaplar ve yazmalar, mikrofilmler olmak üzere dört bölümden oluşmaktadır. Bağışlarıyla kütüphaneyi

zenginleştirenler arasında Hüseyin Sadettin Arel, Hamit Ongunsu, Halit Ziya Uşaklıgil, Azerbaycanlı Sultan Beg, Ahmet Hamdi Tanpınar, Mehmet Behçet Yazar, Aslan Kaynardağ, Vecihe Gök, A. Adnan Adıvar, Nişanyan ve Kohen ilk sıralarda yer alır. Osman Nedim Tuna ve Muharrem Ergin'in kitap bağışları ayrıca lisans, yüksek lisans, doktora ve doçentlik tezleriyle kütüphane zenginleşmiştir. Türkiyat Enstitüsü kuruluşunun ardından yoğun bir ilmî faaliyete girişmiş, alanında en önemli dergilerden biri olan Türkiyat Mecmuası'nı yayımlamıştır. Ayrıca müstakil olarak yirmi yedi kitap neşredilmiştir. Fakat zamanla bu faaliyetler aksamaya başlamış, yayım alanı yerini kongrelere bırakmıştır. Enstitü on millî ve yedi milletlerarası toplantı düzenlemiş, bunların tebliğlerinin bazıları basılmıştır. Bu faaliyet enstitünün yeniden yapılandırılma çalışmalarıyla daha sonra yavaşlamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Sevim İlgürel, "Türkiyat Mecmuası Bibliyografyası", TED, sy. 7-8 (1977), s. 233-262; Nejat Birinci, "Atatürk'ün Emri ile Kurulmuş Bir İlim Yuvası: Türkiyat Enstitüsü", TDl., XLIX/403 (1995), s. 55-79; Mustafa Özkan, "Kuruluşunun 70. Yılında Türkiyat Enstitüsü", TM, XX (1997), s. 1-11; Osman Fikri Sertkaya, "İstanbul Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü", İstanbuler Almanach, II, İstanbul 1998, s. 38-39.

İsmail Güleç

TÜRKİYAT MECMUASI

İstanbul Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü tarafından 1925 yılından beri çıkarılmakta olan bilimsel dergi.

Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşunu takip eden günlerde Mustafa Kemal'in Türk dili, Türk edebiyatı, Türk tarihi, Türk sanatı, Türk etnografyası ve Türk coğrafyası alanlarında araştırmalar yapılarak bunların sonuçlarının ilim âlemine duyurulmasını istemesi üzerine İstanbul Dârülfünunu Edebiyat Fakültesi'ne bağlı olarak Türkiyat Enstitüsü kurulmuş, başına da Mehmed Fuad Köprülü getirilmiştir. Enstitünün 12 Kasım 1924 tarih ve 1111 sayılı kararnâme ile belirlenen amaçları doğrultusunda gerçekleştireceği faaliyetlerden biri de Türk kültürü çalışmalarını tanıtmak üzere Türkiyat Mecmuası adıyla ilmî bir dergi yayımlamaktı. Mecmuanın Ağustos 1925'te neşredilen birinci cildinin başında yer alan bilgilere göre Türkiyat Mecmuası Türkler'in lisan ve edebiyat, tarih, coğrafya ve etnografyasına ait tetkikler ve vesikalar mecmuası şeklinde çıkacaktır. Başlangıçta yılda ikiden az ve dörtten fazla olmamak üzere yayımlanacak ve her cilt en az yirmi formadan meydana gelecektir. Mecmua, Türkiyat sahasında yeni araştırmalarda bulunmakla beraber ülkeyi Batı dünyasındaki bu tür araştırmalardan haberdar etme amacı da güttüğünden çeşitli dillerden yapılan tercümelere geniş bir bölüm ayrılmıştır.

Türkiyat Mecmuası'nda başta M. Fuad Köprülü olmak üzere M. Münir Aktepe, Ahmed Refik Altınay, Reşit Rahmeti Arat, Necip Âsım, Ahmet Ateş, Nihad Sâmi Banarlı, Ömer Lütfi Barkan, Cavit Baysun, Kilisli Rifat, M. Kaya Bilgegil, Pertev Naili Boratav, Sadettin Buluç, Ahmet Caferoğlu, Nihad M. Çetin, Güzin Dino, Hasan Eren, Semavi Eyice, M. Tayyip Gökbilgin, Abdülbaki Gölpınarlı, Hikmet T. İlaydın, Abdülkadir İnan, Halûk İpekten, Fahir İz, İbrahim Kafesoğlu, Mehmet Kaplan, Abdülkadir Karahan, Ercüment Kuran, Akdes Nimet Kurat, Mecdut Mansuroğlu, Rıfkı Melûl Meriç, Necla Pekolcay, Midhat Sertoğlu, Faruk Sümer, Ali Tanoğlu, Fevziye Abdullah Tansel, Ali Nihad Tarlan, A. Battal Taymas, Zeki Velidi Togan, Osman Turan, Cavit Orhan Tütengil, M. Çağatay Uluçay, İsmail Hakkı Uzunçarşılı, Hilmi Ziya Ülken, M. Şerefettin Yaltkaya, Ömer Faruk

Akün, Ali Alparslan, İnci Enginün, Kemal Eraslan, İsmail Erünsal, Ramazan Şeşen, Osman F. Sertkaya, Faruk K. Timurtaş, Osman Nedim Tuna gibi yerli; R. Anhegger, Wilhelm Bang, Vasilij Vladimiroviç Barthold, Sir G. Clauson, Eberhard, J. Eckmann, L. Fekete, H. A. Gibbons, Wilhelm F. Carl Giese, Muhammed Hamîdullah, F. W. Hasluck, B. Lewis, H. Ritter, Franz Taeschner, Wilhelm Thomsen, A. Tietze, P. Wittek ve John R. Walsh gibi yabancı bilim adamlarının araştırma, inceleme ve tanıtma yazıları çıkmıştır.

Mecmuanın 1925 ve 1928 yıllarında çıkan ilk iki sayısı (cilt) Arap harfleriyle basılmıştır. Mecmuada yer alan yazılar altı ana başlık altında toplanmaktadır: Tetkikler, notlar ve vesikalar, kitâbiyat tenkitleri, Türkiyat haberleri ve müteferrik-i hâriç. Bu sınıflandırma sonraki sayılarda değiştirilmiş, son cilt "Makaleler" ve "Kitâbiyat" olarak iki bölüm halinde düzenlenmiştir. Mecmua başlangıcından XX. cildin çıktığı 1997 yılına kadar gerek muhteva gerekse şekil bakımından pek fazla bir değişikliğe

uğramamıştır. Kapak şekli bazı küçük farklılıklarla son sayıya kadar devam etmiştir. Türkiyat Mecmuası'nın 1950'lere kadar neşredilen ciltlerinde daha çok tarih, sanat tarihi, coğrafya, dil ve eski Türk edebiyatıyla ilgili konularda araştırma ve incelemelerin yayımlandığı, özellikle yeni Türk edebiyatı alanındaki makalelerin IX. ciltten sonra yer aldığı dikkati çekmektedir. 1997'de çıkan son sayı kitâbiyat bölümündeki birkaç yazı dışında tamamen edebiyat ve dil ağırlıklıdır.

Türkiyat Mecmuası yılda en az iki defa çıkacağı belirtilmiş olmasına rağmen bu karar gerçekleştirilememiştir. M. Fuad Köprülü (altı cilt, 1925-1939), M. Cavit Baysun (beş cilt, 1951-1958) ve Ahmet Caferoğlu'nun (üç cilt, 1969-1972) müdürlükleri döneminde nisbeten düzenli çıkmış, bugüne kadar ancak yirmi cilt yayımlanabilmiştir: I. cilt 1925, II. cilt 1928, III. cilt 1935, IV. cilt 1934, V. cilt 1936, VI. cilt 1939, VII. ve VIII. ciltler birlikte 1942, IX. cilt 1951, X. cilt 1953, XI. cilt 1954, XII. cilt 1955, XIII. cilt 1958, XIV. cilt 1965, XV. cilt 1969, XVI. cilt 1971, XVII. cilt 1972, XVIII. cilt 1976, XIX. cilt 1980, XX. cilt 1997. Mecmuanın bazı ciltleri özel sayı niteliğinde hazırlanmıştır. IV. cilt 18 Ağustos 1934'te Dolmabahçe Sarayı'nda toplanan II. Dil Kurultayı'na, X. cilt M. Fuad Köprülü'nün 60. doğum yıl dönümünün kutlanmasına, XV. cilt Haziran 1968'de vefat eden

M. Fuad Köprülü'nün hâtırasına, XVII. cilt Malazgirt Meydan Savaşı'nın 900. yıl dönümüne, XVIII. cilt Türkiyat Mecmuası'nın kuruluşunun 50. yıl dönümüne ithaf edilmiş, XX. cilt, Türkiyat Enstitüsü'nün kuruluşunun 70. yılı münasebetiyle başta M. Fuad Köprülü olmak üzere vefat eden Türkiyat mensuplarının hâtırasına sunulmuştur. Türkiyat Mecmuası, Türkiye'de ve dünyada Türkoloji alanındaki önemli faaliyetleri duyuran ve bu alanda araştırma yapanlar için başta gelen bir kaynak olma özelliğini uzun süre korumuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Sevim İlgürel, "Türkiyat Enstitüsü", TK, sy. 158 (1975), s. 103-105; a.mlf., "Türkiyat Mecmuası Bibliyografyası", TED, sy. 7-8 (1977), s. 233-262; Mustafa Özkan, "Kuruluşunun 70. Yılında Türkiyat Enstitüsü", TM, XX (1997), s. 1-11; Osman Fikri Sertkaya, "İstanbul Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü", Istanbuler Almanach, sy. 2, İstanbul 1998, s. 38-39; Fatih Tığlı, "İstanbul Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Türkiyat Mecmuası", Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi, IV/8, İstanbul 2006, s. 593-606; Sadettin Buluç, "Türkiyat Enstitüsü", TA, XXXII, 312.

İsmail Güleç

TÜRKİYE

Topraklarının bir kesimi Avrupa'da, bir kesimi Asya'da bulunan Ortadoğu ve Akdeniz ülkesi.

I. FİZİKÎ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

II. TARİH

III. KÜLTÜR ve MEDENİYET

1. Dil ve Edebiyat

2. Sanat

3. Eğitim ve Öğretim

Üç taraftan denizlerle çevrili olan (Karadeniz, Ege denizi ve Akdeniz), kuzeybatıda Bulgaristan ve Yunanistan; doğuda Gürcistan, Ermenistan, Nahcıvan Özerk Bölgesi (Azerbaycan), İran; güneydoğuda Irak ve Suriye ile komşu olan ülkenin resmî adı Türkiye Cumhuriyeti, yüzölçümü 769.604, göller ve barajlar dahil 780.576 km², nüfusu 73.722.988 (31 Aralık 2010), başşehri Ankara (4.115.187), nüfusu 500.000'i aşan diğer şehirleri İstanbul (12.473.650), İzmir (2.774.103), Bursa (1.667.311), Adana (1.484.740), Gaziantep (1.324.520), Konya (1.036.027), Antalya (928.229), Diyarbakır (843.460), Mersin (843.429), Kayseri (826.523) ve Eskişehir'dir (629.609).

I. FİZİKÎ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

Hem Asyalı hem Avrupalı hem Ortadoğulu hem Akdenizli olan yegâne ülkedir. Türkiye'ye coğrafî, tarihî ve kültürel özelliklerini kazandıran da bu konumundan kaynaklanan ve başka hiçbir ülkeye benzemeyen ayrıcalıklı durumudur. Türkiye'nin bir başka özelliği, ülkenin kara kütleleri ortasında yer almasına rağmen aynı zamanda denizlerle çevrilmiş olmasıdır. Akdeniz, Eski Dünya karaları içine derin biçimde sokulmakta ve kolları ile

(Karadeniz, Marmara, Ege ve Boğazlar) Türkiye'yi üç taraftan kuşatmaktadır. Bu durum Türkiye'nin dış dünya ile kolayca ilişki kurmasını sağlar. Coğrafî mevkiinden kaynaklanan diğer bir özellik de ülkenin bazı önemli yollar üzerinde bulunmasıdır. Avrupa ve Akdeniz dünyası ile Hint ve Çin gibi Uzakdoğu ülkelerini birbirine bağlayan yolların tarih boyunca Türkiye'den geçmesi, Akdeniz dünyasını Karadeniz kıyılarına bağlayan Boğazlar'ın varlığıyla ilgili deniz yolunun birinci yolla burada kesişmesi de başka ülkelerde rastlanmayan bir durumdur. Kara sınırlarının uzunluğu 2875 km. olan Türkiye'nin doğu-batı doğrultusundaki uzunluğu 1600 km., kuzey-güney doğrultusundaki genişliği 650 km. kadardır. Ülkenin en doğu ucu, Küçük Ağrı dağının 34 km. doğusunda yer alan Türkiye-İran-Azerbaycan (Nahcıvan) sınırlarının kavşak noktası, en batı ucu Gökçeada'nın (İmroz adası) batısındaki Avlaka Burnu, en kuzey noktası Sinop ilindeki İnceburun, en güney noktası Hatay ili Yayladağı ilçesinin Topraktutan köyünün güneyidir.

Türkiye yüzey şekilleri bakımından yüksek bir ülke, ayrıca yüzey şekilleri çeşitli bir memlekettir. Türkiye'nin ortalama yükseltisi 1131 metredir. Bu rakam Avrupa kıtasının ortalama yükseltisinin (330 m.) yaklaşık 3,5 katı, Asya kıtasının ortalama yükseltisinden (1050 m.) çoktur. Türkiye'de deniz seviyesiyle 250 m. yükseklikler arasındaki alanlar ülkenin ancak %10'u kadar bir yer kaplamakta, buna karşılık 1000 metreden daha yüksek alanlar ülke topraklarının yarısından fazlasını (%55,5) meydana getirmektedir. Türkiye topraklarının %3'ü Trakya'da, %97'si Asya'da bulunmaktadır. 23.721 km² genişliğindeki Trakya günümüzde Tekirdağ, Kırklareli ve Edirne illeriyle İstanbul ilinin yirmi dört (Bağcılar, Bakırköy, Bahçelievler, Bayrampaşa, Avcılar, Arnavutköy, Başakşehir, Beşiktaş, Beylikdüzü, Beyoğlu, Büyükçükmece, Çatalca, Eyüp, Esenler, Esenyurt, Fatih, Gaziosmanpaşa, Güngören, Kâğıthane, Küçükçekmece, Sarıyer, Silivri, Şişli ve Zeytinburnu), Çanakkale ilinin iki (Eceabat ve Gelibolu) ilçesini sınırları içine alır. Trakya'nın adı eski dönemlerde burada yaşayan Traklar'dan gelir. Milâttan önce ikinci binyılda yöreye hâkim olan bu kavim bağımsızlığını yitirdikten sonra da yerleştikleri alan onların adıyla anılmıştır. Millî sınırlar dışında kalan ve Türkiye Trakyası'nın batıya doğru devamı olan kesime Batı Trakya denir. Lozan Antlaşması'na göre çizilen ve Meriç ırmağının talveg hattını izleyen Türkiye-Yunanistan sınırının

batısında kalan Batı Trakya'ya karşılık Türkiye sınırları içinde kalan bölüm için Doğu

HARİTA : Türkiye yüzey şekillerinin ana çizgileri.

HARİTA : Türkiye'nin idarî haritası.

HARİTA : Türkiye'de nüfusu 50.000'in üstünde olan yerleşim yerlerinin dağılımı (31.12.2010).

Trakya ismi kullanılabilirse de günümüzde yalnız Trakya denilmektedir. Trakya için bazı yayınlarda Paşaeli adı kullanılmışsa da tutulmamıştır. Çevresinin uzunluğu 1258 kilometreyi bulan Trakya'nın büyük kesimi denizlerle kuşatılmıştır (Karadeniz kıyısı 177 km., İstanbul Boğazı kıyısı 55 km., Marmara denizi kıyısı 264 km., Çanakkale Boğazı kıyısı 78 km., Ege denizi kıyısı 212 km.) ve deniz kıyıları bütün çevrenin %63'ünü oluşturur. Kara sınırları (472 km.) aynı zamanda Türkiye'nin Yunanistan (203 km.) ve Bulgaristan'la (269 km.) olan sınırlarıdır.

Trakya'nın ortalama yükseltisi (180 m.) Türkiye'nin ortalama yükseltisinin (1131 m.) çok altındadır. Yükseltisi 250 metrenin altında bulunan yerler Trakya yüzölçümünün %83'ünü oluşturur. Bu oran Trakya'da ova ve platoların çok yer tuttuğunu, dağlık alanların ise az yer kapladığını gösterir. Bununla birlikte dağ görünümünde alanlar da vardır. Bunlardan biri, Trakya'nın Karadeniz kıyısına paralel olarak kuzeybatı-güneydoğu doğrultusunda uzanan Istıranca dağlık kütlesidir. Yeni haritalarda Yıldız dağları diye kaydedilen bu dağların en yüksek noktası Mahya doruğudur (1031 m.). Trakya'nın güneyinde dağ adı verilebilecek iki engebe daha dikkati çeker. Bunlar Marmara kıyılarını izleyen Ganos dağı (Uçakbaşı zirvesi: 924 m.) ve Ege kıyıları (Saros körfezi) yakınında Korudağı'dır (Kuştüneyi zirvesi: 676 m.). Bu dağlar arasına büyük bir çanak biçiminde Ergene havzası girmiştir. Bir geçiş kuşağında yer alan Trakya'nın ikliminde Akdeniz iklimiyle Balkan yarımadasında görülen iklimin (Edirne'de 25 Ocak 1942'de kaydedilen -22°, 2'lik ölçüm, aynı tarihte Lüleburgaz'da -24°, 2'lik ölçüm) ortak etkisi hissedilir. İç kesimlerdeki bu iklim tipine karşılık Karadeniz kıyılarında yağışları bol, kışları epeyce sert, yazları serin bir iklim hâkimdir.

Trakya’da Anadolu’da olduğu gibi kıyı kesimleri ormanların başlıca toplanma alanıdır. Istırancalar’ın kuzey yamaçlarında (Karadeniz’e bakan yamacı) kayın (doğu kayını), Ergene havzasına bakan güney yamaçlarında meşe hâkimdir. Bu yamaçta meşelerin arasına “doğu gürgeni” adı verilen gürgen tipi de karışmıştır. Ganos ve Koru dağlarının Ergene havzasına bakan yamaçlarında da meşe türleri egemendir. Trakya’da az bulunan iğne yapraklı ağaçların en fazla yer aldığı alan güneydeki Korudağı’nın üzeridir. Burada daha çok kızılçam görülür; aralarına seyrek olarak karaçam da karışır. Trakya’nın ortasındaki Ergene havzasının doğal bitki örtüsü step (bozkır) görünüşlüdür. Fakat bu step doğal olmayıp yüzyıllardan beri ormanların tahribi sonucunda oluşan “antropojen step”tir. Trakya’da iyi korunmuş bir orman olarak İstanbul’un kuzeyindeki Belgrad ormanından söz edilebilir. Adını XVI. yüzyılda Belgrad’dan gelen bir grup insan tarafından kurulan Belgrad köyünden alan bu ormanda başlıca elemanlar meşe ve kestanelerdir. Küçük dereler vasıtasıyla sularını Karadeniz’e, İstanbul Boğazı’na ve Marmara denizine ulaştıran alanlar Trakya’da çok sınırlıdır. Buna karşılık Trakya sularının büyük kısmı Ergene ırmağı vasıtasıyla toplanarak Meriç’e ve bu yolla Ege denizine ulaşır. Önemli sayılabilecek göller İstanbul yakınındaki lagünlerdir (deniz kulağı gölleri). Bunlar Marmara kıyısında Küçükçekmece ve Büyükçekmece gölleriyle Karadeniz kıyısına yakın olan Terkos gölüdür (yeni adıyla Durusu gölü). Bu sonuncusu 1885 yılından beri İstanbul’un Avrupa yakasının büyük kısmının suyunu temin eder. Bunların dışında bir göl grubu da Meriç deltasında bulunan küçük delta gölleridir.

2010 yılı nüfus sayımının sonuçlarına göre Türkiye nüfusunun %87’si Anadolu (64.064.709), %13’ü Trakya (9.658.279) toprakları üzerinde yaşar. Buna göre Türkiye’de kilometrekareye düşen nüfus yoğunluğu doksan dört, Anadolu’da 84,5, Trakya’da 407’dir. Trakya’da nüfus yoğunluğunun bu derece yüksek olmasında İstanbul gibi 12 milyon nüfusluk bir şehrin nüfusunun büyük bir kısmının Trakya kesiminde yaşaması, ayrıca Trakya’da beş şehrin daha nüfusunun 100.000’i aşması (Çorlu 215.293, Tekirdağ 141.439, Edirne 138.793, Silivri 126.218, Lüleburgaz 100.412) etken olmaktadır. Trakya’da nüfusun en kalabalık olduğu kesim İstanbul Boğazı ile Marmara denizi kıyıları, orta derecede nüfus yoğunluğuna sahip yerler Ergene havzası, tenha yerler ise Istıranca dağlarının Karadeniz’e bakan yamaçlarıdır. Bu sonuncu alan aynı zamanda Türkiye kıyılarının en

az nüfuslu kesimidir. Trakya’nın ekonomik coğrafyasında tarımın ağırlıklı payı vardır. Tarım türleri arasında buğday öncelikli sırayı alır. Buğdayla nöbetleşe ekilen şeker pancarı, ay çiçeği, sulak alanlarda (Meriç kıyılarında) pirinç, elverişli bazı alanlarda pamuk ekimi çeşitlilik kazandırır. Trakya’da Cumhuriyet dönemindeki sanayi faaliyetlerinin öncülüğünü Alpullu’da şeker fabrikası ile Tekirdağ’daki içki fabrikaları yapmış, bunu bitkisel yağ fabrikaları izlemiş, yakın yıllara gelindiğinde Çerkezköy ve Çorlu çevresindeki çok çeşitli sanayi kuruluşları Trakya’nın sanayileşmesinde büyük rol oynamıştır. İstanbul şehri ve çevresiyle Haliç kıyıları Cumhuriyet’ten önceki dönemde de ülkenin en önemli sanayi alanı olarak dikkati çekmiştir. Trakya’nın Türkiye ulaşım coğrafyasındaki rolü Türkiye’yi Avrupa’ya bağlayan yolların başlangıç ve geçiş yeri olması sebebiyle daima önemini korumakta ve bu önem gitgide artmaktadır (Türkiye topraklarının büyük kesimini oluşturan Anadolu’nun fizikî ve beşerî coğrafyası için bk. ANADOLU [Coğrafya]).

BİBLİYOGRAFYA

Arif Müfit Mansel, Trakya’nın Kültür ve Tarihi, İstanbul 1938, s. 19, 22; Mehmet Oluç, Trakya Ziraat Ekonomisi, İstanbul 1946, s. 65-143; Gökbilgin, Edirne ve Paşa Livâsı, s. 10; Hamit İnandık, Türkiye Bitki Coğrafyasına Giriş, İstanbul 1965, s. 28-32; Yusuf Dönmez, Trakya’nın Bitki Coğrafyası, İstanbul 1968, s. 11, 12; Besim Darkot, Türkiye İktisadî Coğrafyası, İstanbul 1972, s. 4, 5, 6, 7, 14, 22, 28, 49, 53-54, 130, 212; a.mlf.-Metin Tuncel, Marmara Bölgesi Coğrafyası, İstanbul 1981, s. 12, 52, 96, 97, 105; Metin Tuncel, Göllerimiz, İstanbul 1975, s. 3, 21; a.mlf., “Türkiye’nin Farklılığı ve Çeşitliliği”, Globe, sy. 1, İstanbul 1993, s. 162; a.mlf., “Türkiye”, Gelişim: Büyük Coğrafya Ansiklopedisi, İstanbul, ts. (Gelişim Yayınları), III, 721-726; Türkiye İstatistik Yıllığı 2002, Ankara 2003, s. 4, 5, 7; Ali Tanoğlu, “Türkiye’nin İrtifa Kuşakları”, Türk Coğrafya Dergisi, sy. 9-10, İstanbul 1947, s. 43-44; a.mlf., “Türkiye’nin Coğrafî Mevkii ve Bu Mevki ile İlgili Bazı Meseleler”, İÜ Coğrafya Enstitüsü Dergisi, VII/13, İstanbul 1963, s. 50-63; Ahmet Ardel, “Trakya’nın Jeomorfolojisi”, Türk Coğrafya Dergisi, sy. 17 (1957), s. 152-158; Sırrı

Erinç, “Türkiye: İnsan ve Ortam”, İÜ Coğrafya Enstitüsü Dergisi, sy. X/18-19 (1973), s. 1-33; Ajun Kurter, “Istranca (Yıldız) Dağlarının Temel Yapısal ve Jeomorfolojik Özellikleri”, GDAAD, VI-VII (1978), s. 2.

Metin Tuncel

II. TARİH

XI. yüzyılda Anadolu’yu yurt edinen Türkler burada kurdukları devletleri daha çok kurucularının veya bölgenin adıyla anmışlardır. Türkiye adı Batı kaynaklarında II. Haçlı Seferi’nden sonra görülmeye başlanmıştır. Arapça “berrü’t-Türkiyye” ifadesi de XIV. yüzyıl başlarında kullanılmıştır. XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Osmanlı Devleti’nde milliyetçiliğin ve ayırımcılığın ortaya çıkması Türk aydınlarını da etkiledi, Türk milliyetçiliği imparatorluğun dağılma sürecinin hızlandığı II. Meşrutiyet döneminde ortaya çıktı. I. Dünya Savaşı’nın ardından ülkenin parçalanması Türk milliyetçiliğini yeniden canlandırdı ve “Türkler için Türkiye” sonucuna gelindi. Savunulması gereken vatan toprakları

Erzurum ve Sivas kongrelerinde belirlenirken Anadolu’da yeni bir devletin temelleri atıldı. Ankara’da çalışmalarına başlayan meclise Türkiye Büyük Millet Meclisi adı verildi. Türkiye Büyük Millet Meclisi hükümetinin Ermenistan’la imzaladığı Gümrü Antlaşması’yla Türkiye adı ilk defa uluslar arası belgelere girdi. Afganistan’la imzalanan antlaşmada Osmanlı’nın Devleti Aliyyesi’ne benzetilerek Devleti Aliyye-i Türkiyye ifadesi yer aldı. Rusya ile imzalanan antlaşmada ise Türkiye tabiriyle Mîsâk-ı Millî’nin sınırlarını çizdiği toprakların kastedildiği kaydedildi. Kendini olağan üstü yetkilerle donatan Türkiye Büyük Millet Meclisi fiilî şartların hemen hukukîlik kazandığı bir ortamda çalıştı. Bu durum 20 Ocak 1921 tarihli Teşkîlât-ı Esâsiyye Kanunu ile yasal hale getirildi. II. Meşrutiyet’le birlikte siyasî literatüre giren ve meclisin açılmasıyla doruk noktasına ulaşan millî hâkimiyet ilkesine, “Hâkimiyet kayıtsız şartsız milletindir” şeklinde ilk defa bu kanunda yer verildi. Millî Mücadele’nin kazanılmasından sonra saltanat kaldırılıp (1 Kasım 1922) Ankara ile İstanbul hükümeti arasındaki siyasî iktidar mücadelesine son verildi.

Türkiye Devleti’nin bağımsızlığının tanındığı Lozan Antlaşması’yla imparatorluk iddiasından vazgeçilerek Arap vilâyetlerinin ayrılmasına ve Anadolu ile küçük bir Avrupa toprağına razı olundu. İşgal kuvvetlerinin İstanbul’u terketmesinin ardından başşehri Ankara, yönetim şekli cumhuriyet olan yeni devlet ilân edildi (29 Ekim 1923).

Cumhuriyetin ilânı öncesinde saltanat kaldırılmakla birlikte Osmanlı hânedanına bırakılan hilâfet müessesesinin hukukî durumu ve devletin yönetim şekli belirlenmemişti. Cumhuriyet ilân edilirken halifenin durumunun açıklığa kavuşturulmamış olması bazı muhalefet akımlarının doğmasına yol açtı. Halifenin hukukî durumunun tesbiti için yoğun bir faaliyet başlatıldı. Rauf Bey cumhuriyetin ilânında acele edildiğini ve bir oldubittiye getirildiğini, en doğru devlet şeklinin halifenin başkanlığını yapacağı devlet olabileceğini söylüyordu. Ali Fuat Paşa, Rauf Bey’in fikirlerine katıldığını açıklarken Kâzım Karabekir Paşa, “Cumhuriyet taraftarıyım ama şahsî saltanatın aleyhtarıyım” diyordu. İstanbul aydınları ve özellikle üniversite çevreleri inkılâplara pek olumlu bakmıyordu. Muhafazakârlar kadar laikler de hem Mustafa Kemal’in otokrasisine karşı hem de milletlerarası itibar kaynağı olarak hilâfetin korunması gerektiğini savunuyor, asıl farkın monarşi ile cumhuriyet arasında değil demokrasi ile despotizm arasında olduğunu yazıyorlardı. Londra İslâm Cemiyeti Başkanı Seyyid Emîr Ali ile Hint müslümanları adına Ağa Han tarafından İsmet Paşa’ya gönderilen mektupta hilâfetin İslâm âlemi açısından önemi ve Türkiye’ye sağlayacağı faydalar anlatılarak korunması isteniyordu. Mektubun İsmet Paşa’nın eline geçmeden bazı İstanbul gazetelerinde yayımlanması, hükümetin muhalefete karşı harekete geçmesine ve hilâfetin kaldırılmasına sebep oldu. Hemen İstanbul’a bir İstiklâl mahkemesi gönderilip halife lehine yazı yazan gazeteci ve yazarlar tutuklandı. “Matbuat davası” diye anılan yargılamalarla basına ve muhalefete gözdağı verildikten sonra hilâfet kaldırıldı (3 Mart 1924). Halife ile birlikte bütün Osmanlı hânedanı sınır dışı edildi. Aynı gün kabul edilen yasalarla Erkân-ı Harbiyye-i Umûmiyye Vekâleti ile Şer‘iyye ve Evkaf Vekâleti kaldırılarak başvekâlete bağlı Genelkurmay Başkanlığı ve Diyanet İşleri Reisliği kuruldu. Tevhîd-i Tedrîsat Kanunu ile medreseler kapatıldı, din eğitimi Maarif Vekâleti’ne bağlandı. Şer‘iyye mahkemeleri lağvedildi. Osmanlı Kānûn-ı Esâsîsi’ni yürürlükten kaldıran 1924 anayasası mecliste kabul edilerek yürürlüğe girdi. Yeni anayasa uyarınca Mustafa Kemal Paşa ordu

mensubu milletvekillerinin aslî görevlerine dönmelerinde ısrar ediyordu. Kâzım Karabekir dahil bazı paşalar ordudan istifa edip milletvekilliğinde kaldılar. Bunlar Halk Fırkası'ndan ayrılarak Kâzım Karabekir'in başkanlığında Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası'nı kurdular. Halk Fırkası da adını Cumhuriyet Halk Fırkası şeklinde değiştirdi. Muhalefetin parti oluşturmasını destekleyen İstanbul basını Mustafa Kemal'in siyasî otoritesinin "tek adam"a dönüşmesinin ancak bu şekilde önlenilebileceğini yazıyordu. Muhalefet eleştirilerini Başvekil İsmet Paşa üzerinde yoğunlaştırdı. İsmet Paşa istifa edince Mustafa Kemal, Fethi Bey'i (Ali Fethi Okyar) başvekil tayin etti (22 Kasım 1924).

Lozan Antlaşması, Musul meselesinin çözümünü Türk-İngiliz görüşmelerine bırakmıştı. Antlaşmayı ancak halifeliğin kaldırılmasından sonra onaylayan İngiltere ile İstanbul'da yapılan görüşmelerden bir netice alınamadı. İngiltere'nin bir yandan konuyu Milletler Cemiyeti'ne taşırken bir yandan da bölge halkını Türkiye'ye karşı kışkırtıp karışıklıklara yol açması ilişkileri gerginleştirdi. Şeyh Said İsyanı iç politikada çok önemli sonuçlar doğurdu. İsmet Paşa tekrar başbakanlığa getirildi ve on dört ilde sıkıyönetim ilân edildi. Hıyânet-i Vataniyye Kanunu'na dini politikaya alet edenler için bir madde eklendi. Takrîr-i Sükûn Kanunu çıkarıldı (4 Mart 1925). Buna göre hükümet sosyal düzeni bozan bütün kuruluşları kapatabilecek ve yayınları yasaklayabilecek, fâillerini İstiklâl mahkemelerine sevkedebilecekti. Aynı gün biri isyan bölgesinde, diğeri Ankara'da iki İstiklâl mahkemesi kuruldu. Hükümet bazı gazeteleri kapatırken pek çok gazeteci ve yazarı tutuklayarak İstiklâl mahkemelerine sevketti. Programında dinî inanç ve düşünceye saygı gösterileceğini açıklayan Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası'nın isyanı körüklediği iddiasıyla merkez şubesi polis tarafından arandı. Şark İstiklâl Mahkemesi fırkanın bölgedeki şubelerinin kapatılmasını isteyince hükümet hiçbir gerekçe göstermeden partiyi kapattı (3 Haziran 1925). Bu sırada İngiltere'nin etkili olduğu Milletler Cemiyeti, Musul'u Irak'a veren kararını açıkladı. Bunu tepkiyle karşılayan Türk basını savaştan bahsediyordu. Türkiye, Millî Mücadele sırasında olduğu gibi tekrar Rusya'ya yaklaştı. Türk-Sovyet Dostluk ve Saldırmazlık Paktı imzalandı. Cumhuriyet Halk Fırkası yönetimi Takrîr-i Sükûn Kanunu'ndan yararlanıp köklü reformlara girişti. Şark İstiklâl Mahkemesi görev alanındaki tekke ve zâviyelerin kapatılmasını teklif etti, bunun üzerine ülkedeki bütün tekke ve zâviyeler

kapatıldı. Şapka kanunu çıkarıldı. İsviçre'den Medenî Kanun ile Borçlar Kanunu, İtalya'dan Ceza Kanunu ve Almanya-İtalya'dan Ticaret Kanunu alındı. Reformlar toplumda dine karşı uygulamalar şeklinde algılandı ve ülkenin çeşitli yerlerinde tepkilere yol açtı. Bilhassa şapka giyme zorunluluğuna karşı başlayan tepkilerin İstiklâl mahkemelerinin verdiği ağır cezalarla bastırılması toplumsal barışı bozdu. İç ve dış destekten mahrum kalan Türkiye, Musul meselesinde daha fazla direnemedi. Türk-İngiliz antlaşmasını imzalayıp Musul'un Türkiye'den ayrılmasını kabul etti (5 Haziran 1926).

Cumhuriyet Halk Fırkası yönetimi "takrîr-i sükûn" dönemini İzmir suikastı davası ile sürdürdü. İzmir'de cumhurbaşkanına suikast yapılacağı yönündeki ihbar yeni bir sertlik dalgasına yol açtı. İzmir'e gönderilen Ankara İstiklâl Mahkemesi'nin emriyle eski Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası milletvekilleri tutuklandı. Mahkeme kırk dokuz tutukludan on beşini idama mahkûm ederken Kâzım Karabekir, Ali Fuat, Refet, Cafer Tayyar ve Mersinli Cemal paşalar genç subayların baskısı ile beraat etti. Suikast davası ile eski İttihat ve Terakkî Fırkası arasında ilişki olduğu öne

sürüldü. İstiklâl Mahkemesi bu defa eski İttihatçılar'ı yargılamaya başladı. Suikastla ilgileri kanıtlanamadığı halde eski Maliye nâzırı Cavit Bey, Dr. Nazım, Hilmi ve Nail beyler idama mahkûm edildi. Avrupa'da bulunan Rauf Bey'e gıyabında on yıl sürgün cezası verildi. Yürürlük süresi dolan Takrîr-i Sükûn Kanunu iki yıl daha uzatıldı. İstiklâl mahkemelerinin faaliyetlerine son verilmekle birlikte kanunu yürürlükte tutuldu. Muhalefeti susturan ve ülkede tek parti rejimini kuran Cumhuriyet Halk Fırkası kendi içinde tek sesliliğe doğru sürüklendi. Parti tüzüğünde yapılan değişiklikle milletvekillerinin belirlenmesi yetkisi doğrudan partinin genel başkanı ve cumhurbaşkanına verildi. Mustafa Kemal Paşa muhalifleri seçimlerde aday göstermeyip siyasî hayatın dışında bıraktı. Parti kurultayında değişmez genel başkan seçilen ve "ebedî şef" unvanı verilen Mustafa Kemal Paşa'nın yetkileri genişletildi. İnkılâpların iktidar açısından bir yorumu olan Nutuk bizzat Mustafa Kemal Paşa tarafından kurultayda okundu. Kurultayda din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılması gereği vurgulanarak partinin ilkelerine laiklik de eklendi. Hem ülkenin siyasî hayatında hem kendi içinde otoriter yönetim tarzını kabul ettiren Cumhuriyet Halk Fırkası muhalefetin bulunmadığı mecliste inkılâp kanunlarını çıkarmaya devam etti. "Türkiye

Devleti’nin dini İslâm’dır” maddesiyle yemin metinlerindeki dinî ibareler ve meclisin görevleri arasında sayılan dinî hükümleri yerine getirmeyle ilgili ifade anayasadan çıkarıldı (10 Nisan 1928). Arap alfabesi terkedilerek Latin alfabesi benimsendi. Kadınlara seçme ve seçilme hakkı tanındı (1930).

Türkiye’nin dış politikasının temel eğilimi Lozan Antlaşması’yla oluşan statükonun sürdürülmesi yönünde gelişti. Lozan’da çözülemeyen Osmanlı borçlarının ödenmesi meselesi Fransa ile imzalanan antlaşmayla bir formüle bağlandı. Türkiye’deki Rumlar’la Yunanistan’daki Türkler’in mübadelesi Türkiye’yi en çok uğraştıran konulardan biri oldu. Yunanistan’ın İstanbul’da fazla sayıda Rum bırakmak istemesi iki ülke arasındaki ilişkileri gerginleştirdi. Uzun süren müzakerelerden sonra İstanbul Rumları’nın hepsini “yerleşik” kapsamına alan bir antlaşma imzalandı (10 Haziran 1930). Türkiye, Rusya’nın teklifiyle 1928’de Silâhsızlanma Konferansı’na ve 1929’da Kellog Paktı’na davet edildi. 1932’de Milletler Cemiyeti’ne üye oldu. Türkiye’nin uluslar arası iş birliğine katılması Batılı devletlerle olan ilişkilerini geliştirdi. Montrö Sözleşmesi’yle Boğazlar üzerindeki egemenlik haklarına yeniden kavuştu. Türkiye, Yunanistan, Yugoslavya ve Romanya arasında Balkan Antantı kuruldu (1933). Türkiye, Afganistan, İran ve Irak arasında Sâdâbâd Paktı imzalandı (1937). Milletler Cemiyeti, İskenderun sancağının Hatay adıyla içişlerinde bağımsız, dışişlerinde Suriye’ye bağlı bir devlet olmasını kararlaştırdı. Hatay’ın hukukî statüsünü tanıyan Türk-Fransız Antlaşması imzalandı (1938). Hataylılar’ın Türkiye ile birleşme istekleri Türk-Fransız ilişkilerini yeniden gerginleştirdi.

Millî Mücadele’nin önde gelen liderleri tasfiye edilip onların dayandığı kitleler dışlanarak birbiri ardına gerçekleştirilen devrimler halk tabanına indirilemedi. Hükümetin reform karşıtlarına uyguladığı şiddet politikası toplumda hoşnutsuzluğu arttırdı. Devlet-halk ilişkileri gerginleşti. 1929 dünya ekonomik krizi zayıf olan ülke ekonomisini etkiledi. Ekonomide doğrudan devletçilik politikasının izlenmesi zorunlu hale geldi. Mustafa Kemal Paşa, Fethi Bey’e bir parti kurmasını önerdi; partinin adını, programını ve üyelerini bizzat kendisi belirledi. Amacı, hem tek parti yönetiminin toplumda yol açtığı huzursuzluğu gidermek hem devletçiliğe karşı olan liberalizm yanlılarını denetim altında tutmaktı. Fethi Bey başkanlığında 12 Ağustos 1930’da İstanbul’da kurulan Serbest Cumhuriyet

Fırkası'nın toplum tarafından coşkuyla karşılanması ve hızla örgütlenmesi hükümeti ve cumhurbaşkanını endişelendirdi. Cumhuriyet Halk Fırkası, Serbest Fırka'yı gericilik ve cumhuriyet düşmanlığıyla suçlamaya başladı. Fethi Bey de kuruluşundan üç ay sonra bir dilekçe ile partinin feshedildiğini bildirdi. Bu sırada kurulan Ahali Cumhuriyet Fırkası da kapatıldı. Otoriter eğilimleriyle tanınan Recep Peker, Cumhuriyet Halk Fırkası'nın genel sekreterliğine getirildi. Siyasal niteliği olan kuruluşların bir tekel oluşturan Cumhuriyet Halk Fırkası içinde eritilmesine yönelik hazırlanan program uygulamaya konuldu. İttihatçılar'ın kurduğu Türk ocakları kapatıldı ve bütün malları yeni kurulan halkevlerine devredildi. Diğer dernek ve kulüpler de aynı şekilde tasfiye edilip malları Cumhuriyet Halk Fırkası'na aktarıldı. Parti kurultayında mevcut ilkelere devletçilik ve inkılâpçılık da eklenerek partinin temel ilkeleri altıya çıkarıldı. Planlı devletçiliğe geçildi ve ilk beş yıllık Sanayi Kalkınma Planı uygulamaya konuldu (1933). Dünya ekonomik krizi Türkiye'de devletçiliğe hız verirken tek parti sistemini de güçlendirdi. Nihayet Başvekil İsmet Paşa parti ile devletin birleştirildiğini açıkladı (1936). Buna göre Dahiliye vekili aynı zamanda partinin genel sekreteri olurken valiler partinin il başkanları oldu. Cumhuriyet Halk Fırkası'nın altı ilkesi anayasaya dahil edildi ve devletin temel ilkeleri haline getirildi. Soyadı kanunu kabul edildi; efendi, bey, paşa gibi lakap ve unvanlar kaldırıldı (1934). Ezanın Arapça okunması ve din adamlarının mâbed dışında dinî kisve giymelerini yasaklayan kanunlar kabul edildi (1932). Türk Tarih Kurumu ve Türk Dil Kurumu oluşturuldu.

Atatürk-İnönü arasındaki siyasal birliktelik devletçilik konusunda aralarında çıkan anlaşmazlık yüzünden sona erdi. İş Bankası genel müdürü iken özel teşebbüsün başarısını ispatlayan Celâl Bayar başvekil tayin edildi (25 Eylül 1937). Bayar'ın yaklaşık bir yıl süren görevi, daha ziyade ağır hasta olan Atatürk'ten sonra kimin cumhurbaşkanlığına getirileceği tartışmalarıyla geçti. İnönü muhalifleri, Atatürk'ün sözlü vasiyeti olduğunu ileri sürerek Genelkurmay Başkanı Fevzi Çakmak'ı cumhurbaşkanı yapmak istediler. Bayar ise buna karşı çıkıp İnönü'ye cumhurbaşkanlığına giden yolu açık tuttu. Atatürk ölünce İnönü meclis tarafından ertesi gün cumhurbaşkanı seçildi; İnönü de Bayar'ı başvekil tayin etti. Partinin olağan üstü kurultayında İnönü, Atatürk'ün yerine partinin değişmez genel başkanı seçildi. Atatürk'ün ebedî şef unvanına karşılık İnönü'ye "millî şef" unvanı verildi. İnönü, Atatürk'ün siyasetten uzaklaştırdığı Millî Mücadele

önderlerini yeniden kazanmaya çalıştı. Önce Kâzım Karabekir bir ara seçimle milletvekili yapıldı. Ali Fuat Cebesoy ve Refet Bele parti grubuna alındı. Dr. Rıza Nur, Halide Edip ve Adnan Adıvar gibi Atatürk döneminin küskünleri ülkeye dönmeye başladı. Seçimlerin yenilenmesi kararı alınınca Bayar hükümeti istifa etti ve Refik Saydam hükümeti kuruldu. Yeni hükümetin ilk icraatı olarak Dahiliye vekilinin aynı zamanda partinin genel sekreteri olması yönündeki kararı kaldırıldı. Yapılan genel seçimlerde eski muhaliflerin çoğu meclise girerken Atatürk'e yakınlığıyla tanınan isimler tasfiye edildi. İnönü mecliste de denetimini ve otoritesini arttırdı. Yeni bir kararla valilerin Cumhuriyet Halk Partisi il başkanlığı görevlerine son verildi. Bu döneme damgasını vuran önemli girişimlerden biri Köy enstitülerinin açılmasıdır. Aynı dönemde köylerde halk odaları kuruldu.

Avrupa'nın II. Dünya Savaşı'na doğru gittiği süreçte İnönü, Türkiye'nin güvenliğinin

değişimci Mihver kanadı (Almanya-İtalya) tarafından tehdit edilebileceği görüşündeydi ve statükocu güçlerin (İngiltere-Fransa) yanında yer alınması gerektiğini düşünüyordu. Önce Hatay'ın Türkiye ile birleşmesini sağlayan Türk-Fransız antlaşması imzalandı. Ardından İngiltere-Fransa-Türkiye arasında askerî ittifak kurulmasına yönelik bir ortak bildiri yayımlandı. İnönü ittifaka Rusya'nın da katılmasını istiyordu; ancak Stalin ile Hitler'in anlaşarak Polonya'yı işgal etmeleri Türkiye'yi zor durumda bıraktı ve Türk-Fransız-İngiliz üçlü ittifakı imzalandı (19 Ekim 1939). Türkiye, Rusya ile çatışmaya girmemek için aynı zamanda imzalanan ve "Sovyet çekincesi" adı verilen ek protokole dayanarak müttefiklerinin yanında savaşa girmedi; aksine Türk-Alman Saldırmazlık Paktı imzalandı (18 Haziran 1941). Fakat üç gün sonra Almanya'nın Rusya'ya saldırması bütün dengeleri bozdu. Rusya, İngiltere'nin yanında yer alırken Amerika Birleşik Devletleri de Almanya'ya savaş ilân etti. Müttefikler, Türkiye'yi savaşa zorlarken Almanya kendi tarafına çekmek için toprak vaadinde bulundu. Türkiye ise denge politikasını sürdürdü. Öte yandan savaşa girmediği halde savaşın bütün olumsuzluklarını yaşadı. Yüksek enflasyon ortamında mal yokluğuna dayalı karaborsa ve buna dayalı vurgunculuk devam ediyordu. Millî Koruma Kanunu çıkarılarak (1940) fiyatların yükselmesi nisbeten durdurulduysa da ekonomik sorunlar giderilemedi. Refik Saydam'ın ölümü üzerine kurulan Şükrü Saraçoğlu hükümeti ekonomi ve fiyatlar üzerindeki

devlet müdahalesini kaldırdı. Ancak fiyatlar aşırı ölçüde yükselirken karaborsa devam etti. Gelir dağılımını yeniden düzenlemek ve sosyal adaleti sağlamak amacıyla Varlık Vergisi Kanunu çıkarıldı (11 Kasım 1942). Kırsal kesimde biriken servetin geri alınması için düşünülen toprak mahsulleri vergisi fakir Türk köylüsünün daha da fakirleşmesine yol açtı. Ekonomik ve sosyal sıkıntılar meclis içinde ve dışında eleştirilmeye başlandı. Bir grup milletvekili yanında 1944 yılı bütçe görüşmeleri sırasında hükümetin icraatını eleştiren Celâl Bayar bütçeye ret oyu verip hükümete güvensizliğini ortaya koydu.

Mihver kanadının yenileceği kesin olarak anlaşılınca Almanya ile iş birliği yapılmasını isteyen bazı Turancılar tutuklandı (Mayıs 1944). Türkiye, San Fransisko Konferansı'na katılmak ve Birleşmiş Milletler'in kurucu üyesi olmak için Almanya ve Japonya'ya savaş ilân etti (23 Şubat 1945). Stalin, Türkiye'ye bir nota verip 1925 tarihli Saldırmazlık Antlaşması'nı feshedeceğini bildirdi, ayrıca Türkiye'den toprak talebinde bulundu. Bu talep Türkiye-Rusya ilişkilerini gerginleştirdi; öte yandan İngiltere'yle olan ilişkiler de soğumuştu. Bu durum Türk-Amerikan ilişkilerinin gelişmesine yol açtı. Uluslar arası politikada beliren yeni güç dengesi Türkiye'nin iç politikasını da etkiledi. Dünya savaşını demokrasi cephesinin kazanması Türkiye'de serbest seçime dayanan liberal demokrasinin canlanmasına vesile oldu; baskıcı millî şeflik rejimi 1945 yılı başlarından itibaren çözülmeye başladı. İnönü demokrasiye geçiş işareti verdi. Toprak Reformu Kanunu mecliste kabul edildi, ancak uygulanamadı. Bu kanun tartışılırken ilk defa iktidar sorunu gündeme geldi. Celâl Bayar, Refik Koraltan, M. Fuad Köprülü ve Adnan Menderes bir önerge vererek millî hâkimiyet ilkesinin uygulanmasını ve parti çalışmalarının demokrasinin temel ilkelerine uygun biçimde yürütülmesini istedi. Önerge sahiplerinden üçü partiden ihraç edildi. Partiden istifa eden Celâl Bayar yeni bir parti kurma konusunda İnönü ile anlaştıklarını söyledi. Cumhuriyet Halk Partisi'nden ayrılanlar Celâl Bayar başkanlığında Demokrat Parti'yi kurduklarını açıkladılar (7 Ocak 1946). Parti programında demokrasinin gerçekleştirileceği, yönetimin halkın denetiminde olacağı açıklanıyor, temel hak ve özgürlüklere geniş yer veriliyor, bu arada din özgürlüğünün de önemli olduğu vurgulanıyordu. Ekonomide özel sektöre yer verilmesi Batılı gözlemcilerin dikkatini çekti. Türk-Amerikan ilişkilerinin gelişmesi Türkiye'nin demokrasiye geçiş sürecini hızlandırdı. Siyaseti

liberalleştirmek için bazı yasaklar kaldırıldı, sosyalist partiler ve sendikalar kuruldu.

Cumhuriyet Halk Partisi yönetimi muhalefeti hazırlıksız yakalamak için genel seçimleri bir yıl erkene aldı. Çoğunluk sistemine göre yapılan bu seçimi Cumhuriyet Halk Partisi kazandı (21 Temmuz 1946). “Açık oy, gizli sayım” yönteminin uygulandığı ve çeşitli hilelerin karıştırıldığı 1946 seçimleri Türk demokrasi tarihine bu yönüyle geçti. İnönü tekrar cumhurbaşkanlığına ve Kâzım Karabekir meclis başkanlığına seçildi. İnönü’nün Recep Peker’i başvekil tayin etmesi partiler arasında gerginliği arttırdı. Eski komünistler tarafından kurulan sosyalist partiler kapatıldı ve Demokrat Parti solcularla iş birliği yapmakla suçlandı. Diğer taraftan savaş sonrasında Doğu-Batı bloklarından oluşan iki kutuplu bir dünya kuruldu. Amerika Birleşik Devletleri Başkanı Harry S. Truman, Batı blokunda yer alan ülkeleri kalkındırmak amacıyla Truman doktrini diye anılan bir yardım projesi açıkladı. Türkiye, Amerika Birleşik Devletleri ile imzaladığı yardım antlaşmasıyla artık Batı blokunda resmen yerini aldı (12 Temmuz 1947). Ancak demokrasiye geçiş sürecini tamamlaması gerekiyordu. İnönü, bir bildiri yayımlayıp cumhurbaşkanı sıfatıyla bütün partilere eşit mesafede olduğunu açıkladı. Ayrıca otoriter Recep Peker’in yerine ılımlı Hasan Saka’yı başvekil tayin etti. İktidar-muhalefet ilişkileri yumuşayınca Demokrat Parti iktidara karşı daha sert politika izlenmesini isteyen üyelerini partiden ihraç etti. Bunlar Millet Partisi’ni kurdular. Laiklik politikasını yumuşatmaya karar veren Cumhuriyet Halk Partisi, M. Şemsettin Günaltay’ı başvekilliğe getirdi. Bir taraftan İmam-Hatip kursları açılırken bir taraftan ilkokulların dört ve beşinci sınıflarına din dersi konuldu. Ankara’da İlâhiyat Fakültesi eğitime başladı. İlk defa hacca gideceklere izin verildi. Bazı türbeler ziyarete açıldı. Bu sırada Amerika Birleşik Devletleri’nin önderliğinde Kuzey Atlantik İttifakı ile (NATO) Avrupa Konseyi kuruldu. Avrupa Konseyi’ne üye olan Türkiye yine Batı ittifakı içinde kendine bir yer bulmayı başardı. Ancak bunun devam etmesi Türkiye’nin demokrasiye tam olarak geçmesine bağlıydı. Günaltay hükümeti demokrasinin gelişmesi yönünde adımlar atmayı sürdürdü. Türkiye Büyük Millet Meclisi tek dereceli, eşit ve serbest seçimi öngören yeni seçim yasasını kabul etti (16 Şubat 1950).

14 Mayıs 1950’de yapılan genel seçimlere katılım %89,3 gibi çok yüksek

bir düzeyde gerçekleşti. Oyların %53,3'ünü alan Demokrat Parti çoğunluk sistemiyle 487 milletvekilliğinden 415'ini kazandı. Oyların %39,9'unu alan Cumhuriyet Halk Partisi ancak altmış dokuz milletvekili çıkarabildi. Yeni oluşan meclis Celâl Bayar'ı cumhurbaşkanlığına, Refik Koraltan'ı meclis başkanlığına seçti. Bayar, Adnan Menderes'i hükümeti kurmakla görevlendirdi. M. Fuad Köprülü Dışişleri bakanı oldu. Yirmi yedi yıllık tek parti yönetiminin seçimle iktidardan uzaklaştırılması beyaz devrim olarak yorumlandı. Demokrat Parti iktidarı, Cumhuriyet Halk Partisi'ne yakın olduklarını iddia ettiği kumandanları değiştirmekle işe başladı. Arapça ezan yasağı kaldırıldı. Genel af çıkarıldı. Ancak Demokrat Parti, antidemokratik öğeleri ayıklamayı vaad ettiği halde tek parti döneminde çıkarılan yasalara ve Cumhuriyet Halk Partisi'nin programı haline getirilen anayasaya

dokunmadı. Kore savaşına asker göndererek Türkiye'nin NATO'ya girmesini sağladı (1952). Uygulanan sosyal ve ekonomik politikalarla ülkede köklü bir değişim başlatıldı. Yüksek tarım sübvansiyonlarıyla ülke zenginliğinin önemli bir bölümü çiftçilere aktarıldı. Barajlar, sulama kanalları ve makineleşme sayesinde ekili arazi miktarı ve üretim arttı. Bilhassa karayolu yapımına hız verildi. Sanayileşme konusunda da önemli adımlar atıldı. Türkiye Sınaî ve Kalkınma Bankası kuruldu (1950). Yabancı sermayenin Türkiye'de yatırım yapması için teşvik kanunları çıkarıldı.

Demokrat Parti 1954 seçimlerinden daha da güçlenerek çıktı. Fakat halkın oylarıyla iktidara gelmenin eleştirisiz ve muhalefetsiz bir yönetim hakkı verdiğini sanarak tek parti dönemini hatırlatan bazı uygulamalara girişti. Bu uygulamalar partinin parçalanmasına yol açtı. Hükümeti eleştirdikleri için partiden çıkarılan milletvekilleri Hürriyet Partisi'ni kurdular (1955). Demokrat Parti'nin eski hüviyetini kaybettiğini ileri sürüp istifa eden M. Fuad Köprülü demokrasiye inanan bütün vatandaşları iş birliği yapmaya çağırdı. İktidar erken genel seçime gitmek zorunda kaldı. 1957 seçimlerinde Demokrat Parti'nin oyları bir önceki seçime göre düşmüş olmakla birlikte yine çoğunluk sistemi sayesinde 610 milletvekilliğinden 424'ünü alarak iktidarını korumayı başardı. 1950-1954 arasında yaşanan hızlı ekonomik gelişmenin sonraki yıllarda sürdürülememesi, plansız ve dengesiz büyüme giderek artan bir enflasyona sebep oldu. Türk lirasının Amerikan doları karşısındaki değerinin 2,80 liradan 9,02 liraya düşürüldüğü (3 Ağustos 1958) büyük devalüasyon kamuoyunda şiddetli tepki uyandırdı. Öte yandan

Türkiye uluslar arası planda Kıbrıs sorunuyla ilk defa bu dönemde karşılaştı. Başlangıçta konunun sadece İngiltere'yi ilgilendirdiğini söyleyen Demokrat Parti iktidarı daha sonra adanın Türkiye'ye iadesini istedi, bunu başaramayınca taksim tezini savunmaya başladı. Türkiye-Yunanistan başbakanları tarafından Zürih'te imzalanan, daha sonra bütün tarafların katıldığı II. Londra Konferansı'nda kabul edilen antlaşmayla eşit iki toplumun ortaklığında bağımsız Kıbrıs Cumhuriyeti kuruldu (Şubat 1959). Dış politika hedeflerini Amerika ve NATO'ya göre belirleyen Demokrat Parti, Ortadoğu'da Batı emperyalizmine karşı başlayan hareketleri desteklemediği gibi Batı uydusu rejimlerle iş birliği yaptı. Amerikan güdümünde Bağdat Paktı'nın kurulması (1955) Sovyet Rusya'nın ve bazı Arap ülkelerinin tepkisine yol açtı. Irak'taki darbeden sonra Bağdat Paktı tartışılmaya başlandı; Amerika Birleşik Devletleri ile üye ülkeler arasında ikili antlaşmalar imzalandı ve mecliste onaylandı (9 Mayıs 1960). Yeni Irak rejimi Bağdat Paktı'ndan çekildiğini açıklayınca örgütün adı Merkezî Antlaşma Teşkilâtı (Central Treaty Organization-CENTO) olarak değiştirildi. Türkiye, Avrupa Ekonomik Topluluğu'na (AET) üyelik için resmen başvurdu (31 Temmuz 1959). Fakat 27 Mayıs 1960 darbesi müzakereleri zorlaştırdığından Ankara Antlaşması adı verilen ortaklık antlaşması ancak 1963'te imzalanabildi.

1959 yılı gerilimin tırmandığı yıl oldu. Anayasayı demokratikleştireceğini söyleyen Cumhuriyet Halk Partisi erken seçim isteğiyle propaganda gezilerini başlattı. 1960'a girildiğinde gerilim daha da arttı. Muhalefet iktidarı istibdat rejimi kurmakla, iktidar da muhalefeti ihtilâl kışkırtıcılığı yapmakla suçluyordu. Öte yandan ekonomik sıkıntılar devam ediyordu. Hükümet, Amerika Birleşik Devletleri'nden beklediği yardımı alamayınca Rusya'ya yaklaştı. Yayımlanan ortak bildiride Menderes'in temmuz ayında Moskova'ya resmî bir ziyarette bulunacağı açıklandı. Ziyaretin amacı Amerika'ya karşı denge oluşturmak ve ekonomik sorunları çözecek kaynak bulmaktı. Seçilmiş Demokrat Parti iktidarının askerî darbeyle düşürülmesi karşısında Amerika'nın seyirci kalmasının asıl sebebi bu politika değişikliğidir. Muhalefetin ve basının faaliyetlerini soruşturmak üzere bir tahkikat komisyonunun kurulmasını öngören kanunla bu komisyonun görevlerini belirleyen yetki kanununun mecliste kabul edilmesi gerginliği daha da tırmandırdı. İhtilâlin milletler için bir hak olduğunu söyleyen İnönü'nün, "Sizi ben bile kurtaramam" sözüyle iktidarı açıkça tehdit

ettiğinin ertesi günü İstanbul ve Ankara'da öğrenci gösterileri başladı. Kara Harp Okulu öğrencilerinin hükümeti protesto için yürüyüş düzenlemesi ordunun da hükümete karşı tavrının bir göstergesiydi. Menderes halkın nabzını yoklamak için Batı Anadolu gezisine çıktı. Başbakan Eskişehir'de iken Türk Silâhlı Kuvvetleri yönetime el koydu (27 Mayıs 1960).

Kendilerine Millî Birlik Komitesi adını veren darbeciler Cumhuriyet Halk Partili olarak tanınan bir grup hukuk profesörünü Ankara'ya çağırıp bir heyet kurdular. Heyet, iktidarın meşruiyetini yitirdiğine ve askerî yönetimin meşrû olduğuna dair Osmanlı döneminin ulemâ fetvalarını hatırlatan bir bildiri yayımlayarak darbecileri destekledi. Meclis feshedildi ve her türlü siyasî faaliyet yasaklandı. Hareketin hiçbir şahıs veya zümreyi hedef almadığı açıklandığı halde bütün Demokrat Parti milletvekilleri, bazı üst rütbeli subaylar ve bürokratlar tutuklandı. Fiilî rejime hukukî bir nitelik kazandırmak için geçici bir anayasa çıkarılarak Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin bütün hak ve yetkileri Millî Birlik Komitesi'ne devredildi. Demokrat Partililer'i yargılamak üzere Yüksek Adalet Divanı adı verilen olağan üstü bir mahkeme kuruldu. Çeşitli rütbeden 5000 subay ordudan ve 147 öğretim üyesi üniversiteden atıldı. Kendi içinde de tasfiyeye giden komite Alparslan Türkeş dahil on dört üyesini yurt dışına sürgüne gönderdi. Kurucu Meclis tarafından hazırlanan yeni anayasa halkın %61,5 oyu ile kabul edildi (9 Temmuz 1961). Anayasa temel hak ve özgürlükler açısından oldukça demokratik ve liberaldi. Yasama organı Millet Meclisi ve Cumhuriyet Senatosu şeklinde iki meclise ayrıldı. Millî Birlik Komitesi üyeleri kaydıhayat şartıyla tabii senatör yapıldı. Devletin işleyişinde bir danışma kurulu, gerçekte ise bir askerî vesayet organı halinde Millî Güvenlik Kurulu oluşturuldu. Kanunların ve tüzüklerin anayasaya uygunluğunu denetlemek üzere Anayasa Mahkemesi teşkil edildi. Yassıada duruşmaları sırasında sanıklar hakkında yeterli delil bulunmadığı halde on beş kişiye idam, otuz iki kişiye müebbet ve pek çok kişiye hapis cezası verildi. Millî Birlik Komitesi on iki idamı müebbet hapse çevirirken Başbakan Adnan Menderes ile Maliye Bakanı Hasan Polatkan ve Dışişleri Bakanı Fatin Rüştü Zorlu idam edildi.

Mahkeme kararlarının olumsuz havası içinde kısıtlı ve sınırlı bir seçim kampanyasının ardından nisbî temsil sisteminin uygulandığı genel seçimler yapıldı (15 Ekim 1961). Askerlerin desteklediği Cumhuriyet Halk

Partisi'nin seçimleri tek başına kazanamaması ciddi bir sorun oldu. Demokrat Parti'nin mirası üzerinde hak iddia eden üç parti, hükümeti kuracak çoğunluğu elde ettikleri halde bir grup subay iktidarı bu partilere vermemek için meclis açılmadan duruma el koymaya kalkıştı. Millî Birlik Komitesi Başkanı Cemal Gürsel parti liderleriyle kuvvet kumandanlarını Çankaya'da topladı. Parti liderlerinin 27 Mayıs'ı eleştirmeyeceklerine, Yassıada mahkûmlarının affını ve ordudan atılan subayların geri dönmesini istemeyeceklerine, cumhurbaşkanlığı için bir aday göstermeyeceklerine ve Cemal Gürsel'i destekleyeceklerine dair protokolü imzalamalarından sonra

meclis açılabildi. Cemal Gürsel dördüncü cumhurbaşkanı seçilirken İnönü yirmi dört yıl sonra yeniden başbakanlık koltuğuna oturdu. Türkiye bu dönemde ilk defa koalisyon hükümetiyle tanıştı. 1965 seçimlerine kadar üçü İnönü, biri Suat Hayri Ürgüplü tarafından dört koalisyon hükümeti kuruldu. Siyasetin sivillere geçmesinden rahatsızlık duyan bir grup subay Harp Okulu Kumandanı Albay Talat Aydemir'in önderliğinde darbe girişiminde bulundu (22 Şubat 1962). Aydemir ikna edildi ve arkadaşlarıyla birlikte emekliye sevkedildi. Fakat ertesi yıl bir darbe girişiminde daha bulunan Aydemir, Fethi Gürcan ile birlikte idam edildi. Öte yandan Kıbrıs Cumhurbaşkanı Makarios'un anayasayı değiştirmeye kalkışması üzerine başlayan gerginlik kanlı çatışmalara dönüşünce Türkiye müdahale hakkını kullanacağını duyurdu. Amerika Birleşik Devletleri Başkanı Johnson'ın bir mektubu yüzünden müdahale gerçekleştirilemedi. Johnson'ın mektubu Türkiye'nin dış politikasını yeniden gözden geçirmesine yol açtı ve Sovyetler Birliği'ne yaklaşıldı. Dışişleri Bakanı Feridun Cemal Erkin Moskova'yı ziyaret etti. Bunu bazı Sovyetler Birliği üst yöneticilerinin Ankara ziyaretleri izledi.

İnönü hükümeti, Demokrat Parti'nin mirasçısı olduğu anlaşılan Adalet Partisi'nin tek başına iktidara gelmesini engellemek için seçim kanununu değiştirip millî bakiye sistemini getirdi. Ancak 1965 seçimlerinin sonucunda Adalet Partisi tek başına hükümeti kurabilecek çoğunluğu elde etti. Adalet Partisi genel başkanı Süleyman Demirel başbakan oldu. Özel sektörü ve yabancı sermayeyi teşvik edeceğini açıklayan Demirel hükümeti döneminde halk-hükümet diyalogu yeniden kuruldu. Ekonomik göstergeler ve sanayideki gelişmeler umut verdi. 1961 anayasasıyla silâhlı kuvvetlere neredeyse tam özerklik verilerek siyasî hayatın belirleyicisi ve denetçisi

durumuna getirildi. Mecliste bulunan Millî Birlik Grubu da bir siyasî parti gibi davranıyordu. Askerlerin baskısıyla Genelkurmay Başkanı Cevdet Sunay, Türkiye'nin beşinci cumhurbaşkanı seçildi (1966). Adalet Partisi iktidarı Sovyetler'le başlayan ilişkileri sürdürdü. Demirel, Sovyetler Birliği'ni ziyaret etti. Amerika Birleşik Devletleri, ilişkileri düzeltmek amacıyla Türkiye'deki Amerikan üslerinin Türkiye tarafından denetlenmesini kabul etti. Kıbrıs meselesi Amerikan Başkanı Johnson'ın arabuluculuk girişimleriyle son buldu. Adalet Partisi iktidarının ilk dönemi iç politika açısından büyük çalkantılarla geçti. 1961 anayasasının getirdiği geniş özgürlük ortamında yeni fikirlerin tartışmaya açılması daha çok sol düşüncenin yayılmasını sağladı. Millî bakiye sistemi sayesinde ilk defa meclise giren Türkiye İşçi Partisi'nin gençlik üzerindeki etkisinin artması ve Fikir Kulüpleri Federasyonu'nun giderek güçlenmesiyle sol söylem üniversite öğrencileri arasında yankı buldu. Eğitim sorunlarını duyurmak amacıyla başlatılan öğrenci boykotları giderek üniversite işgallerine, sağ-sol çatışmasına dönüştü (1968). Hükümetin meclisten geçirdiği, eski Demokrat Partililer'e siyasî af sağlayacak anayasa değişikliği teklifi askerlerin tepkisi yüzünden Cumhuriyet Senatosu'nda görüşülemedi. Bu arada seçim kanunu değiştirilerek nisbî temsil sistemi yeniden uygulamaya konuldu. Adalet Partisi 1969 genel seçimlerinde oy kaybetmekle birlikte yine tek başına hükümeti kurabilecek çoğunluğu sağladı. Ancak parti içi çekişmeler ve kişisel hesaplar partinin parçalanmasına yol açtı. Seçimlerde adaylığı kabul edilmeyen Necmettin Erbakan, Millî Nizam Partisi'ni kurup Adalet Partisi içindeki muhafazakârları yanına çekerken milliyetçi grup Ferruh Bozbeyli'nin başkanlığında Demokratik Parti'yi kurdu. Öğrenci hareketlerinin silâhlı eyleme dönüştüğü ve ekonomik durumun kötüye gittiği bir sırada ordunun üst yönetimi hükümete bir muhtıra verdi (12 Mart 1971). Muhtırada ülkenin bu hale gelmesinden hükümet ve parlamento sorumlu tutuluyor, Atatürkçü bir görüşle reform yapacak ve inkılâp kanunlarını uygulayacak bir hükümetin kurulması isteniyor, bunlar yapılmadığı takdirde ordunun yönetime el koyacağı bildiriliyordu. Başbakan Demirel muhtıranın anayasa ve hukuk devleti anlayışıyla bağdaşmadığını söyleyerek istifa etti.

Askerler bu defa parlamentoyu dağıtmadan istediklerini yaptırma yolunu seçtiler. İlk icraatları, "9 Martçılar" diye bilinen ve önemli görevlerde bulunan sol cuntacı subayları ordudan ihraç etmek oldu. Bu subayların

atılmasıyla Türkiye'nin sol eğilimli bir darbenin eşiğinden döndürüldüğü söylendi. Bu dönemde, 1961 anayasasının öngördüğü temel hak ve özgürlüklere önemli kısıtlamalar getiren olağan üstü bir ara rejim dönemine girildi. 1973 seçimlerine kadar ikisi Nihat Erim, biri Ferit Melen, biri Naim Talu başkanlığında partiler üstü dört hükümet görev yaptı. Şiddet eylemleri durdurulamayınca on bir ilde sıkıyönetim ilân edildi, geniş çaplı tutuklamalara ve yargılamalara başlandı. Çeşitli derneklerin faaliyetleri durduruldu. Millî Nizam Partisi ve Türkiye İşçi Partisi, Anayasa Mahkemesi tarafından kapatıldı. 1961 anayasasında değişiklik yapılarak Millî Güvenlik Kurulu'nun sivil otorite aleyhine güç kazanması sağlandı. 12 Mart rejimine karşı çıkıp Cumhuriyet Halk Partisi genel sekreterliğinden istifa eden Bülent Ecevit, İnönü'yü yenilgiye uğratarak genel başkan seçildi. Demirel ve Ecevit, askerlerin Faruk Gürler'i cumhurbaşkanı seçtirme planlarını bozup Fahri Korutürk'ün cumhurbaşkanı seçilmesini sağladı (1973). Merkez sağın oylarını bölmek ve Adalet Partisi'nin tek başına iktidar olmasını önlemek için Millî Nizam Partisi'nin yerine Millî Selâmet Partisi'nin kurulmasına izin verildi. İsviçre'de yaşayan Erbakan seçimlerden beş ay önce yurda gelip Millî Selâmet Partisi'ni kurdu. 12 Mart ara rejimini sona erdiren 1973 genel seçimlerine gidilirken merkez sağ parçalanmış ve merkez sol oldukça toparlanmış durumdaydı.

Cumhuriyet Halk Partisi, nisbî temsil sisteminin uygulandığı 1973 seçimlerinden birinci parti olarak çıkmasına rağmen tek başına hükümeti kurabilecek çoğunluğu elde edemedi. Uzun süren bir arayışın ardından Ecevit'in başkanlığında Cumhuriyet Halk Partisi-Millî Selâmet Partisi koalisyonu kuruldu (26 Ocak 1974). Hükümet daha önce yasakladığı haşhaş ekimine yeniden izin verince Amerika Birleşik Devletleri Türkiye'ye yaptığı yardımı kesti. Ege sorunu yüzünden Türk-Yunan ilişkileri gerginleşti. Yunanistan'ın teşvikiyle Kıbrıs'ta darbe yapan EOKA terör örgütü Kıbrıs Elen Cumhuriyeti'nin kurulduğunu açıkladı. Türkiye garantörlük hakkını kullanıp Kıbrıs'a asker çıkardı (20-22 Temmuz). Taraflar arasında anlaşma sağlanamayınca Türkiye ikinci bir harekât başlattı; kısa bir süre sonra Birleşmiş Milletler Güvenlik Konseyi'nin kararı doğrultusunda ateşkesi kabul etti. Adanın %38'ini ele geçiren Türkiye'nin bu tarihten itibaren tezi harekât öncesindeki hukukî yapının değiştirilmesi üzerine kuruldu. Koalisyon hükümetindeki anlaşmazlık yüzünden Ecevit istifa etti. Meclisteki partiler anlaşamayınca hükümeti kurma görevi

kontenjan senatörü Sadi Irmak'a verildi. Amerika Birleşik Devletleri, Kıbrıs'a çıkarma yaptığı gerekçesiyle Türkiye'ye silâh ambargosu uygulamaya başladı (5 Şubat 1975). Türkiye buna Kıbrıs Türk Federe Devleti'nin kurulduğunu ilân ederek cevap verdi. Ülke içinde anarşi tırmanışını sürdürüyordu. Öğrenciler, öğretmenler ve işçiler çeşitli ideolojik kamplara ayrılmış

birbirlerine saldırıyordu. Cumhuriyet Halk Partisi, Türkiye Öğretmenler Birliği Derneği (TÖB-DER) ve Devrimci İşçi Sendikaları'nın (DİSK) ülkenin çeşitli illerinde düzenledikleri hayat pahalılığı ve faşizmi protesto yürüyüşleri sırasında çıkan çatışmalarda ölen ve yaralananlar oldu.

Sadi Irmak'ın kurduğu hükümet meclisten güven oyu alamadığı halde dört buçuk ay ülkeyi yönetti. Merkez sağdaki beş partinin oyları hükümet kurmaya yetiyor, fakat Demokratik Parti yönetimi Demirel'le çalışmak istemiyordu. Nihayet dokuz milletvekilinin Demokratik Parti'den istifa etmesinin ardından Demirel başkanlığında Milliyetçi Cephe Hükümeti olarak anılan koalisyon hükümeti kuruldu (12 Nisan 1975). Amerika Birleşik Devletleri ile yapılan Ortak Savunma Üsleri Antlaşması iptal edilerek İncirlik dışındaki bütün Amerikan üslerine el konuldu. Amerikan üslerinin teslim alınmasından sonra Rusya Türkiye'nin bu girişimini onayladığını göstermek için Türkiye'ye helikopter satmayı önerdi. Türkiye bu dönemde ilk defa Arap ülkeleriyle ilişkilerini geliştirmeye yöneldi. Öte yandan ülkede terör bütün şiddetiyle devam ediyordu. Hükümetin olaylar karşısında tarafsız bir tutum sergileyememesi saldırganlara cesaret verdi. 1977 yılına girildiğinde öğrenci ve işçilere yönelik siyasî cinayetlere her gün yenileri ekleniyordu. İstanbul Taksim Meydanı'nda düzenlenen 1 Mayıs gösterileri sırasında kimliği belirsiz kişilerin açtığı ateş sonucu otuz dört kişi hayatını kaybetti. İktidar partileri terörün bu tırmanışı karşısında erken seçime gitme kararı aldı.

Cumhuriyet Halk Partisi nisbî temsil sisteminin uygulandığı 1977 seçiminden de birinci parti olarak çıktı. Ancak yine tek başına hükümeti kuracak çoğunluğa sahip değildi. Ecevit'in kurduğu azınlık hükümeti güven oyu alamayınca Demirel ikinci Milliyetçi Cephe hükümetini kurdu. Bu hükümet cumhuriyet tarihinin en ağır zam paketini açıkladı (8 Eylül). Ne pahasına olursa olsun iktidar olmak isteyen Cumhuriyet Halk Partisi işçi

sendikalarını ve kitle örgütlerini zamlara karşı protestoya çağırdı. Toplum daha da gerildi. Cumhuriyet Halk Partisi, on bir Adalet Partisi milletvekilini bakanlık vaadiyle partilerinden istifa ettirdikten sonra hükümeti bir gensoruyla devirdi. Bülent Ecevit ikinci defa başbakan oldu. Moskova'yı ziyaret eden, Sovyetler Birliği'yle ekonomik ve siyasî antlaşmalar imzalayan Ecevit, Amerika'ya meydan okudu. Ecevit'in bu tutumu Türk-Amerikan ilişkilerinin düzelmesinde önemli etken oldu. Amerika Birleşik Devletleri Başkanı Carter'ın girişimiyle Amerikan Senatosu ambargoyu kaldırma kararı aldı. Amerikan üslerinin çoğu yeniden faaliyete geçti. Ancak 1978 yılı şiddetin tırmandığı bir yıl oldu. Ayrıca ekonomi tıkanmıştı; kredi bulunamıyor ve dış borçlar ödenemiyordu. Piyasalarda mal darlığı karaborsaya yol açtı. Nihayet ekonominin yönetimi Milletlerarası Para Fonu'na (IMF) teslim edildi. Milletlerarası Para Fonu iki yıl içinde Türkiye'ye dört taksit halinde 450 milyon dolar kredi vermeyi kabul etti. Ara seçimlerde halk desteğini kaybeden Ecevit istifa edince Demirel, Milliyetçi Hareket Partisi ve Millî Selâmet Partisi'nin dışarıdan destekleyecekleri Adalet Partisi azınlık hükümetini kurdu (12 Kasım 1979). Ekonomik ve siyasî istikrarsızlığın yanı sıra günde ortalama yirmi beş-otuz kişinin terör yüzünden hayatını kaybettiği bu dönemde hükümet ekonomiyi yoluna koymak için bir dizi önlemi yürürlüğe koydu (24 Ocak 1980). "24 Ocak kararları" diye anılan bu kararların mimarı Başbakanlık Müsteşarı Turgut Özal'dı. Kararlar, daha çok döviz kazanmaya ve ihracatı ön plana çıkarmaya yönelik bir dışa açılma stratejisini öngörüyordu. Dışa açılabilmenin yolu da başta işçi ücretleri olmak üzere üretim maliyetlerinin düşürülmesinden geçiyordu. Kararların uygulamaya konulmasıyla birlikte işçi-iş veren uyuşmazlıkları uzun süreli grevlere dönüştü.

Türk Silâhlı Kuvvetleri 12 Eylül 1980 tarihinde ülke yönetimine el koydu. Darbe, genelkurmay başkanıyla dört kuvvet kumandanından oluşan ve Millî Güvenlik Konseyi adı verilen cunta tarafından gerçekleştirilmişti. Bütün yurtta sıkıyönetim ilân edildi. Her türlü siyasî faaliyet durduruldu, parlamento ve hükümet feshedildi, bütün parlamenterlerin yasama dokunulmazlıkları kaldırıldı. Genelkurmay Başkanı ve Millî Güvenlik Kurulu Başkanı Kenan Evren devlet başkanı ilân edildikten sonra emekli oramiral Bülent Ulusu başkanlığında bürokratlardan ve emekli subaylardan oluşan bir hükümet kuruldu. Turgut Özal ekonomiden sorumlu bakanlığa getirilerek 24 Ocak kararlarının uygulanması sağlandı. Türkiye Büyük

Millet Meclisi'nin bütün görev ve yetkilerini kendinde toplayan Millî Güvenlik Kurulu devlet teşkilâtına bütünüyle el koydu. Mahallî idarelerde seçilmiş kişiler görevden alınıp yerlerine emekli subaylar getirildi. Bütün partiler kapatılarak mal varlıkları hazineye devredildi. Daha önceden hazırlandığı anlaşılan şüpheliler listesine göre binlerce kişi tutuklanıp yargılandı ve çeşitli cezalara çarptırıldı. Yüksek Öğretim Kurulu (YÖK) oluşturularak üniversiteler sıkı bir merkezî denetim altına alındı ve üniversitelerde çok geniş kapsamlı tasfiye hareketine girişildi. Millî Güvenlik Kurulu tarafından belirlenen 160 üyeli danışma meclisinin seçtiği bir komisyon tarafından hazırlanan anayasa halk oylamasına sunuldu. Aleyhte propagandanın yasaklandığı halk oylaması %91,8 oyla kabul edildi (7 Kasım 1982). Anayasa birçok yönden 1961 anayasasının ters çevrilmiş haliydi. İktidar 1961'in aksine yürütmenin elinde toplandı. Yürütmenin başı kabul edilen cumhurbaşkanının yetkileri arttırılırken sorumlulukları azaltıldı. Yasama organı tek meclisli hale getirildi. Millî Güvenlik Kurulu'nda sivil üye çoğunluğuna son verilirken kararlarının etkisi arttırıldı. Sıkıyönetime geçiş şartları kolaylaştırıldı ve sıkıyönetim kumandanları genelkurmay başkanına bağlandı. 12 Eylül askerî yönetiminin hukuk işlemleri yargı denetimi dışında bırakıldı. Kısacası tam bir askerî vesayet rejimi kuruldu. Anayasanın kabul edilmesiyle birlikte Kenan Evren yedi yıllık bir süre için yedinci cumhurbaşkanı seçilmiş sayıldı. Böylece 1960 darbesiyle başlayan asker kökenli cumhurbaşkanı seçimi uygulamasına devam edildi. Millî Güvenlik Kurulu da Cumhurbaşkanlığı Konseyi oldu. Kapatılan partilerin devamı niteliğinde bir parti kurulması yasaklandı. Eski partilerin genel başkanlarına ve merkez yöneticilerine on yıl süreyle siyaset yasağı konuldu. Ayrıca ülke barajı ve seçim çevresi barajı olmak üzere çifte baraj sistemi getirildi. Merkez sağ ve merkez solda birer parti olmak üzere iki partili bir sistem oluşturmak isteyen konsey kurulan on beş partiden sadece üçünün seçimlere katılmasına izin verdi.

Nisbî temsil sisteminin uygulandığı 6 Kasım 1983 seçimlerine %92,3 gibi rekor seviyede bir katılım oldu. Askerlerin desteklemediği Turgut Özal'ın Anavatan Partisi, 400 milletvekilliğinden 212'sini alarak seçimin galibi oldu. Cumhuriyet Halk Partisi'nin geleneksel Kemalist kanadını temsil eden Halkçı Parti ikinci, askerlerin açıkça desteklediği Milliyetçi Demokrasi Partisi üçüncü sırada yer aldı. Askerî yönetim Yunanistan'ın NATO'ya geri

dönüşüne izin vermişti (20 Ekim 1980). Kıbrıs Türk Federe Meclisi de askerî yönetimin sona erdiği bir sırada Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti'ni ilân etti (15 Kasım 1983); Türkiye, Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti'ni tanıdığını açıkladı. Turgut Özal tarafından kurulan ve "mühendisler kabinesi" olarak

tanımlanan Anavatan Partisi hükümeti 24 Aralık 1983'te meclisten güven oyu aldı. Partisinin dört eğilimi temsil ettiğini söyleyen Özal geniş halk kitlelerinin ümit kaynağı oldu. İlk dört yıllık dönemde uyguladığı malî politikalar enflasyonun sürekliliğine yol açarken reel ücretlerin düşmesine sebebiyet verdi. İhracatta önemli gelir artışı yaşandı; buna karşılık yapılan ithalâtla ülkede tüketim malları çoğaldı ve çeşitlendi. Piyasada bir canlılık başladı. Serbest piyasa ekonomisini esas alan devrim niteliğinde reformlar gerçekleştirildi. Ancak dış borçlanmada olağan üstü bir yükseliş ortaya çıktı. Özal dış politikada da ekonomik pragmatizmi esas kabul etti ve dış ekonomik ilişkileri başbakanlık denetimine aldı. Bu arada dünyanın çeşitli ülkeleriyle antlaşmalar imzaladı. Ziyaret ettiği ülkelere yanında kalabalık iş adamlarını götürmeyi âdet haline getirdi. Bu dönemde Türk girişimcisinin öz güveni arttı. Türk iş adamları değişik ülkelerde ihale almaya ve iş kurmaya başladılar. Türkiye terör dönemini kapatıp yeni bir döneme girdiği sırada PKK terör örgütü Kuzey Irak'tan Türkiye'ye sızarak ilk kanlı eylemini gerçekleştirdi (15 Ağustos 1984). PKK sınır karakollarına ve halka karşı saldırılarını giderek arttırdı. Nihayet geniş yetkilerle Olağanüstü Hal Bölge Valiliği kuruldu (14 Temmuz 1987). Özal, yerel seçimlerden önce Millî Güvenlik Kurulu'nun yasakladığı partilerin de seçime girmesini sağladı. Anavatan Partisi yerel seçimlerde de birinciliğini korurken darbecilerin kurdurduğu Milliyetçi Demokrasi Partisi ile Halkçı Parti siyasetten silindi. Eski partiler değişik adlarla tekrar ortaya çıktığı halde yasaklı olan eski liderleri partilerini perde arkasından yönetiyordu. Özal, eski siyasetçilerin yeniden siyaset sahnesine çıkmasına imkân tanıyan anayasa değişikliğini halk oyuna sundu. Kendisi yasağın sürmesi taraftarı olmasına rağmen %50,24 oyla eski siyasetçilerin siyaset yasağı kaldırıldı. Demirel Doğru Yol Partisi genel başkanı oldu.

Anavatan Partisi, eski liderlerin yeni partilerinin başında iken katıldığı 1987 erken genel seçimlerinde meclisteki salt çoğunluğunu korumayı başardı. Fakat iktidarın yıpranma süreci de başlamıştı. Bilhassa yüksek enflasyon

halkı Özal'dan ve Anavatan Partisi'nden uzaklaştırdı. Yerel seçimler Anavatan Partisi için tam bir yıkım oldu. Üçüncü parti durumuna düşen Anavatan Partisi büyük şehirlerin belediye başkanlıklarını Sosyal Demokrat Halkçı Parti'ye kaptırdı. Turgut Özal, Anavatan Partisi oylarıyla sekizinci cumhurbaşkanı seçilerek Bayar'dan sonra bu makama çıkan ikinci sivil kişi oldu (31 Ekim 1989). Yıldırım Akbulut'u başbakan tayin eden Özal farklı bir cumhurbaşkanlığı sergileyerek iç ve dış siyasetle yakından ilgilenmeyi sürdürdü. Türkiye, Irak'taki Saddam rejiminden kaçıp Türkiye'ye sığınan binlerce Kuzey Iraklı göçmene kucak açtı. Türkiye'nin Kuzey Irak'ta söz sahibi olması gerektiğine inanan ve kendi Kürt vatandaşlarıyla barışık olmayan bir Türkiye'nin bunu yapamayacağını söyleyen Özal'ın çabalarıyla 12 Eylül yönetiminin koyduğu Kürtçe yasağı kaldırıldı (26 Ocak 1991). Fakat Türkiye hızla istikrarsız bir ortama sürüklendi. 1991 erken genel seçimlerinde hiçbir parti tek başına çoğunluğu elde edemedi. Türkiye yeniden koalisyonlar sürecine girdi. Demirel, en büyük rakibi Cumhuriyet Halk Partisi'nin mirasçısı Sosyal Demokrat Halkçı Parti'nin desteğiyle başbakanlık koltuğuna oturdu. Çankaya-hükümet ilişkilerinin sertleştiği bu dönemde Özal bir kalp krizi sonucu öldü (17 Nisan 1993). Demirel, Sosyal Demokrat Halkçı Parti'nin desteğiyle dokuzuncu cumhurbaşkanı seçildi. DYP-SHP koalisyonuna Doğru Yol Partisi genel başkanlığına seçilen Tansu Çiller başkanlığında devam edildi. 12 Eylül sonrası orta sağ (ANAP, DYP) ve orta solun (SHP, DSP) kendi içlerinde ikişer partiye bölünmesi siyasetin normal akışını engelledi. Cumhuriyet Halk Partisi'nin üçüncü sol parti olarak ortaya çıkması orta solu iyice zayıflattı.

Öte yandan orta sağdaki bölünmüşlük köktenci partilerin işine yaradı. Bilhassa Erbakan'ın Refah Partisi sağdaki boşluktan yararlanıp yükselişini sürdürdü. Yerel seçimlerde İstanbul ve Ankara belediye başkanlıklarını kazandı. Erken genel seçim şartıyla kurulan DYP-CHP koalisyonu ülkeyi seçime götürdü. Refah Partisi 1995 seçimlerinde ilk defa birinci parti oldu. Erbakan hükümeti kurmakla görevlendirildiyse de Anavatan Partisi lideri Mesut Yılmaz ile Doğru Yol Partisi lideri Çiller birlikte koalisyon kurmak istediklerini ilân edince görevi iade etti. Yılmaz'ın başkanlığında ANAP-DYP koalisyonu kuruldu. Ancak Anayasa Mahkemesi hükümetin aldığı güven oyunu iptal edince Yılmaz istifa etti. Hükümeti kurma görevi yeniden Erbakan'a verildi. Çiller aleyhindeki örtülü ödenek soruşturması Refah Partisi'nin desteğiyle mecliste reddedildikten sonra RP-DYP

koalisyonu güven oyu aldı (8 Temmuz 1996). Hükümet, yolsuzluk iddialarıyla köşeye sıkışan Çiller ile ilk defa başbakanlık şansını yakalamış Erbakan'ın bunu bir an önce gerçekleştirme özleminin buluştuğu noktada kurulmuştu. Bu hükümete karşı çıkan Doğru Yol Partisi içindeki muhalefet partiden koparak İsmet Sezgin'in başkanlığında Demokrat Türkiye Partisi'ni kurdu. Çiller hakkındaki yolsuzluk iddiaları daha da büyüdü. Susurluk'ta meydana gelen bir trafik kazası devlet-mafya-siyaset ilişkisini ortaya çıkardı (3 Kasım). Hükümetin Refah Partisi kanadına karşı ordunun tavrı yeniden darbe söylentilerinin çıkmasına yol açtı. Bütün dikkatler Millî Güvenlik Kurulu'nun olağan toplantısına çevrildi (28 Şubat 1997). Kurulun asker kanadı, laik devlet ilkesine aykırı hareketlerin arttığını ileri sürerek Atatürk ilkelerinin ve inkılâp kanunlarının ödünsüz uygulanmasını istedi. Türkiye böylece "28 Şubat süreci" adı verilen bir döneme girdi. Ordu hükümeti çeşitli vesilelerle sıkıştırmaya başladı; irticanın millî birliği tehdit eder boyuta ulaştığını ileri sürdü. Erbakan istifa etmek zorunda kaldı. "Şeriat tehlikesine karşı" askerlerin desteğiyle Mesut Yılmaz başkanlığında Anavatan Partisi-Demokratik Sol Parti-Demokrat Türkiye Partisi koalisyon hükümetinin kurulmasıyla uzun süredir ülkeye hâkim olan gergin hava bir anda yumuşadı. Cumhuriyet Halk Partisi'nin dışarıdan desteklediği hükümetin dört ana hedefi devlet içinde yayıldığı iddia edilen şeriatçı kadroları temizlemek, sekiz yıllık zorunlu eğitimi düzenlemek, yolsuzlukla mücadele etmek ve ülkeyi erken seçime götürmekti. Refah Partisi, Anayasa Mahkemesi tarafından kapatılırken Genel Başkan Necmettin Erbakan'a beş yıl siyaset yasağı getirildi. Refah Partisi'nin yerine Fazilet Partisi kuruldu. Yenilikçi hareketin başını çeken İstanbul Büyükşehir Belediye Başkanı Recep Tayyip Erdoğan, Erbakan'ın engellemesi yüzünden Fazilet Partisi genel başkanlığına seçilemedi. Erdoğan, Siirt'te okuduğu bir şiirden dolayı on ay hapis cezasına mahkûm edilerek Pınarhisar Cezaevi'ne girdi. Türkiye yolsuzluk iddialarıyla çalkalanıyordu. Yılmaz hükümeti gensoru oylamasında verilen güvensizlik oyu ile düşürüldü (25 Kasım 1998). Hükümeti kurmakla görevlendirilen Demokratik Sol Parti lideri Bülent Ecevit ve Bursa bağımsız milletvekili Yalım Erez bir sonuç alamayınca Ecevit Demokratik Sol Parti azınlık hükümetini kurdu. Başlıca görevi ülkeyi seçime götürmek olan bu hükümet zamanında PKK terör örgütünün başı Abdullah Öcalan yakalanarak Türkiye'ye getirildi (16 Şubat 1999). İmralı adasında

yargılanıp idama mahkûm edildi; idam cezasının kaldırılmasından sonra cezası müebbet hapse çevrildi.

1999 erken genel ve yerel seçimlere yirmi bir parti katıldı. Demokratik Sol Parti birinci olurken Milliyetçi Hareket Partisi ikinciliği elde etti. Üçüncü olan Fazilet Partisi belediye başkanlığı seçimlerinde en çok oyu aldı. Bu sonuç seçmenin Fazilet Partili belediyelere güvendiği, ancak partinin genel politikasını desteklemediği şeklinde değerlendirildi. Anavatan Partisi ve Doğru Yol Partisi çok az farkla dördüncülüğü paylaştı. Cumhuriyet Halk Partisi dahil on altı parti %10 ülke barajını aşamadı. Cumhuriyet başsavcısı, laiklik karşıtı eylemlerin odağı olduğu iddiasıyla Fazilet Partisi'nin kapatılması için dava açtı. Seçimlerden sonra Ecevit'in başkanlığında DSP-MHP-ANAP koalisyon hükümeti kuruldu. Önce hapishanelerde sol eğilimli mahkûmların çıkardığı olaylarla uğraşıldı. Ardından 17.840 kişinin öldüğü, 43.953 kişinin yaralandığı, 285.000 konut ve 40.000'den fazla iş yerinin hasar gördüğü Marmara depremi yaşandı (17 Ağustos 1999). "Kader mahkûmları"nın affı için hazırlanan af yasasının kapsamı verilen önergelerle genişletilerek özellikle çetelerin affına imkân sağlandı. Toplumda büyük huzursuzluk doğuran "türban" meselesi çözülemez hale getirildi. Rektörler komitesi aldığı ortak kararla üniversite içinde türbanı yasakladı. Ecevit'in önerisiyle Anayasa Mahkemesi Başkanı Ahmet Necdet Sezer Türkiye'nin onuncu cumhurbaşkanı seçildi (5 Mayıs 2000). Millî Güvenlik Kurulu toplantısında Cumhurbaşkanı Sezer ile Başbakan Ecevit arasında beliren gerginlik piyasalara yansıdı ve ülkede şiddetli bir ekonomik krizin çıkmasına yol açtı. Amerika'dan özel olarak getirilen Kemal Derviş'in aldığı bazı tedbirlerle kriz aşılmaya çalışıldı. Ecevit'in hasta olduğu halde görevini bırakmaması Demokratik Sol Parti'nin parçalanmasına yol açtı. İsmail Cem başkanlığında Yeni Türkiye Partisi kuruldu. Fazilet Partisi'nin birinci kongresinde gelenekçilerle yenilikçiler ilk defa yol ayırımına geldi. Siyasî yasaklı Erbakan'ın desteklediği gelenekçilerin adayı Recai Kutan tekrar genel başkanlığa seçildi. Fazilet Partisi'nin Anayasa Mahkemesi tarafından kapatılmasından sonra gelenekçi kanat, Erbakan'ın direktifleriyle Recai Kutan başkanlığında kurulan Saadet Partisi'yle yoluna devam etmeyi kararlaştırdı. Yenilikçi kanat ise Recep Tayyip Erdoğan'ın başkanlığında Adalet ve Kalkınma Partisi'ni (AK Parti) kurdu (14 Ağustos 2001).

3 Kasım 2002 erken genel seçimlerinde sadece iki parti %10 ülke barajını aşabildi. Adalet ve Kalkınma Partisi %34,3 oy oranıyla 363 milletvekili çıkararak tek başına iktidar koltuğuna oturdu. Cumhuriyet Halk Partisi ikinci oldu. Haklarında çeşitli yolsuzluk dosyaları bulunan ve mecliste birbirlerini aklayan koalisyon partileri barajın çok gerisinde kaldılar. Parlamentoda üçte iki çoğunluğa sahip Adalet ve Kalkınma Partisi lideri Erdoğan hüküm giydiği için milletvekili seçilemedi. Bu sebeple hükümeti kurma görevi Kayseri milletvekili Abdullah Gül'e verildi. Bu dönemde Erdoğan hiçbir resmî sıfatı olmadığı halde Avrupa Birliği ülkelerini dolaşıp Türkiye'nin adaylığı konusunda görüşmelerde bulundu. Hukukî durumu halledildikten sonra Siirt milletvekili olarak meclise giren Erdoğan başbakan tayin edildi (12 Mart 2003); Abdullah Gül başbakan yardımcısı ve Dışişleri bakanı oldu. Faiz ve enflasyon oranları hızla düştü. Avrupa Birliği'nin öngördüğü Kopenhag kriterleri doğrultusunda uyum yasaları çıkarıldı. Demokrasinin gelişmesi yolunda önemli reformlara devam edildi. Statükocu bazı çevreler düzenledikleri cumhuriyet mitinglerinde rejimin tehlikede olduğunu ileri sürerek orduyu göreve çağıracak kadar ileri gittiler. Nisan ayında yapılacak cumhurbaşkanlığı seçimi için Adalet ve Kalkınma Partisi'nin Abdullah Gül'ü aday göstermesi üzerine Genelkurmay Başkanlığı'nın internet sitesinde aleyhte bir açıklama yer aldı. Seçim sonuçlarının Anayasa Mahkemesi tarafından iptal edilmesi üzerine hükümet erken seçim kararı aldı ve temmuz ayında yapılan seçimde Adalet ve Kalkınma Partisi oyunu arttırarak %47 oyla yine birinci parti oldu. Ağustos ayında yapılan cumhurbaşkanlığı seçiminde de Abdullah Gül on birinci cumhurbaşkanı seçildi. Adalet ve Kalkınma Partisi 2011 Haziran ayında yapılan seçimde %49,83 oyla ardarda üçüncü seçimi de kazandı.

BİBLİYOGRAFYA

M. Philips Price, Türkiye Tarihi (trc. M. Asım Mutludoğan), Ankara 1969; Mete Tunçay, Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek-Parti Yönetimi'nin Kurulması (1923-1931), Ankara 1969; a.mlf. v.dğr., Türkiye Tarihi: Çağdaş Türkiye (1908-1980), İstanbul 1992; Utkan Kocatürk, Atatürk ve Türkiye Cumhuriyeti Tarihi Kronolojisi: 1918-1938, Ankara 1983; Mehmet

Gönlübol, Türk Dış Politikası (1919-1990), Ankara 1993; Necdet Ekinci, İkinci Dünya Savaşı'ndan Sonra Türkiye'de Çok Partili Düzene Geçişte Dış Etkenler, İstanbul 1997; Durmuş Yalçın v.dğr., Türkiye Cumhuriyeti Tarihi, Ankara 2000-2002, I-II; Ahmet Yeşil, Türkiye Cumhuriyeti'nde İlk Teşkilatlı Muhalefet Hareketi: Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası, Ankara 2002; Tarık Zafer Tunaya, Türkiye'de Siyasal Gelişmeler 1876-1938: Mütareke, Cumhuriyet ve Atatürk 1918-1938, İstanbul 2002; Atatürk ve Türkiye Cumhuriyeti Tarihi (ed. Ayten Sezer), Ankara 2003, s. 203; Türkiye Cumhuriyeti 80'inci Yıl Kronolojisi (ed. M. Mesut Uyanık), Ankara 2003; R. H. Davison, Kısa Türkiye Tarihi (trc. Durdu Mehmet Budak), Ankara 2004, s. 137-202; M. Serhan Yücel, Türkiye'nin Siyasal Partileri (1859-2005), İstanbul 2006; Kemal H. Karpat, Türkiye'de Siyasal Sistemin Evrimi: 1876-1980 (trc. Esin Soğancılar), Ankara 2007; K. Kreiser, Küçük Türkiye Tarihi (trc. Yunus Emre Gürbüz), İstanbul 2008, s. 303-383; İştar Gözaydın, Diyanet: Türkiye Cumhuriyeti'nde Dinin Tanzimi, İstanbul 2009; Mücahit Küçükyılmaz, Türkiye'de Siyasal Katılım: Tek Partiden AK Parti'ye Siyasal İslam ve Demokrasi Tartışmaları, İstanbul 2009.

Cevdet Küçük

III. KÜLTÜR ve MEDENİYET

1. Dil ve Edebiyat.

Dil: Cumhuriyet Dönemi. Türkiye Türkçesi'nin tarihi bakımından Osmanlı Türkçesi'nin son yıllarıyla Cumhuriyet dönemi Türkçesi'nin ilk yılları iç içe girmiş durumdadır. Türkiye Türkçesi'nin hazırlıkları II. Meşrutiyet (1908) yıllarında başlar ve Cumhuriyet döneminde devam eder. Eskiden yeniye geçişte pek çok yazar ve şairin eserlerinde her iki dönemin özellikleri yan yana görülür. Dilin gramer ve cümle yapısında farklılık bulunmamakla birlikte önceki dönemin en belirgin özelliği Osmanlıca'daki Arapça, Farsça kelime ve tamlamaların fazlalığıyla cümlelerin uzunluğudur. Osmanlı Türkçesi'nden Türkiye Türkçesi'ne geçiş ve dilde sadeleşme faaliyetleri ana hatlarıyla şöyle gelişmiştir: Sadeleşme XIX. yüzyıl

ortalarında ders kitapları, gazeteler, dergiler ve tiyatro oyunlarının dilinde başlamıştır. Tanzimat devrinin ilk nesli Şinâsi, Nâmık Kemal, Ziyâ Paşa ve Ali Suâvi yazı dilinin konuşma diline yakınlaştırılması gerektiğine inanmışlar ve bunu uygulamaya çalışmışlardır. Fakat bir sonraki nesilden Recâizâde Mahmud Ekrem, Abdülhak Hâmid, Sâmi Paşazâde Sezâî gibi yazarlarla Edebiyât-ı Cedîde ve Fecr-i Âtî mensupları sanat gayesiyle dili sunileştirmişlerdir. Bu yapaylık Meşrutiyet devrinde tepki çekmiş, farklı ekollere ve görüşlere sahip olanlar bile sade dil konusunda gerçekçi faaliyetlerde bulunmuşlardır.

II. Meşrutiyet'in ilânında Osmanlı aydınları arasında Osmanlıcılık, İslâmcılık ve Türkçülük olmak üzere üç siyasî düşünce belirmiş, dilin sadeleşmesi için ileri sürülen görüşler de bu akımlara göre biçimlenmiştir. Sadeleşmeyi isteyenlerin çoğu Türkçü-milliyetçiler olmakla birlikte bunların arasında sadeleşmenin derecesi

hususunda düşünce birliği yoktur. Bu dönemde dille ilgili görüşler şöylece ele alınabilir: 1. Muhafazakârlar diye nitelendirilen Edebiyât-ı Cedîdeciler (Tevfik Fikret, Cenab Şahabeddin, Hüseyin Cahit, Süleyman Nazif, Halit Ziya vb.) dil ve edebiyatı belli bir kültür seviyesinde olanlara ve aydınlara (havas) mahsus kabul ediyor; çoğu okuma yazma bilmeyen halk tabakasının (avam) edebiyatının ise halk destanları, masallar, âşık hikâyeleri ve türkülerden ibaret olduğunu söyleyerek edebiyat dilindeki yabancı kelime ve tamlamaların sadeleşmesine gerek görmüyorlardı. Onları takip eden Fecr-i Âtî mensuplarının pek çoğu da aynı görüşü benimsemiştir. 2. Türkçeciler diye adlandırılanlar ise Türkçe'nin Arapça ve Farsça etkisinden kurtularak herkesin kolayca anlayabileceği bir dil haline gelmesini istiyorlardı. Ancak sadeleşmenin derecesi konusunda bunlar da ikiye ayrılmıştır. a) Birinci görüş Türkçe'ye yabancı dillerden geçmiş tamlamaların terkedilmesi, bunların yerine Türkçe kurallara göre ifadeler kullanılması, yabancı kelimelerin Türkçe karşılıklarının tercih edilmesi biçimindeydi. Bu görüş, Edebiyât-ı Cedîde devrinde II. Meşrutiyet'ten önce Ahmed Midhat Efendi, Şemseddin Sâmi ve Necip Âsım'ın (Yazıksız) savundukları görüştür. Osmanlıcılığı benimseyen Rıza Tevfik, Mehmed Âkif (Ersoy) ve Fecr-i Âtî mensuplarından Refik Halit (Karay), Yakup Kadri (Karaosmanoğlu) gibi şair ve yazarlar sade Türkçe'nin örneklerini vererek dilde izlenmesi gereken mâkul yolu göstermişlerdir. Yeni lisancılar

diye bilinen, Selânik'te çıkan Genç Kalemler (1911) dergisi yazarlarından Ömer Seyfeddin, Ali Cânip (Yöntem), Ziya Gökalp gibi isimler Türkçe'deki yabancı terkiplerin atılmasını, fakat halkın diline yerleşmiş kelimelere dokunulmamasını savunmuştur. İstanbul'da yayımlanan Türkçü ve milliyetçi görüşe sahip Türk Derneği (1909), Türk Yurdu (1911), Celal Sâhir'in (Erozan) yönettiği Halka Doğru (1913) ve Türk Sözü (1914) gibi dergiler dilin sadeleşmesiyle ilgili konulara yer vererek bu tür faaliyetleri desteklemişlerdir. b) Tasfiyecilik denen ikinci görüş sahipleri Türkçe'deki bütün yabancı terkip ve kelimelerin atılması, bunların yerine Türkçe olanların konulması, karşılığı olmayanlar için diğer Türk lehçelerinden kelime alınması veya yeni karşılıkların türetilmesi gerektiğini söylemişlerdir. Tasfiyecilerin temsilcisi Fuat Köseraif'tir. Bu görüşü Cumhuriyet döneminde Nurullah Ataç ısrarla sürdürmüştür.

Cumhuriyet'ten sonraki reform hareketlerinden biri de harf inkılâbı olmuştur. 1 Kasım 1928 tarihinde Latin asıllı Türk alfabesi kabul edilmiş, Arap harflerinin resmî ve hususi zabıtlarda kullanılmasına 1 Haziran 1930 tarihine kadar izin verilmiştir. Yirmi dokuz harfli yeni alfabe şöyledir: Aa-Bb-Cc-Çç-Dd-Ee-Ff-Gg-Ğğ-Hh-Iı-İi-Jj-Kk-Ll-Mm-Nn-Oo-Öö-Pp-Rr-Ss-Şş-Tt-Uu-Üü-Vv-Yy-Zz. Türk dilinin meseleleriyle meşgul olmak üzere 12 Temmuz 1932'de Türk Dili Tedkik Cemiyeti (Türk Dil Kurumu) kurulmuş ve Atatürk'ün himayesinde faaliyetlerine başlamıştır. Ardından Türkiye Türkçesi, Türk Dil Kurumu'nun faaliyetlerine bağlı olarak çeşitli değişikliklere uğramıştır. Bu devirde en dikkat çekici husus, Ziya Gökalp'in dille ilgili görüşlerinin Atatürk tarafından benimsenerek Türkiye Türkçesi'nin prensipleri haline getirilmesi olmuştur: 1. Osmanlı Türkçesi'ni bırakıp halkın anlayacağı dille, İstanbul Türkçesi'yle yazmak; 2. Türkçe karşılıkları olan Arapça ve Farsça kelimeleri dilden çıkarmak; 3. Türkçe'de halkın anladığı Arapça ve Farsça kelimeleri Türkçeleşmiş kabul etmek; 4. Türkçe olsa bile ölü kelimeleri diriltmeye çalışmamak; 5. Yeni terimleri önce halkın dilinde aramak, yoksa Türkçe'nin kurallarına göre türetmek, bu da mümkün olmuyorsa yabancı terimleri kullanmak; 6. Türkçe'yi yabancı dillerin etkisinden kurtarmak; 7. İstanbul Türkçesi çok gelişmiş olduğundan başka Türk lehçelerinden kelime almamak; 8. Türkiye Türkçesi'nin bu esaslara göre sözlük ve dil bilgisini hazırlamak.

Filoloji ve lengüistik, lugat ve ıstılah, gramer ve sentaks, etimoloji ve dil

tarihiyle ilgili konularla uğraşan Türk Dili Tedkik Cemiyeti tarafından düzenlenen I. Türk Dili Kurultayı 26 Eylül 1932'de toplanmıştır. Kurultayda benimsenen en önemli fikir halkın anlayamadığı yabancı kelime ve unsurların Türkçe'den tasfiye edilmesidir. Ayrıca Arapça ve Farsça'dan Türkçe'ye geçmiş kelime, terim ve terkiplere Türkçe karşılıklar bulmak için büyük bir çalışma başlatılmış, yabancı asıllı kelimeler halkın onları anlayıp anlamadığına bakılmaksızın atılıp yerine Türkçe karşılıkları konulmuş, Türkçe'si yoksa yeni kelimeler türetilmiş veya uydurulmuştur. Bu çalışmalarda dilin Türkçeleştirilmesini ilmî çizgide götürebilecek yeterli uzman ve bilim adamının bulunmayışı yüzünden işin devrime yaranmak isteyen bazı cahillerin elinde kalması dikkat çekmektedir. Böylece Türkçe'nin sadeleştirilmesi meselesi farklı bir yöne kaymış ve bilimsellikten uzaklaşılmıştır. Nitekim yanlış bir yola girildiğini farkeden Atatürk, "Dili bir çıkmaza saplamışızdır"; "Birbirimizi anlamaz olduk"; "İki şeyde inkılâp olmaz: Dilde ve mûsikide" gibi sözleriyle bunu itiraf etmiştir (Emre, s. 43, 52-53; Atay, s. 447 vd.). İzlenecek doğru yöntemin halkın kullandığı kelimelere dokunulmaması olduğu anlaşılmış, ancak dil işleriyle uğraşan tasfiyeci kadro Atatürk'ün ölümünden sonra Türkçe'nin yanlışlar ve yapaylıklarla örselenmesini sürdürmüştür. Yapaylık sadece kelimelerle sınırlı kalmayıp söz diziminde de uygulanmış, bazı kesimlerce halen kullanılan devrik cümle bu dönemden kalmıştır.

1950'den sonra dilin devlet tarafından yönlendirilmesi faaliyetlerine son verilse de yanlış uygulamalar devam etmiş, mesele tam bir başı boşluğa terkedilmiş, dil konusu anlamsız inatlaşmalarla Doğucu-Batıcı, sağcı-solcu, ilerici-gerici tartışmalarına malzeme yapılmıştır. Bu ortamda kurumun yapaylığa kaçan dil uygulamalarını eleştiren pek çok yazı yayımlanmıştır. Türkçe'nin durumu artık hem bilim hem devlet işi haline geldiğinden Türk Dil Kurumu 1983 yılında Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu'nun içine alınmıştır. Dilin sadeleşmesinde orta ve mâkul bir yol izlenerek pek çok eser neşredilmiş, ancak 2000'li yıllardan itibaren Türk Dil Kurumu'nun Türk dili üzerindeki etkinliği azalmıştır. Bunda eski kadronun yapılanların ideolojik olduğu iddiasının büyük etkisi vardır. Günümüz Türkçesi'nde Arapça ve Farsça asıllı kelimelerin yüzdesi hâlâ yüksektir; bunlar artık halk diline mal olmuş ve Türkçeleşmiştir. Öte yandan teknoloji transferi, ticaret gibi ilişkilerle yabancı dillerden ve özellikle İngilizce'den Türkçe'ye sürekli giren kelimeler kaygı verici düzeye ulaşmıştır. Türk Dil Kurumu'nun

yabancı kelimelere Türkçe karşılık bulma çabaları ve dilin yozlaştırılmasına karşı tedbir arayışları çok yavaş ve yetersiz kaldığından Türkçe, kendi kaderini geçmişte olduğu gibi yine kendi yapısındaki özel gücüyle korumak durumundadır.

Yeni Türkçe diye adlandırılan Türkiye Türkçesi kelime yapısı ve türleri, ses uyumu, ünlü ve ünsüz benzeşmesi, vurgu bakımından öteki Türk yazı dilleriyle ortak özellikler taşır. Türk yazı dilinde sekiz ünlü bulunmaktadır. Arka damaktan çıkan a, ı, o, u kalın, ön damaktan çıkan e, i, ö, ü incedir. Bunlardan a, e, o, ö açık ve geniş; ı, i, u, ü kapalı ve dardır. Ünlüler söylenirken dudakların alacağı duruma göre düz veya yuvarlak olur. Düz ünlüler a, e, ı, i; yuvarlaklar o, ö, u, ü'dür. Yazıda

gösterilmeyen kapalı e (é) varlığını ağızlarda sürdürmektedir. Türkiye Türkçesi'nde kullanılan ünsüzler de şunlardır: b, c, ç, d, f, g, ğ, h, j, k, l, m, n, p, r, s, ş, t, v, y, z. Bunlardan b, p; d, t; c, ç; g, k patlayıcı; v, f, z, s, j, ş, ğ, h, y sızıcı; m, n nazal (genizsi); l, r akıcı ünsüzlerdir.

BİBLİYOGRAFYA

Ziya Gökalp, Türkçülüğün Esasları (Ankara 1339), İstanbul 1958, tür.yer.; Ahmet Cevat Emre, Atatürk'ün İnkılap Hedefi ve Tarih Tezi, İstanbul 1956, s. 35, 43, 52-53; Muharrem Ergin, Türk Dil Bilgisi, İstanbul 1962, tür.yer.; Atatürk ve Türk Dili, Ankara 1963, tür.yer.; Zeynep Korkmaz, Türk Dilinin Tarihî Akışı İçinde Atatürk ve Dil Devrimi, Ankara 1963, s. 35 vd.; Faruk K. Timurtaş, Dil Davası ve Ziya Gökalp, İstanbul 1965, s. 21-39; Türk Dili İçin, Ankara 1966-68, I-VI, tür.yer.; Tahsin Yücel, Dil Devrimi, İstanbul 1968, s. 55-56; Berke Vardar, Dilbilim Sorunları, İstanbul 1968, s. 8-9; Falih Rıfkı Atay, Çankaya, İstanbul 1969, s. 477 vd.; A. Dilaçar, Türkiye'de Dil Özleşmesi, Ankara 1969, s. 9-21; Agâh Sırrı Levend, Türk Dilinde Gelişme ve Sadeleşme Evreleri, Ankara 1972, tür.yer.; Ali Karamanlıoğlu, Türk Dili Nereden Geliyor, Nereye Gidiyor?, İstanbul 1972, tür.yer.; Mustafa Canpolat, "Türkiye'de Yazı Devrimi Girişimleri", Yazı Devrimi, Ankara 1979, s. 22-32; Tahsin Banguoğlu, Türkçenin Grameri, Ankara

1986, s. 34-37; ayrıca bk. tür.yer.; Hasan Eren, Türk Dil Kurumundan Eski Anılar, Ankara 2008, s. 11-57; Ercümend Kuran, “Atatürk ve Ziya Gökalp”, TK, II/13 (1969), s. 12; Hamza Zülfikar, “Dünden Bugüne Türkçe”, TDl., XCVIII/697 (2010), s. 50-58; Nuri Yüce, “Türkler (Türk Dili)”, İA, XII/2, s. 496, 499; a.mlf., “Oğuzca”, DİA, XXXIII, 323-325.

Nuri Yüce

Cumhuriyet Dönemi Türk Edebiyatı.

Cumhuriyet dönemi Türk edebiyatının farklı türlerde temel ve ortak özellikleri şunlardır: II. Meşrutiyet ve Mütareke dönemi yazarları Cumhuriyet dönemi başlarında da eser vermiş ve etkilerini sürdürmüştür. Daha önceki dönemlerden Abdülhak Hâmid (Tarhan) ve Sâmipaşazâde Sezâi ile Serveti Fünûncular’ın çoğu hayattadır. Abdülhak Hâmid dışında hepsi dil konusunda sadeleşmeye uymuştur. Yeni devletin kuruluşu Tanzimat’tan beri devam eden kötümserliği ortadan kaldırmış, iyimserlik, zaferi gerçekleştiren millete, orduya ve öndere hayranlık edebî eserlere de yansımıştır. Şiiri günlük konulardan uzak tutmaya çalışan Ahmed Hâşim ile Yahya Kemal (Beyatlı) bu bakımdan eleştirilmiş olsalar da bunlar Cumhuriyet sonrası şiirini beslemiş ve etkileri bugüne kadar ulaşmıştır. Ülkenin yoksulluktan kurtarılması, ağa/eşraf baskısına tepki, demokrasiye geçme özlemi eserlerde geniş biçimde işlenmiş, ülkeyi geliştirecek mesleklere mensup asker, öğretmen, doktor hikâyeleri anlatılmış, dikkat Anadolu toprağı ve insanına dönmüştür. Yahya Kemal’in ifadesiyle artık “Metristepe’den görünüş” Türk edebiyatçılarına yön verecektir. Memleket edebiyatı anlayışı, Gökalp’in halkta yaşayan harsın keşfedilip toplanması ve işlenmesi tezi ve Faruk Nafiz’in (Çamlıbel) “Sanat” şiiriyle (1927) kategorikleştirdiği sanat anlayışı Mehmet Emin’in (Yurdakul) devamı görünüşünde olan hemen bütün sanatçıları içine almıştır. Eğitim, sağlık ve tarım hizmetlerinin ülkenin her yanına götürülmesi mücadelesi kısmen romanlara yansımıştır. Roman ve hikâyede özellikle Köy enstitüsüleri mezunu yazarların eserleri köy romanları diye anılmaktadır. Bu tarz, şehirde işçi ve gecekondu romanları olarak devam eder. Bu arada sıradan insanların yaşantıları, anlık duyguları, avareliği işleyen hikâyeler de vak‘a hikâyelerinin yerini alır (Memduh Şevket Esendal, Sait Faik Abasıyanık). 1960’lardan itibaren köylü kesiminden hiçbir hazırlık yapılmadan

Almanya'ya gönderilen işçiler, parçalanmış ve geride bırakılan aileler Almanya tecrübesini bizzat yaşayanların yazdıklarıyla bir çeşit belgesele dönmüştür: Füruzan'ın Berlin'in Nar Çiçeği, Nursel Duruel'in Geyikler, Annem ve Almanya gibi eserleri. Almanya'ya ilk gidenlerin torunları arasında çağdaş edebiyata katkıda bulunan birçok sanatçı yetişmiştir. Avustralya'ya giden bir ailenin parçalanma eşiğindeki hikâyesini Sevinç Çokum yazmıştır (Çırpıntılar, 1996).

Şiirde hece-aruz çatışması Yahya Kemal ve Ahmed Hâşim'e rağmen hecenin zaferiyle sonuçlanmıştır. Hece giderek yerini serbest nazma bırakmışsa da zaman zaman aruza dönenler de olmuştur. Hecenin klasik duraklarıyla oynayan şairler çok âhenkli bir şiir ortaya koymuştur. Bu arada eserlerinde halk hikâyeleriyle folklordan yararlananlar olmuştur. Büyük bir kısmı köylerde ve kasabalarda yetişen yazarlar kendi yaşantılarına bağlı bu malzemeyi kullanmışlardır. Bir kısmı kendi basmakalıbını meydana getirirken bir kısmı çok güzel ve orijinal eserler vermiştir (Ahmet Kutsi Tecer, Turan Oflazoğlu, Latife Tekin, Yaşar Kemal, Orhan Kemal, Abbas Sayar). Yıkılan Osmanlı Devleti'ne karşı olumsuz tavır başlangıçta çok kuvvetliyken zamanla geçmişin güzelliklerinin dile getirilmesiyle bu tepki aşılmıştır. Yahya Kemal, Abdülhak Şinasi Hisar, Halide Edip Adıvar ve Ahmet Hamdi Tanpınar bu konuda pek çok yazarı etkilemiştir. Türkiye'deki ideolojik çatışmalar ve yazarların benimsedikleri ideoloji doğrultusundaki eserleri propaganda nitelikli bir edebiyatın gelişmesine yol açmıştır. Sanat yönü zayıf olanlar bir tarafa, bir dünya görüşü tezini savunan güçlü sanatçılar yazdıklarıyla sürekli tartışma konusu olmuştur (Nazım Hikmet, Necip Fazıl Kısakürek, Peyami Safa, Yaşar Kemal). Demokratikleşme sürecinde siyasî partilerin kurulması, kapatılması ve askerî darbeler de özellikle romanlarda geniş ölçüde yer alır. Serbest Cumhuriyet Fırkası tecrübesi, Tarık Buğra'nın Yağmur Beklerken, Kemal Tahir'in Yol Ayırımı'nda, 27 Mayıs Darbesi Samim Kocagöz, Vedat Türkali ve Sevgi Soysal'ın romanlarında işlenir. Darbe mağdurlarından Avrupa'ya gidip yerleşenlerin izlenimleri ve siyasî hesaplaşmaları ele alınır. 12 Mart müdahalesine karşı yazılan birçok eserde bu müdahaleye yol açanların eziklikleri ve bir çeşit savunmaları işlenmiştir. Mustafa Miyasoğlu, Erdal Öz, Ümit Kıvanç, Oktay Rifat, Melih Cevdet Anday, Çetin Altan, Yahya Akengin, Nadir Ülker, Emine Işınsu Okçu'nun 12 Eylül'le ilgili romanları vardır. Osmanlı Devleti'nin yıkılışı sırasındaki olaylar, Balkanlar'dan,

Kafkaslar'dan İstanbul'a akın eden insanların hikâyeleri, mübadele ile gelenler ve gidenler yazarların hayalini harekete getirmiş, aile arşivleri açılmıştır. Bu tür eserler, Osmanlı'nın yıkılışında büyük rol oynayan Türk dışı unsurların hikâyeleri kadar işlenmektedir (Yılmaz Gürbüz, Mübadiller, 2006; Turgay Bostan, Son Kofidis, 2008). 1940'tan sonraki çeviri faaliyetlerinin etkisiyle edebiyatta sanat endişesini ön plana alan yazarların sayısı artmıştır. Bunlar Batı edebiyatındaki gelişmeleri takip etmekte, bunları Türkçe'ye aktarmaktadır. Zamanla bu ilgi bütün dünya edebiyatına yönelir.

1950 sonrasında İkinci Yeni şiir akımı ve paralelindeki hikâyecilik gelişir. Yazarlık serüvenini anlatan hikâye ve romanlar da dikkati çekmektedir. Bir Şehre Gidememek'in yazarı Mario Levi, En Güzel Aşk Hikâyemiz'de (1992) dilediği, özlediği aşk hikâyesini kimse yazmadığı için kendisi yazmak isteyen yazarın yazma, Zeynep Ankara Kanatsız Düşüşler'de (1992) bir genç kızın yazar olma çabalarını işler. Millî Mücadele'nin ardından İstanbul'a karşı Anadolu ve Ankara yüceltilirken İstanbul bir süre edebiyatçıların gözünden düşer; İkinci Yeni'den İlhan Berk, İstanbul'u tiksindirici bir şehir olarak niteler ve bunu tarihe yayar. Ancak zamanla İstanbul edebiyattaki yerine kavuşmuştur, hatta son yıllarda müstakil bir İstanbul romanına doğru gidilmektedir (Selim İleri, Melisa Gürpınar,

Orhan Pamuk). Kadın konusu çok işlenmiş ve kadın yazarların sayısı artmıştır. Onların eserleri hem kadın hem toplum konularına farklı bakış açıları katmıştır. Cumhuriyet döneminin en önemli olaylarından biri kadının her alanda kendisini göstermesi, meslek kadınlarının artmasıdır. Bu arada kadınlar arasında çok sayıda romancı ve hikâyeci yetişmiştir. Özellikle 1970 sonrası edebiyatta kadın sadece ev içinde anne olarak geçmez. Feminist bakışın da yaygınlaşmasıyla kadının hem ekonomik hem cinsel hayattaki özgürlüğü işlenir. Cinsellik ve eşcinsellik her türlü tezahürüyle roman ve hikâyelere girmiştir.

Dil konusu Türk edebiyatında çok önemli bir yer tutar. Arapça ve Farsça'nın etkisinden kurtulma çabaları zamanla konuşulan Türkçe'nin öne çıkmasıyla son bulur. Bu arada yazarların kendilerini ifade etmek için bir süre öztürkçe denilen aşırı sadeleşme gayretleri, mahallî ağızların taklitle verilmesi, Batı dillerinden alınma kelimeler ve ifade şekilleri bu dönem

edebî eserlerinde kendini gösterir. Eski dönem yazarlarını ve roman kahramanlarını kendi eserlerinin kahramanları olarak işleyen Selim İleri bir model oluşturmuşa benzemektedir. Atilla Birkiye, Beşir Fuad'ın peşinde yeni bir intihar olayını üretmiş (Aşk İntiharın Peşinde, 2004), Fatma Barbarosoğlu Fatma Aliye'nin romanını yazmıştır (Uzak Ülke, 2007). Edebî bir üslûpla, hatta kurmacayla biyografi kitaplarının sayısı artmıştır. Midhat Cemal Kuntay, Mehmet Emin Erişirgil bu alandaki eserlerini, daha yakın yıllarda Mustafa İnan'ın Bir Bilim Adamının Romanı adıyla biyografisini yazan Oğuz Atay; Ahmed Hâşim, Yahya Kemal, Peyami Safa, Tarık Buğra biyografileriyle Beşir Ayvazoğlu, kendi yakınlarının aile hikâyeleri, sanatçı ve ünlülerin biyografileriyle Ayşe Kulin takip eder. Bu arada hâtıra yazarlığı ve tarihî romana duyulan ilgi de aynı şekilde artmıştır. Bir tarih belgesi olan hâtıra ile kurmacanın zaman zaman birbirine karıştığı görülmektedir. Günümüzde İslâmî içerikli roman diye nitelendirilen, edebiyattan çok sosyolojiye dahil edilmesi gereken romanların başlangıcı Hekimoğlu İsmail'in (Ömer Okçu) Minyeli Abdullah'ıdır. Çok sayıda kadın yazarın da yer aldığı bu harekette Cihan Aktaş daha farklı bir çizgiye sahiptir. Sanatçıların Türkiye dışına açılmaları onlara yeni teknikler kazandırmıştır. Dostoyevski'nin yanı sıra Proust, Joyce ve Huxley, Woolf'dan gelen bilinç altı ve deneysel roman akımına Kafka ve D. H. Lawrence etkileri 1980 sonrasında postmodern anlatım tekniği de eklenmiştir. Yazarlara büyük bir esneklik sağlayan bu anlayış tecrübesiz yazarlardaki dağınıklığın da bir çeşit mazereti olmuştur. Roman anlatım tekniklerinde kullanılan kolaj, pastiş, pentimento, palimsest yazarların hayal güçlerini harekete geçirmiştir. Resimdeki pentimento anlayışını eserinin ana fikrine uygun şekilde kullanan İnci Aral bunun başarılı örneğini Yeni Yalan Zamanlar'da vermiştir. Palimsest ise yazarları tarih gerçeklerinin veya resmî tarihin altındaki başka bir metni bulma/oluşturma çabasına itmiştir. Ancak roman tekniklerinin değişmesi romanları pek çok okuyucu açısından kolay okunur olmaktan çıkarmıştır (ayrıca bk. HİKÂYE [Yeni Türk Edebiyatı]; ROMAN).

Şiir. Türk edebiyatındaki önemini Cumhuriyet döneminde de koruyan şiir bir yandan toplumun ihtiyaçlarını nazımla ifade etme, diğer yandan sanat kaygılarıyla gelişir. 1923-1940 arasında sanat görüşleri farklı da olsa şiir ürünlerinin çoğu memleket edebiyatı adı altında toplanabilir. Buna tepki olarak 1928'de sanat için sanat endişesiyle ortaya atılan Yedi Meşale

topluluğunun ömrü kısa olur. 1940'larda daha sert bir tepki, şiirle ilgili önceki değerlerin hemen hepsini reddeden Garip hareketiyle gelir. Garip hareketine karşı çıkanlar 1950'den sonra Hisar dergisinde bir küme oluşturarak memleket edebiyatının bir çeşit devamı özelliğinde, şiirin geleneksel ve poetik değerlerini reddetmeden değişmeyi benimseyen bir çıkışta bulunur. 1955-1965 arasında aynı nesle mensup olmayan ve birbirlerinden ayrı şiir yazanların meydana getirdiği İkinci Yeni, Türk şiirinde önemli bir tartışmayı başlatmıştır. Bu akım zor anlaşılması, kelimeciliği, orijinal hayalleri, folklora karşı oluşuyla tanınmıştır (bk. ŞİİR [Türk Edebiyatı]).

Tiyatro. Diğer edebî türlere göre tiyatro oyunlarının arka planda kalması, eserlerin sahnelenmesi ihtiyacı kadar Nâmık Kemal'den başlayarak oyunlardan fayda amacının güdülmüş olmasındandır. Cumhuriyet sonrasında fayda amacı ve propaganda ile birlikte sadece eğlendirme amacı güden eserler çoğunluktadır. Bunlar arasında Musahibzâde Celâl, İbnürrefik Ahmet Nuri geleneksel seyirlik sanatlardan ve vodvillerden yararlanırlar. Reşat Nuri Güntekin oyunlarında toplumsal eleştiriler yapar. Faruk Nafiz Çamlıbel Canavar (1926), Akın (1932), Kahraman (1933) adlı oyunlarıyla 1940'a kadar oyunların konularını tayin etmişe benzer. Bu yazarların ortak özelliği inkılâpları tanıtmak, Cumhuriyet'in getirdikleriyle Osmanlı'nın yozlaşmış taraflarını karşılaştırmak ve tarih tezini işlemektir. Şiirde olduğu gibi oyun yazarlığında da karşı karşıya gelen Nâzım Hikmet ile Necip Fazıl Kısakürek'in oyunları sosyal ve felsefî tezleri tartışan diyaloglarla yüklüdür. Konuları tarih, köy ve aile hayatı, siyasal ve sosyal hiciv, kadınla ilgili problemler olan oyunların pek çok yazarının adı ise bugün unutulmuştur. Ahmet Kutsi Tecer'in Koçyiğit Köroğlu (1941) ve Köşebaşı (1947) adlı oyunlarından ilki millî destanlardan, ikincisi geleneksel Türk tiyatrosundan başarıyla yararlanmış eserlerdir. Cevat Fehmi Başkut, Recep Bilginer, Refik Erduran ve Cahit Atay günlük hayatın her cephesini oyunlarında yansıtan gazeteci yazarlardandır. Diyaloglara yer yer şiirsel ifadeler kazandıran şair tiyatro yazarları arasında Ahmet Muhip Dıranas, Oktay Rifat Horozcu, Melih Cevdet Anday zikredilebilir. Hikâyeci Haldun Taner, Brecht tiyatrosu ile seyirlik oyunları birleştirerek çok başarılı siyasal ve sosyal taşlamalar yazmıştır: Günün Adamı, Keşanlı Ali Destanı, Eşeğin Gölgesi, Gözlerimi Kaparım Vazifemi Yaparım, Sersem Kocanın Kurnaz Karısı. Sonuncusu oyun içinde oyunlarla Türk tiyatro tarihinin hikâyesidir. Şair ve

hikâyecilerden Sabahattin Kudret Aksal tiyatro edebiyatında özel bir yere sahiptir. Bütün eserlerinde insan-çevre-kâinat ilişkilerini geniş zaman dilimlerinde araştıran yazar oyun yazarlığında dilin gücünü başarıyla kullanır: Şakacı, Kahvede Şenlik Var, Kıral Üşümesi, Bay Hiç, Sonsuzluk Kitabevi, Önemli Adam. Orhan Asena Tanrılar ve İnsanlar-Gılgameş ile başladığı oyunlarda güç/iktidar kavramını işler: Kanuni Sultan Süleyman Dörtlemesi, Alemdar Mustafa Paşa-Tohum ve Toprak, Simavnalı Şeyh Bedreddin ve Atçalı Kel Mehmet, Şili Üçlemesi, Yıldız Yargılanması. Necati Cumalı Boş Beşik, Mine oyunlarında kadınların kaderi üzerinde durur. Turgut Özakman değişen Türkiye'yi Ocak adlı eseriyle aileden başlayarak işler. Romancı Adalet Ağaoğlu aile ve kadın konularını, eğitim boyutuna ağırlık vererek ele alır: Evcilik Oyunu, Çatıdaki Çatlak. Tiyatro eğitimi görmüş olan Güngör Dilmen ve A. Turan Oflazoğlu tiyatro yazarlığını ön planda tutmuş ve klasik tiyatrodan hareketle Türk tiyatrosunda bir tragedya geleneği oluşturmaya çalışmıştır. Güngör Dilmen konusunu mitolojiden alan Midas'ın Kulakları, sömürgeci Amerika ile

sömürülen Çin'i son derece etkili ve şiirsel bir dille anlattığı Canlı Maymun Lokantası, Anadolu kadınının kuma ıstırabını ve karşı koyuşunu Medea örneğine dayanarak işlediği Kurban ile ünlenmiştir. A. Turan Oflazoğlu konusunu köyden (Keziban, Allahın Dediği Olur, Elif Ana) ve Osmanlı tarihinden (Deli İbrahim, IV. Murat, Genç Osman, Kösem Sultan, Bizans Düştü-Fatih, Cem Sultan, III. Selim Kılıç ve Ney, Yine Bir Gülnihal, Sinan, Kanunî Süleyman-Hem Kanunî Hem Muhteşem, Yavuz) aldığı oyunlarıyla tragedyalar yazmıştır. İnsanın zıtlıklarını dile getiren Gardiyan, Dörtbaşı Mamur Şahin Çakır Pençe ise birer komedidir.

Deneme. Süreli yayınlar sayesinde çok gelişen bir türdür. Makale gibi çok çeşitli konuların işlendiği denemeler daha çok felsefe, ahlâk, siyaset, sanat ve edebiyat alanlarında ispat gayesi gütmeyen, sübjektif yorumlara dayanan ve birkaç sayfayı geçmeyen yazılardır. Cumhuriyet dönemi yazarlarının hemen hepsi bu türde eser vermiştir: Ahmed Râsim, Ruşen Eşref Ünaydın, Reşat Nuri Güntekin, İsmail Habip Sevük, Malik Aksel, Hasan Âli Yücel döneminin ilk denemecileri arasındadır. Türün en güzel örneklerini veren Ahmed Hâşim şiirinde uzak tuttuğu alelâdeyi denemelerinde hârikulâdeye dönüştürür: Gurebâhâne-i Laklakan (1928), Bize Göre (1928), Frankfurt Seyahatnâmesi (1933). Nurullah Ataç, dil konusundaki tutumunda kendi

zevkini hâkim kıldığı denemelerinde izlenimci tavrı dolayısıyla hem çok beğenilmiş hem çok yerilmiştir. Divan, halk ve Avrupa edebiyatını iyi bilmesi, yeniyi sürekli takip etmesi ve beğendiklerini açıkça söylemekten çekinmemesi denemelerinin özelliğini teşkil eder. Ahmet Hamdi Tanpınar'da tarih, toprak ve kültür içinde oluşup bugüne ulaşan insanı, günlük yaşayışı, geçmişe bakışı ve geleceğe uzanışıyla Ankara, Erzurum, Konya, Bursa ve İstanbul'u anlattığı Beş Şehir'de bu şehirleri Türk kültürünün aynaları haline getirir. Öteki denemeleri Yaşadığım Gibi adlı eserindedir. Abdülhak Şinasi Hisar, Suut Kemal Yetkin, Sabri Esat Siyavuşgil, Ahmet Muhip Dıranas, Sabahattin Eyüboğlu, Haldun Taner, Salâh Birsel ve Alain'in yazarak düşünmek metodunu denemeleriyle gerçekleştiren Mehmet Kaplan deneme alanının önemli adlarıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Niyazi Akı, Çağdaş Türk Tiyatrosuna Toplu Bakış: 1923-1967, Ankara 1968; Ahmet Hamdi Tanpınar, Edebiyat Üzerine Makaleler (İstanbul 1969) (haz. Zeynep Kerman), İstanbul 1995; Kemal Karpat, Çağdaş Türk Edebiyatında Sosyal Konular, Ankara 1971; Sevda Şener, Türk Tiyatrosunda Ahlâk, Ekonomi, Kültür Sorunları, Ankara 1971; a.mlf., Çağdaş Türk Tiyatrosunda İnsan (1923-1972), Ankara 1972; Metin And, Elli Yılın Türk Tiyatrosu, Ankara 1973; a.mlf., Cumhuriyet Dönemi Türk Tiyatrosu, Ankara 1983; Rauf Mutluay, 50 Yılın Türk Edebiyatı, İstanbul 1973; Asım Bezirci, İkinci Yeni Olayı, İstanbul 1974; Özdemir Nutku, Yaşayan Tiyatro, İstanbul 1976; a.mlf., Zümrüdüanka'nın Külleri "Tiyatro Yazıları", İstanbul 1991; Mehmet Kaplan, Türk Edebiyatı Üzerinde Araştırmalar: I, İstanbul 1976; a.mlf., Edebiyatımızın İçinden, İstanbul 1978; a.mlf., Türk Edebiyatı Üzerinde Araştırmalar: II, İstanbul 1987; Berna Moran, Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış, İstanbul 1983-90, I-II; Fethi Naci, Eleştiri Günlüğü, İstanbul 1986; a.mlf., Eleştiride Kırk Yıl: Eleştiri Günlüğü (1992-1994), İstanbul 1994; Gürsel Aytaç, Çağdaş Türk Romanları Üzerine İncelemeler, Ankara 1990; Ahmet Oktay, Cumhuriyet Dönemi Edebiyatı, İstanbul 1993; Bilge Ercilasun, Yeni Türk Edebiyatı Üzerine İncelemeler, Ankara 1997, I-II; Zeynep Kerman, Yeni Türk

Edebiyatı İncelemeleri, Ankara 1998; Cumhuriyet Dönemi Türk Edebiyatı Sempozyumu (haz. Hüseyin Atabaş v.dğr.), Ankara 1998; İnci Enginün, Yeni Türk Edebiyatı Araştırmaları, İstanbul 1998; a.mlf., Araştırmalar ve Belgeler, İstanbul 2000; a.mlf., Cumhuriyet Dönemi Türk Edebiyatı, İstanbul 2001; Necat Birinci, Edebiyat Üzerine İncelemeler, İstanbul 2000; Öztürk Emiroğlu, Cumhuriyet Dönemi Türk Edebiyatında Hisar Topluluğu ve Edebî Faaliyetleri, Ankara 2000.

İnci Enginün

2. Sanat.

Hat. İslâm medeniyeti çerçevesinde yer alan milletlerin çağlar boyunca kullandıkları İslâm yazıları aynı zamanda dinî duygu ve düşüncelerle işlenerek sanat yazısı seviyesine yükselmiş, İslâm kültürünün en önemli unsurlarından biri olmuştur. Hat sanatının tarihî süreci içinde Türkiye Cumhuriyeti dönemi Osmanlı hat ekolünün bir devamı şeklinde bugüne ulaşmıştır. XV. yüzyıldan sonra İslâm sanat birikim ve tecrübesini devralan Osmanlı hattatları özellikle kitap sanatları ve celî yazılarda yeni üslûp arayışlarına yönelmiş, Şeyh Hamdullah, Ahmed Şemseddin Karahisârî, Hâfız Osman, Mustafa Râkım, Şevki ve Sâmi efendiler gibi üslûp sahibi büyük hat üstatları yetişmiştir (bk. OSMANLILAR [Hat]). Osmanlı Devleti'nin çöküşünden sonra devlet geleneği kültür, sanat ve ilim mirası, müze ve kütüphaneleri dolduran binlerce el yazması eser ve tarihî âbideleriyle Türkiye Cumhuriyeti'ne geçmiştir. Ancak III. Selim döneminden başlayarak kültür ve sanat hayatını derinden etkileyen askerî, siyasî, içtimaî alanlardaki yenilik hareketleri, özellikle Tanzimat'ın ardından gerçekleştirilen inkılâplar ve medeniyet değiştirme çabaları toplumda birtakım buhran ve tartışmalara yol açmıştır. Batı devletleriyle siyasî ve ticarî alanda kurulan sıkı ilişkiler sonucu yüksek tabaka ve zenginler arasında Avrupaî zevk, dekor ve giyim tarzı daha çok ilgi görüp yaygınlaşmış, giderek mimari ve diğer sanat alanlarında esaslı kültür değişimleri yaşanmıştır. Bir medeniyetten diğerine geçişin yarattığı sıkıntı ve buhranlar sonucu tezhip, minyatür, cilt gibi sanatlar birer birer klasik değerlerini kaybederek yozlaşırken yalnızca hat sanatı üstatların uyguladığı

geleneksel, disiplinli meşk sistemiyle nisbeten tarihten gelen güçlü varlığını devam ettirmiştir.

Hat ve hattatlık XIX ve XX. yüzyıllarda klasik çağına ulaşmışken toplumda meydana gelen sosyal ve ekonomik değişimler ve matbaanın yaygınlaşması gibi etkenlerle eski görkemini kaybetmeye yüz tutmuş, Osmanlı aydınlarının bu sanata karşı ilgisi giderek azalmıştır. Bu olumsuz gelişmenin işaretlerini gören bir kısım aydının girişimi, Şeyhülislâm ve Evkāf-ı Hümâyun Nâzırı Hayri Efendi'nin emriyle hat ve onunla ilişkili cilt, tezhip, ebrû, minyatür gibi geleneksel sanatların eğitim ve öğretiminin yapılması için 7 Mayıs 1915 tarihinde resmî açılışı yapılan Medresetü'l-hattâtîn adıyla bir mektep kurulmuştur. Müdürlüğüne Ârif Hikmet Bey'in getirildiği bu kurumda çoğu Sâmi Efendi'nin talebesi olan devrin en seçkin üstatlarından Reîsülhattâtîn Hacı Kâmil (Akdik), İsmail Hakkı (Altunbezer), Hulûsi Efendi, Necmeddin Bey (Okyay), Ferid Bey, Mehmed Said, Hasan Rızâ Efendi, Beşiktaşlı Hacı Nûri, Emîrzâde Kemâleddin Bey, Tâhirzâde Hüseyin Behzad, Yeniköylü Nûri Bey, Bahâeddin Bey (Tokatlıoğlu), Hüseyin Hâşim Bey hoca olarak görevlendirilmiştir (bk. MEDRESETÜ'l-HATTÂTÎN). 1918'de on üç, 1923'te yirmi mezun veren bu kurum yetiştirdiği Necmettin Bey, Mustafa Halim (Özyazıcı), Abdülkadir, Hamdi (Tezcan), Hüseyin Macit (Ayral) ve A. Süheyl (Ünver) gibi sanatkârlarla hat sanatının çöküşünü önlemiş, Cumhuriyet döneminde güçlü bir kadroyla ve değişik isimlerle devam ederek hat sanatının geleceği için sağlam bir temel oluşturmuştur. Yazı devriminin ardından hat sanatını maddî ve mânevî zorluklar içinde büyük bir özveriyle yaşatmaya çalışan, bilgi ve hünerlerini yeni nesillere aktaran Osmanlı üstatlarının çoğu Medresetü'l-hattâtîn'in hocaları ve talebeleridir. İbnülemin Mahmud Kemal, Son Hattatlar adlı eserinde Cumhuriyet döneminde yaşayan

Osmanlı hattatlarının biyografilerine yer vermiş olup bunlar arasında Ömer Vasfi Efendi ve kardeşi Mehmet Emin ile (Yazıcı) Hamdi (Yazır) ve kardeşi Mahmut Bedrettin (Yazır), ayrıca Ressam Feyhaman Bey geçiş döneminin ünlü hattatlarındandır.

Cumhuriyet'in ilânından sonra 1924'te Tevhîd-i Tedrîsat Kanunu çıkarılmış, okullar Maarif Vekâleti'ne devredilip Şer'iyye ve Evkaf Vekâleti'ne bağlı medreseler kapatılmıştır. Bu sırada sanat eğitimi verdiği

halde faaliyeti sona erdirilen Medresetü'l-hattâtîn, müzeler müdürü Halil Ethem Bey'in (Eldem) çabaları sonucu Hattat Mektebi adıyla eski kadrosunu koruyarak tekrar açılmıştır. Bu olumlu girişime rağmen toplumda yaşanan hızlı değişim sebebiyle bazı sıkıntılar yaşanmıştır. 28 Mayıs 1927'de yürürlüğe giren kanun gereğince resmî binalarda Osmanlı saltanatını temsil eden tuğra, arma ve sultanları öven kitâbelerin kaldırılarak müzeye konulması veya uygun bir şekilde üstlerinin örtülmesi öngörülürken devlet büyüklerinin bilgisi dışında özellikle İstanbul'da yapılan aşırı ve yanlış uygulamalarla pek çok tarihî yapının tuğra ve kitâbeleri kazınmış, yazma eser ve hat levhaları kayba uğramıştır. 1 Kasım 1928 tarihli kanunla Arap harfleri yerine Latin asıllı Türk alfabesi kabul edilmiş, bu yazının halk kitleleri tarafından öğrenilmesini hızlandırmak amacıyla geniş çapta eğitim ve öğretim programları hazırlanmıştır. Bu köklü değişimler doğal olarak hat sanatını da etkilemiş, geçerliliğini yitirdiği düşüncesiyle Hat Mektebi kapatılmıştır. Yine Halil Ethem Bey'in gayretleri sonucu bu kurum programından hat sanatı çıkarılmak suretiyle 1929'da Şark Tezyînî Sanatları Mektebi adıyla hoca kadrosu korunarak yeniden açılmıştır.

Cumhuriyet'in kuruluşunun onuncu yıl kutlama programları çerçevesinde Ekim 1933'te Ankara Sergi Salonu'nda Şark Tezyînî Sanatları Mektebi'nin hocaları bir sergi düzenlemiştir. Sergiyi gezen Mustafa Kemal eserlerden çok etkilenmiş, sanatçılara takdir ve tebriklerini belirterek, "Hepiniz yerinize adam yetiştirin" demiş, sergide çok beğendiği Muhsin Demironat'ın çini tabak eserini 500 lira karşılığında satın almıştır. 1936'da Atatürk'ün emriyle Şark Tezyînî Sanatları Mektebi, Türk Tezyînî Sanatları Şubesi adı altında Devlet Güzel Sanatlar Akademisi'ne katılmış, Maarif Vekili Saffet Arıkan'ın aracılığıyla Atatürk'ün uygun görmesi üzerine eski yazılarla yazılmış güzel sanat eserlerinin icabında tamir ve ikmaline mâtuf bulunmak şartıyla, öğretilmesi yasaklanan hat sanatı dersine programda yer verilmiştir (Derman, Birinci Millî Kültür Şurası, s. 380). İsmail Arif Sanver (hakkaklık), Bahâeddin Tokatlıoğlu (cilt, tezhip), İsmail Hakkı Altunbezer (tehzip), Yusuf Çapanoğlu (tezhip), Hüseyin Yaldız (altın varak), Vâsıf Sedef ve İsmail Yümni Sonver (sedefkârlık), Necmeddin Okyay (cilt, yazı), Feyzullah Dayıgil (çini), A. Süheyl Ünver (minyatür), Mihriban Sözer (tezhip), Sacit Okyay (cilt), Muhsin Demironat ve Rikkat Kunt (tezhip) çeşitli sanat dallarında hoca olarak bu kurumda görev almıştır. Bu şubede

Hacı Kâmil Akdik, Necmeddin Okyay, Beşiktaşlı Hacı Nûri Korman, Mustafa Râkım Bey, Mustafa Halim Özyazıcı gibi üstatlar da hat sanatını öğretmeye ve yaşatmaya çalışmıştır. 1954 yılına kadar ortaöğretim seviyesinde eğitim veren bu şube aynı yıl akademinin Dekoratif Sanatlar Bölümü ile birleşerek yüksek okul seviyesinde öğrenci almaya başlamıştır. Ancak geleneksel el sanatlarının akademi çatısı altında varlığını kabullenemeyen bir kısım öğretim üyesinin hat, tezhip gibi sanatların çağın gerisinde kaldığı, akademinin kuruluş amacı olan çağdaş sanat eğitimi çizgisine ters düştüğü, devrini tamamladığı şeklinde ortaya attıkları fikirler ve yaptıkları faaliyetler sonucu Dekoratif Sanatlar Bölümü 1967'den sonra öğrencisiz kalmış, İsmail Hakkı Altunbezer, Hacı Nûri Korman ve Necmeddin Okyay gibi üstatların emekliye ayrılmasıyla 1971'de resmen kapalı duruma gelmiştir. Bu hocaların bir süre sonra maaş alamadıkları için geçim derdine düşmeleri üzerine Maarif Vekili Hasan Âli Yücel, her ay evlerinde hazırlayıp akademi yönetimine teslim edecekleri bir eser karşılığında kendilerine 200 lira verilmesini emretmiştir. Bu karara uyan hocaların sıkıntıları biraz hafiflemiş, aynı zamanda akademide iyi bir hat koleksiyonu meydana gelmiştir. Fakat gereken ilgi ve dikkatin gösterilmemesi ve 1 Nisan 1948'de akademinin merkez binasında çıkan yangın sonucu büyük bir kısmı kaybolan koleksiyonun yalnız tezhiplenmiş olanları bugün İstanbul Resim ve Heykel Müzesi'nde koruma altına alınmıştır.

Akademide geleneksel sanatlara karşı devam eden olumsuz tutumlar karşısında Kerim Silivrili'nin üst düzey yetkilileri ikna etmesi sonucu Akademi Senatosu'nun kararıyla Geleneksel Türk El Sanatları Kürsüsü kurulmuştur (1976). Kadrosuna yeni eğitim elemanları alarak günümüze ulaşan bölümün eğitim öğretim kadrosunda Kerim Silivrili (çini desenleri), Nezihe Bilgütay Derler (çini desenleri), Mehmet Emin Barın ve talebesi İlhami Turan (yazı ve cilt), Mahmut Öncü (hat), İslâm Seçen (cilt), Tahsin Aykutalp (tezhip), Cahide Keskiner (minyatür), Neşe Aybey (minyatür), Engin Özdeniz (cilt), Yusuf Durul (halı-kilim desenleri), Sitare Turan Bakır (çini desenleri), Hamit Aytaç'ın talebesi Hüseyin Gündüz (hat), Ali Alparslan'dan icâzetli Ali Rıza Özcan (hat), Pınar Doğu Ezmen (hat) yer almıştır. Bu kurumun dışında Türkiye'de ilk defa 1976 yılında Yüksek İslâm enstitüleri programına haftada iki saat zorunlu hat dersleri konmuş, enstitülerin üniversitelere bağlanmasının ardından İlâhiyat fakültelerinde

seçmeli hat dersleri uygulamasına geçilmiştir. 1982’de Yüksek Öğretim Kurulu (YÖK) yasası ile sanat eğitiminde Devlet Güzel Sanatlar Akademisi’nin eğitim öğretim programları ve yapısı örnek alınarak Marmara, Dokuz Eylül, Selçuk, Erzurum, Sakarya üniversitelerinde de Geleneksel Türk El Sanatları Bölümü açılması öngörülmüştür.

Cumhuriyet’in kuruluşundan bugüne Osmanlı döneminde yetişmiş üstatlar ve onların yetiştirdiği genç sanatkârlar özellikle 1950 yıllarından sonra geleneksel usulde evlerinde, derneklerde, vakıf kurumlarında karşılıksız ders vermeyi sürdürmüşler; hat sanatının yaşatılması, korunması, geçmişteki görkemli seviyesine ulaşması konusunda büyük bir özveriyle çalışmışlardır. Harf devriminin ardından maddî sıkıntılar ve mânevî baskılar altında sanatlarını yaşatmaya çalışan üstatlar arasında Hamit Aytaç, Cağaloğlu’ndaki yazıhanesinde yurt içinden ve yurt dışından gelen levha ve cami yazıları siparişlerini hazırlarken bir taraftan da 1950’li yıllardan sonra daha yoğun biçimde hat meraklılarına sülüs ve nesih öğretmek için hayatının son yıllarına kadar çalışmış, bu sanatın günümüze ulaşmasında, yetenekli genç kuşakların yetişmesinde önemli rol oynamıştır. Hamit Aytaç’tan sülüs, nesih ve celî meşkeden, aynı zamanda Kemal Batanay’dan nesta‘lik meşketmiş olan Hasan Çelebi hat sanatı alanındaki çalışmalarını başarıyla sürdürmüş, Davut Bektaş, Ferhat Kutlu, M. Efdalüttin Kılıç, Tevfik Kalp gibi yeni kuşak hattatlar yetiştirmiştir. Çok verimli ve feyizli sanat çalışmaları ile dikkati çeken Hüseyin Kutlu da Hamit Aytaç’ın talebelerindendir. Kurduğu uygulamalı Türk İslâm sanatları atölyesine devam eden ve kendisinden icâzet alan Erol Dönmez ve Fevzi Günüç ile Hamit Aytaç’ın talebesi Hüseyin Öksüz de kıymetli

hattatlardandır. Savaş Çevik, hat sanatını Hamit Aytaç ve Kemal Batanay’dan meşkederek bu alanda çok başarılı eserler vermiş, Hamit Aytaç’ın bir diğer talebesi Fuat Başer sülüs, nesih ve celî çalışmaları yanında pek çok talebe yetiştirmiştir. Bunlar arasında Mehmet Özçay ve kardeşi Osman Özçay sülüs, nesih ve celîde iyi seviyede verdikleri eserlerle dikkati çekmiştir. Yine Hamit Aytaç’ın seçkin öğrencilerinden Hüsrev Subaşı bilimsel çalışmaları ve eserleriyle hat sanatını yaşatan hattatlar arasındadır. Türkiye’de bu sanatkârların dışında hat çalışmaları ile tanınan Turan Sevgili, Talip Mert, Yusuf Sezer, Ali Hüsrevoğlu da Hamit Aytaç’ın öğrencilerindendir.

Beşiktaşlı Hacı Nûri Korman, Cumhuriyet döneminin sülüs, nesih ve celî yazılarında en güçlü hattatlarındandır. Suud Yavsi Ebüssuudoğlu, Mahmut Öncü, M. Recep Berk ve Mustafa Bekir Pekten onun tanınmış talebelerindendir. Bâb-ı Meşîhat'ta görevli iken 1922'de Kral I. Fuad tarafından Kahire'ye davet edilen Rifâî Aziz Efendi onun isteği üzerine kendisi için bir mushaf yazmış, ayrıca açtığı hat mekteplerinde on bir yıl Türk üslûbunu İslâm ülkelerinden gelen gençlere öğretmiş, hat sanatını bugüne taşıyan güçlü hattatlar yetiştirmiştir. Bu dönemin öne çıkan hattatlarından Macit Ayral da Medresetü'l-hattâtîn'de yetişmiş, uzun süre Bağdat Güzel Sanatlar Akademisi'nde hat dersleri vererek Türk hat üslûbunu Türkiye'de ve Türkiye dışında en iyi şekilde temsil etmiştir. Cumhuriyet döneminin ünlü sanatkârlarından Mehmet Emin Barın, Batı soyut resim teknik ve metotlarıyla hat sanatına büyük cesaretle yeni bir ruh, hız ve zevk kazandırmış, modern bir yorum getirmiştir. Divanî, kûfî ve Latin harfleriyle düzenlediği kompozisyonlar akademi, sanat ve siyaset çevrelerinde büyük ilgi ile karşılanmış, perşembe günleri Çemberlitaş'taki atölyesinde bilim ve sanat adamlarından oluşan, hat ve geleneksel sanatlar üzerinde konuşma ve eksperliğin yapıldığı toplantılarla bu sanatların tanıtılması ve canlı tutulmasında önemli bir görevi yerine getirmiştir. Medresetü'l-hattâtîn'den mezun olan Mustafa Halim Özyazıcı hat sanatlarını Cumhuriyet döneminde yaşatan, örneğine az rastlanan büyük sanatkârlardandır. Devlet Güzel Sanatlar Akademisi'nde sülüs, nesih ve divanî yazılarda pek çok öğrenci yetiştirmiş, bunun yanında tarihî yapıların tamir ve restorasyonunda çalışarak yazılarını yenilemiş, yeni yapılan çok sayıda caminin yazılarını yazmış, bu sanatın sürekliliğini sağlamıştır. Ahmet Hamdi Efendi, Ali Alparslan, Saim Özel, Mustafa Bekir Pekten ve Aydın Yüksel bilinen talebelerindendir.

Cumhuriyet döneminde sülüs ve nesih yazıların dışında ana üslûp olarak devamlılığını koruyan nesta'lik ve celî ta'lik yazılar Medresetü'l-hattâtîn'in hocalarından Mehmet Hulûsi Yazgan ve Mehmed Necmeddin Okyay'ın büyük fedakârlıkla yetiştirdiği öğrencileriyle yozlaşmadan bugüne ulaşmıştır. Üstün yeteneği ve Türk İslâm sanatlarında derin bilgi ve tecrübesiyle nesta'lik yazı ekolünü Cumhuriyet döneminde en iyi şekilde temsil eden Necmeddin Okyay akademide ve evinde verdiği derslerle hat sanatını genç kuşaklara aktarmıştır. Okyay'ın yetiştirdiği M. Uğur Derman,

hocasının bilgi ve birikimine kendi araştırmalarını da katarak hat sanatı ve diğer Türk İslâm sanatları alanında makaleleri, ansiklopedi maddeleri, bildiri, konferans ve kitaplarıyla hat sanatının Türk aydınları arasında tanınması, sevilmesi ve gelecek kuşaklara aktarılması konusunda önemli rol üstlenmiştir. Okyay'dan icâzet alan talebelerden Ali Alparslan akademik yayınları, özellikle nesta'lik, divanî ve celî divanî yazılarda yetiştirdiği genç öğrencileriyle Türk kültür ve sanat hayatında iz bırakmıştır. Ali Alparslan'ın özel olarak ilgilendiği ve icâzet verdiği talebesi Ali Toy nesta'lik hattının Türkiye'de en başarılı sanatkârlarındandır. Ali Toy'un nesta'lik ve celî nesta'lik çalışmalarının yanında çok başarılı modern, özgün hat uygulamaları sanat çevrelerinde ilgi uyandırmaktadır. Tahsin Kurt da Ali Alparslan'ın icâzet verdiği hattatlardandır. Mehmet Hulûsi Efendi'nin önde gelen talebesi bestekâr ve tanbûrî Hâfız Kemal Batanay nesta'lik yazı alanında evinde hat meraklısı gençlere karşılıksız meşk ve eserler vererek Türk nesta'lik yazı ekolünün sürekliliğini sağlamıştır. Kemal Batanay'dan nesta'lik icâzeti alan Muhittin Serin 1982'den beri eski yazı ve hat tasarımı derslerini sürdürmektedir. Sadri Sayıoğulları, Aynur Maktal ve Mehmet Memiş de hat sanatları eğitimi veren günümüz sanatkârlarındandır.

Türkiye'de bir kısım çevrelerin ideolojik yaklaşım ve baskılarına rağmen hat sanatı alanında Menâkıb-ı Hünerverân, Tuhfe-i Hattâtîn, Gülzâr-ı Savâb ve Devhatü'l-küttâb gibi Osmanlı dönemi kaynak eserlerinin yeniden yayımlanması yanında sayıları giderek artan akademik çalışmalar, bilimsel kitaplar, konferans ve sergiler, hat yarışmaları Türkiye'de hat sanatına olan ilgiyi daha da arttırmıştır. Hat sanatları alanında genç hattatların ortaya çıkmasında İslâm Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi'nin İstanbul'da 1986'da başlattığı, 2006'da yedincisi gerçekleştirilen milletler arası hat yarışmasının önemli payı vardır. Bu kuruluş hatla ilgili yayımlanan ilmî eserler, düzenlenen konferanslar, yurt içi ve yurt dışında hazırlanan sergilerle Türkiye'de ve İslâm ülkelerinde hat sanatının yeniden değer kazanmasında tarihî bir görevi yerine getirmiştir. Kubbealtı Kültür ve Sanat Vakfı, Türk Petrol Vakfı gibi kuruluşlar da bilimsel yayınlar ve açtıkları kurslarla hat sanatı alanında verimli ve kalıcı hizmetler yapmıştır.

Cumhuriyet döneminde avukat Halil, mimar Refik, Baha, Galip, Esat Fuat beyler, Evrenoszâde Sâmi Bey, Ekrem Hakkı Ayverdi, Aydın Bolak, Mehmet Emin Barın, Ziya Aydın gibi duyarlı ve gayretli bazı iş adamları

Osmanlı hat eserlerinin yurt dışına kaçırılmasını önlemek amacıyla hat koleksiyonları oluşturmuş, yıpranmış eserleri tamir ve tezhip ettirerek Türk kültür hayatına yeniden kazandırmıştır. The Art News dergisinin araştırmasında dünyanın en büyük 100 koleksiyoncusu arasında yer verdiği Erdoğan Demirören, Suna ve İnan Kıraç, Koç ve Sabancı aileleri zengin hat sanatı koleksiyonları ile tanınmaktadır. Bugün Türkiye çeşitli illerde bulunan kütüphane, müze ve camilerde, özellikle İstanbul'da Topkapı Sarayı Müzesi, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Türk ve İslâm Eserleri Müzesi, Türk Vakıf Hat Sanatları Müzesi, Süleymaniye ve Beyazıt Devlet kütüphanelerinde sergilenen ve korunan kaynak niteliğinde el yazması eser, murakka' ve hat levhaları ile çok zengin imparatorluk birikimine sahiptir. Bunların dışında Türkiye'de 1980'de kurulan ilk özel müze olarak bilinen Sadberk Hanım Müzesi, Batı anlayışında Sevgi Gönül'ün emeğiyle oluşan zengin koleksiyonlarının arasında hilye-i şeriflerin öne çıktığı hat sanatının en güzel koleksiyonuna sahiptir. Emirgân Atlı Köşk'te bulunan zengin hat ve resim koleksiyonu 1998'de Sakıp Sabancı Müzesi adı altında müzeye dönüştürülmüş, ardından Sabancı Üniversitesi'ne bağlanmıştır. Bu müzede hat sanatının tarihî süreci içinde gelişimini, eşsiz güzelliklerini gösteren, belgeleyen mushaf, cüz, murakka' ve özenle seçilmiş hat levhaları korunmakta ve sergilenmektedir.

Türkiye'de geleneksel sanatlar alanında sürdürülen bunca çabaya rağmen sık sık değişen ve bir türlü hedefi belirlenemeyen eğitim öğretim sistemleri içinde yetişen Cumhuriyet kuşağı dinle kaynaşmış

olan yazıyı okuyup şekil güzelliği arkasındaki mânayı kavrayamadığı için yazı zevkinden ve kültüründen, özünden uzaklaşmış, böylece hat sanatının şekil ve mâna bütünlüğü arasındaki âhengi de bozulmuştur. Üniversite çatısı altında sürdürülen hat ve geleneksel sanatlar öğretimi fakülte bünyesinde geçmişin sürekli sorgulanması, ideolojik yaklaşımlar, fizikî imkânların ve öğretim kadrosunun yetersizliği, çok yetenekli gençlerin iş ve gelecek endişesiyle diğer sanat dallarına yönelmesi ve istihdam sorununun çözümlenmemesi gibi sebeplerle çağdaş sanat düzeyinde istenen başarıya ulaşamamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

VGMA, Defter, nr. 950, s. 31-33; Türkiye Maarif Tarihi, I, 192-194; II, 1130; III, 2138-2141; İbnülemin, Son Hattatlar, s. 4-5; Ahmet Hamdi Tanpınar, XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi, İstanbul 1956, s. 97-100; a.mlf., Yaşadığım Gibi, İstanbul 2000, s. 28-39; Mümtaz Turhan, Kültür Değişmeleri, İstanbul 1969, s. 255-261; Yazı Devriminin 50. Yılı Sergisi Kataloğu, Ankara 1979; M. Uğur Derman, "Türk Hat Sanatını Yaşatmalıyız", Birinci Millî Kültür Şurası: 23-27 Ekim 1982, Ankara 1983, s. 379-382; a.mlf., "Hat Sanatının Dünü, Bugünü, Yarını", Türkiye'de Sanatın Bugünü ve Yarını, I. Ulusal Sanat Sempozyumu (17-19 Nisan 1985), Ankara 1985, s. 411-414; a.mlf., "Medresetü'l-Hattâtîn'in Açılışına Dair Mühim Bir Belge", Antik Dekor, sy. 100, İstanbul 2007, s. 228-234; Ozanay Omur, "Geleneksel El Sanatlarının Çağdaş Eğitimdeki Yeri", Anadolu Üniversitesi, Güzel Sanatlar Fakültesi Sempozyumu Konferansları, Eskişehir 1995, s. 44-66; Samiha Ayverdi, Türk Tarihinde Osmanlı Asırları, İstanbul 1999, s. 781-788; Muhittin Serin, Hat Sanatı ve Meşhur Hattatlar, İstanbul 2003, s. 197; Akademiye Tanıklık 3: Güzel Sanatlar Akademisine Bakışlar: Dekoratif Sanatlar (ed. Ahmet Önder Gezgin), İstanbul 2003, s. 68-103; Mehmet Kaplan, Kültür ve Dil, İstanbul 2005, s. 17-29, 52-56; İsmail Hakkı Baltacıoğlu, "Ustadlar Ne Diyorlar: X. Necmeddin Okyayla Görüştüm", Yeni Adam, sy. 447, Ankara 1943, s. 6-7; sy. 448 (1943), s. 6-7, 11; İbrahim Ateş, "Vakıf Hattat Okulu", VD, XXII (1991), s. 5-14; Gülbün Mesârâ, "A. Süheyl Ünver'in Medresetü'l-Hattâtîn Yılları ve Ötesi", Antik Dekor, sy. 17 (1992), s. 60-64; Mustafa Cezar, "Türkiye'nin Çağdaşlık Yoluna Işık Tutan Yüksek Öğretim Kurumlarından Akademi", Sanat Çevresi, özel sayı, sy. 4, İstanbul 2003, s. 10-27; Kerim Silivrili, "Güzel Sanatlar Akademisinden Anılar", a.e., s. 78-83; Sitare Turan Bakır, "Geleneksel Türk Sanatlarında Eğitim Serüveni", a.e., s. 90-93; "Türkiye ve Dünyadaki En Büyük 100 Sanat Koleksiyoncusu", Antik Dekor, sy. 10 (2007), s. 48-57.

Muhittin Serin

Geleneksel Türk El Sanatları.

Genelde "insanların temel ihtiyaçlarını karşılamak amacıyla toplumun gelenek ve göreneklerine dayalı, basit alet, el emeği ve becerisiyle ortaya çıkan güzel ve yararlı iş" olarak tanımlanmıştır. İnsanlığın binlerce yıllık kültür, birikim ve deneyimine dayanan el sanatları milletlerin inanç, zevk ve yaşam tarzından etkilenerek zenginleşmiş, kökleşmiş, halk tarafından sevilmiş, büyük bir emekle işlenmiş, korunmuş ve nesilden nesile aktarılmıştır. Böylece geleneksel özelliği kazanan el sanatları toplumda ortak bir ruh, güçlü bir duygu ve düşünce birliği oluşturmuş, toplumun süreklilik bilincini canlı tutmuştur. Yüzyıllara göre konu, kullanılan doğal madde, uygulanan teknik ve üslûp bakımından farklılık gösteren geleneksel Türk el sanatları maden, ahşap, çini, seramik, dokuma, halı, kilim, ev sanatları, halk sanatları, kuyumculuk, cilt, ebru, minyatür ve hat gibi çok geniş bir alana yayılmıştır. Ustalık, yoğun emek ve iş terbiyesi gerektiren, halkın kültür, zekâ, zevk ve yaratıcılığını yansıtan bu sanat ürünleri arasında basit, sade işler olduğu gibi büyük bir hünerle yapılmış, dünya sanatları ölçüsünde estetik değer taşıyan eserler de bulunmaktadır.

Geleneksel Türk el sanatlarının kökleri Hun, Göktürk, Uygur gibi eski Türk devletlerine kadar uzanmaktadır. Orta Asya'da yapılan arkeolojik çalışmalar sonunda elde edilen metal, ahşap, taş, seramik ve dokuma ürünleri burada zengin el sanatlarının ve yüksek bir kültürün varlığını göstermektedir. Türkler'in müslüman olması ve Abbâsîler döneminde Orta Asya'dan devşirilen Türk unsurları ile beraber Orta Asya Türk sanatının İslâm sanatında izleri görülmeye, Türk sanatı da İslâmî bir kimlik kazanmaya başlamıştır. Bu sanat tecrübesi ve bilgi birikimi Büyük Selçuklular devrinde İran ve Irak'ta yöresel kültürlerden etkilenerek gelişmiştir. İpek yolu üzerinde çok önemli bir konumunda bulunan Anadolu'ya göç eden Türkler, kendi gelenek ve göreneklerini Anadolu uygarlıklarının kültürleriyle kaynaştırıp el sanatlarında yeni bir senteze ulaşmış, Anadolu'nun kültürel yapısını oluşturmuştur.

Türk el sanatları geleneğini uzun bir Anadolu Selçuklu tecrübesinden sonra devralan Osmanlılar, sanata ve sanatkâra her türlü desteği ve imkânı sağlayarak geleneksel el sanatlarını en üst düzeye ulaştırmıştır. Saray teşkilâtında yer alan ve çeşitli bölüklerden oluşan ehl-i hiref teşkilâtlarında her türlü sanatı icra eden seçkin ustaları görev yapmış, bu yüksek saray kültürü içinde el sanatları yeni üslûp ve tarzlar kazanarak hızlı bir gelişme

göstermiş, büyük sanatkârlar yetişmiştir. Osmanlı toplumunda geleneksel el sanatlarının İstanbul ve Anadolu'nun çeşitli yörelerinde Avrupa'yı da etkileyen inceliğe ulaşmasında saray ve paşa konaklarının desteği kadar Ahîlik ve lonca örgütünün de büyük etkisi olmuştur. Tanzimat'la başlayan Avrupaî zevk, dekor, giyim ve hayat tarzının benimsenip yayılması ve kültür değişimleri geleneksel Türk el sanatlarını derinden etkilemiş, bu olumsuzluklar bazı el sanatlarının yok olmasına veya yozlaşmasına sebep olmuştur. Hat, tezhip, minyatür, cilt, ebru, çini, halı, kilim gibi geleneksel el sanatları Medresetü'l-hattâtîn ve onun Cumhuriyet döneminde devamı sayılan kurumlarda varlığını sürdürmüştür. Bir kısım el sanatları ise ev, çarşı, dükkân ve atölyelerde usta-çırak ilişkisiyle sürekliliğini korumuş, böylece el sanatları alanındaki bu zengin imparatorluk mirası Cumhuriyet dönemine aktarılmıştır.

Anadolu'nun her yöresinde el sanatları görülmekle birlikte ham madde özellikleri, motif, renk ve teknik bakımından bir kısım bölgelerde bazı el sanatları daha çok gelişme göstermiş, yöresel kültürleri yansıtmıştır. Uşak, Kayseri, Bünyan, Milas, Hereke, Yağcıbedir, Sivas, Gördes ve Isparta halı ve kilim dokumacılığında; İznik, Kütahya, Çanakkale çini ve seramik; Gaziantep el sanatları ve Kahramanmaraş demircilik gibi sanatlarda öne çıkan yörelerdir. Cumhuriyet'in ilk yıllarında kırsal alanda yaşayan halkın çoğu günlük ihtiyaçlarını el emeğine dayalı ürünlerle gidererek ülke ekonomisine büyük ölçüde katkıda bulunmuştur. Fakat zamanla artan nüfus, köyden şehre yapılan yoğun göçler, teknolojik ilerlemeler, bilgisayar donanımlı makine ve tezgâhlar, yeni malzeme araç ve teknikler el sanatlarında endüstrileşmeyi zorunlu kılmış, seri üretime geçilmiştir. Cumhuriyet devrinde hazırlanan kalkınma plan ve programlarında esnaf ve sanatkârların desteklenmesi yanında orta, yüksek öğrenim ve Güzel Sanatlar fakültelerinin Geleneksel Türk El Sanatları bölümlerinde el sanatları alanında teknik bilgiler kazanmış, yeni tasarımlar yapabilen, yaratıcı genç sanatkârların yetişmesi, böylece bu sanatların gelecek kuşaklara taşınması hedefleri de yer almıştır. Bu çabalara rağmen sanayileşme ile beraber el sanatlarında görülen bozulmanın önüne geçilememiştir. Sabır ve büyük bir ustalıkla ortaya çıkan yüksek kalite seri üretimle bozulmuştur. Doğal boyaların yerini sentetik, kimyasal boyaların alması, renk, motif ve motifleri oluşturan unsurlarda görülen bozulmalar

dünyaca ünlü Uşak, Kayseri, Hereke, Yağcıbedir ve Isparta gibi yörelerde dokunan halı ve

kilimlerin kendine özgü güzelliğini kaybettirmiştir. Müzelerde sergilenen, camileri süsleyen, yüksek sanat değeri taşıyan eski seramik ve çinicilik sanatı geleneksel usulde bugün İznik, Kütahya ve Çanakkale yöresinde sürdürülmekle beraber renk, desen, malzeme ve kalite yönüyle Osmanlı dönemi seviyesine ulaşamamıştır. İstanbul, Trabzon, Midyat, Diyarbakır, Van ve Beypazarı'nda altın, gümüş ve bakır üzerinde kakmacılık sanatı dökme, dövme, oyma, kabartma, savatlama ve telkâri gibi tekniklerle bugün de sürdürülmektedir (bk. SAVAT).

Cumhuriyet döneminde İstanbul Kapalı Çarşı esnafından Ziya Oygan Bey, devlet adamları için yaptığı hediyelik eşyalar ve yarışma kupaları ile tanınan gümüş kakmacılık sanatının önde gelen ustalarındandır. Onun kalfası Hüseyin Azmi Baykal ve Refik Ertürker bu sanatı günümüzde ustalıkla yürütmektedir. Türkiye'de geleneksel sanatlara ilgi ve desteğin azaldığı bir dönemde M. Zeki Kuşoğlu güçlü sanatkâr kişiliğiyle gümüş kakmacılık sanatını eserlerinde yeniden canlandırmış ve sanat çevrelerinde tanıtmıştır. İnce marangozluk işlerinin sedef, fildişi, kemik, bağa gibi maddelerle süslenmesi olan sedefkârlık sanatı Osmanlılar döneminde klasik çağına ulaşmış geleneksel Türk el sanatlarındandır (bk. SEDEFKÂRLIK). Sedefçilik XVIII ve XIX. yüzyıllarda yok olmak üzere iken kendisi de usta bir marangoz olan II. Abdülhamid'in Yıldız Sarayı'nda kurduğu sedefhane atölyesinde çalışan ustaların verdiği eserlerle tekrar canlanmıştır. Bu atölyeye kolağası olarak tayin edilen Topkapı Sarayı Hırka-i Saâdet Dairesi kapılarının ustası Vâsıf Sedef Usta, sedefçilik sanatının bütün inceliklerini Cumhuriyet döneminde Beşiktaş'ta açtığı atölyesinde ve 1936'da Devlet Güzel Sanatlar Akademisi Şark Tezyînî Sanatları Şubesi'nde İsmail Yümni Sonver ile yeni kuşaklara aktarmıştır. Bu dönemde yetişen sanatkârlar arasında Nerses Semercioğlu sedefkârlık sanatının son temsilcilerindendir. Bugün yaptığı sedef kakma eserleriyle ün kazanan M. Zeki Kuşoğlu ve Salih Balakbabalar sedefkârlık sanatını sürdürmektedir. Salih Balakbabalar'ın özellikle abanoz, ceviz üzerine sedef, fildişi ve bağa ile oyma ve kakma teknikleriyle harf bünyelerini bozmadan yaptığı celî hat kompozisyonları, altın ve gümüş takılar, rahleler sedefkârlık sanatının en güzel örneklerindendir.

Günümüzde Türkiye’de süsleme sanatları içinde daha çok ilgi gören ve klasik değerlerini yeniden bulma yönünde ilerleyen tezhip sanatı Medresetü’l-hattâtîn’de ve onun devamı olan kurumların programlarında yer almış, Tâhirzâde Hüseyin, Yeniköylü Nûri Ulunay, Bahâeddin Tokatlıoğlu, İsmail Hakkı Altunbezer, Yusuf Çapanoğlu, Feyzullah Dayıgil, Münevver Üçer, A. Süheyl Ünver ve Mihriban Sözer’in büyük emek ve gayretleriyle yeni kuşaklara aktarılmıştır. Özellikle İsmail Hakkı Altunbezer’in öğrencileri olup Cumhuriyet dönemi tezhip sanatının yeniden canlanmasında öncülük eden iki büyük sanatkâr Muhsin Demironat ve Rikkat Kunt, Şark Tezyînî Sanatları Şubesi’nde görev yapmış, günümüz tezhip sanatının ustalarını yetiştirmiştir. 1967’den sonra öğrenci olmadığı için kapanan bu bölüm, 1976’da Geleneksel Türk El Sanatları Kürsüsü adıyla yeniden açılmıştır. Burada Muhsin Demironat ve Rikkat Kunt’un öğrencileri Tahsin Aykutalp tezhip, Kerim Silivrili çini desenleri derslerini sürdürmüşlerdir. Bugün aynı bölümde Rikkat Kunt’un yetiştirdiği Faruk Taşkale tezhip eğitimini yürütmektedir. Yüksek Öğretim Kurulu yasası ile bazı üniversitelerin güzel sanatlar fakültelerinde Geleneksel Türk El Sanatları bölümleri açılmıştır. A. Süheyl Ünver, Muhsin Demironat ve Rikkat Kunt’tan icâzet alan İnci A. Birol, Çiçek Derman ve bu hocaların izinde giden Gülnur Duran, Ayşe Üstün, Arzu Tozlu, Celalettin Karataş çeşitli üniversitelerde görev yapmakta, klasik üslûpta güzel eserler vermektedir. Devlet Güzel Sanatlar Akademisi’nde görev yapmış olan A. Süheyl Ünver’in yetiştirdiği öğrencilerden Cahide Keskiner, Gülbin Mesara, Melek Antel, Ülker Erke, Semih İrteş ve Mamure Öz, Cumhuriyet döneminde öne çıkan tezhip sanatkârları arasındadır. Ayrıca tezhip alanında yetişmiş pek çok genç sanatkâr kendi atölye, vakıf, dernek ve belediyelerin açtığı kurslarda tezhip sanatı eğitimi vermektedir.

Klasik Osmanlı cilt sanatı da hat ve tezhip sanatları gibi Medresetü’l-hattâtîn’in devamı olan kurumların programında yer almış, eğitim ve öğretimini bugüne kadar sürdürmüştür. Bahâeddin Tokatlıoğlu, Sâmi Necmeddin (Okyay), Sacit Okyay, Mehmet Emin Barın, günümüzde ünlü mücellit İslâm Seçen, Cumhuriyet dönemi klasik cilt sanatını yeni kuşaklara öğreten sanatkârlardandır. İslâm Seçen’in yetiştirdiği Habip İşmen, Kâzım Hacımeyliç, Gürcan Mavili, Ali Kunduracı da bu sanatı geleneksel usulde sürdüren sanatkârlar arasındadır. Türk geleneksel sanatları arasında ilgi

gören ebru sanatı Buhara'dan İstanbul'a göç eden Şeyh Sâdık ve oğlu Edhem efendilerin yetiştirdiği öğrencilerle yeni bir döneme girmiştir. Klasik tarzda ebru yapma sanatını Şeyh Edhem Efendi'den öğrenen Mehmed Necmeddin Okyay, "Necmeddin ebrusu" adı verilen kendi tarzını geliştirerek bu sanat alanında yeni bir çığır açmıştır (bk. EBRU). Bu tavrı daha da ileri seviyeye ulaştıran talebelerinden Mustafa Düzgünman, Türkiye'de ebru sanatının meraklı genç nesil arasında yayılması ve sevilmesinde büyük çaba harcamıştır. Pek çok el sanatının yanında sanatkâr kişiliğini renk, desen ve kompozisyon olarak ebru sanatına da yansıtan neyzen Niyazi Sayın günümüzde bu sanatın iyi temsilcilerindendir. Genç nesil arasında Timuçin Tanarslan, Feridun Özgören, Alparslan Babaoğlu, Sadrettin Özçimi, A. Hikmet Barutçugil kendi yorumlarını da katarak ebru sanatını bugün yaşatan sanatkârlardır.

BİBLİYOGRAFYA

Nejat Diyarbekirli, Hun Sanatı, İstanbul 1972, s. 111; H. Örcün Barışta, Türk El Sanatları, Ankara 1988, s. 1; a.mlf., "Günümüzde El Sanatları Eğitimi Yapılan Yüksek Öğrenim Kurumları ve Bu Kurumlarca Yapılan Süreli Yayınlarla Belirlenen Eğitim Kurumları Dışında Uygulanan El Sanatları Üzerine", V. Türk Kültürü Kongresi: Cumhuriyetten Günümüze Türk Kültürünün Dünü, Bügünü ve Geleceği-El Sanatları (haz. Şebnem Ercebeci), Ankara 2005, XIII, 1-8; H. Glassie, Günümüzde Geleneksel Türk Sanatı (trc. Süha Oğuzertem), İstanbul 1993, s. 39; a.mlf., Turkish Traditional Art Today, New York 1994; Sitare Turan Bakır, "Geçmişten Günümüze Türk Çini Sanatında Tasarım", 2000'li Yıllarda Türkiye'de Geleneksel Türk El Sanatlarının Sanatsal, Tasarımsal ve Ekonomik Boyutu Sempozyumu Bildirileri, Ankara 1999, s. 75-81; İnci A. Birol-Çiçek Derman, Türk Tezyini Sanatında Motifler, İstanbul 2001; Halil İnalcık, Şâir ve Patron: Patrimonyal Devlet ve Sanat Üzerinde Sosyolojik Bir İnceleme, Ankara 2005, s. 10; Taciser Onuk-H. Feriha Akpınarlı, "Cumhuriyetten Günümüze El Sanatlarının Doğuşu, Gelişimi Sosyal Kültürel Eğitim ve Ekonomik İlişkileri Bakımından Bugünkü Durumu ve Geleceği", V. Türk Kültürü Kongresi, XIII, 27; M. Zeki Kuşoğlu, Gelenekten Geleceğe Köprü

İnsanlar, İstanbul 2006, s. 146-157, 160-162; Ayşe Üstün, “Türk Tezhip Sanatı”, İSMEK Türk Kitap Sanatları Sempozyumu Bildirileri, İstanbul 2007, s. 32-47; Sadrettin Özçimi, “Geçmişten Geleceğe Türk Ebru Sanatı”, a.e., s. 57; “Bir Hanım Sanatkarımız, Rikkat Kunt Kendi İfadesiyle Hayat Hikayesi”, Sandoz Bülteni, sy. 18, İstanbul 1985, s. 10.

Muhittin Serin

Mûsiki.

Osmanlılar’da Tanzimat ve Meşrutiyet dönemleri, müzik üzerinden de izlenebilecek olan, Türk mûsikisinin üstünde geri dönülmeyecek bir üslûp ve tarz farklılaşmasına yol açmıştır. Esasen başka sanat dallarında da görülen biçim ve içerik değişimleri, XX. yüzyılın başlarından

itibaren Cumhuriyet’e geçişi hazırlayan şartların etkilerini yansıtmaktadır. Muzıka-i Hümâyun kanalıyla II. Mahmud döneminden itibaren ülkeye giren Batı notası ve Batı müzik repertuvarı, bu müziğin ilk temsilcileriyle birlikte başta askerî kurumlar olmak üzere birçok alana yayılmış, bu tarz çeşitli formlarda marş, mazurka, polka gibi popüler örnekler yoluyla dinleyicisini oluşturmaya başlamıştır. Çeşitli imparatorlukların çözülmeye başlamasının da etkisiyle bölgesel ve daha geniş savaşlar cereyan etmekte, bununla birlikte milliyetçilik akımları da yükselmektedir.

Bu dönemde ülkede resmî iltifat gören Batı müziğinin yanı sıra geleneksel müziğin de önemli birikiminin yaşadığına ve güçlü bestekârlar eliyle aktarıldığına işaret etmek gerekir. Zekâi Dede gibi klasik üslûbu devam ettiren bestekârlardan Hacı Ârif Bey ve Rahmi Bey gibi velûd şarkı bestekârlarına, Tanbûrî Ali Efendi’den yenilikçi Tanbûrî Cemil ve Ûdî Nevres beylere uzanan bu müzisyenler zinciri eliyle geçmiş kültür ürünleri yeni üretilen melodik yapılara dönüşerek halka mal olmayı sürdürmektedir. Her ne kadar Türk mûsikisi formları küçülüp şarkı formu öne geçmekte ve Batı müziğinin melodik-ritmik etkisi eserlere yansımaktaysa da bu karşılaşmanın daha çok kendini farketme, hatta korumaya çalışma anlamını taşıdığı söylenilebilir. Müziğin kendisinin yanı sıra düşünce hayatındaki etkileri bağlamında da bu etkileşimin izlenebilmesi dönem yayınlarında çoğunlukla polemiğe dönüşen üslûplardan anlaşılmaktadır. O dönemin

müzik yayınlarından bütün bu dağınıklık ve tartışmaları izleyebilmek mümkündür. Aynı dönemde yaygınlıkla dinlenen ilk kayıt örnekleri, başta Tanbûrî Cemil Bey gibi virtüoz bir sâzende olmak üzere çeşitli icracılar tarafından halka ulaştırılmakta ve sözel kültür basılarak yayılan müzik neşriyatına paralel şekilde dinleyiciyle buluşmaktadır.

XX. yüzyılın başında hürriyetin ilânının sağladığı coşkulu ortamda Rauf Yektâ Bey, Hoca Mehmet Râkım Bey (Elkutlu), Muallim İsmâil Hakkı Bey gibi geleneği sürdüren bestekârların bestelediği marşlara, sayısı gittikçe artan mûsiki cemiyetlerinin repertuvarına ve daha popüler tarzdaki operet, kanto gibi müzik formlarına bakıldığında çok farklı örneklerden oluşan bir yelpaze göze çarpmaktadır. Bu arada Dârülfeyz-i Mûsikī, Dârülmûsikī-i Osmânî, Dârüttaʻlîm-i Mûsikī gibi sivil müzik toplulukları yoluyla geleneksel müzik toplumun çeşitli katmanlarında yaygınlaşmakta ve Dârülbedâyi, Dârülelhan gibi resmî kurumlar aracılığıyla da müziğin muhafaza edilmesi ve ileriki kuşaklara aktarılması hedeflenmektedir. I. Dünya Savaşı'nın güç şartlarında fazla ayakta kalamayan Dârülbedâyi'nin temsil kolu kapandıktan sonra mûsiki bölümü bir müddet devam etmiştir. Daha sonra bestekâr Yûsuf Ziyâ Paşa başkanlığında bir mûsiki encümeni kurularak Dârülelhan adını taşıyan ilk konservatuvarın temeli atılmıştır. Bu kurum, İstanbul Belediye Konservatuvarı adını alarak yakın müzik tarihinde belirleyici bir rol oynayacaktır. 1923'te Mûsiki Encümeni'nin lağvedilip Dârülelhan'a Batı müziği derslerinin konması, müziğin çeşitli alanlarında yayınlar yapılması ve konserler verilmesi, yöneticilerin ve İstanbul halkının coşkuyla bu etkinlikleri takip etmesi gibi gelişmelerin ardından 1926'da etkileri ileriki yıllarda daha da hissedilecek olan Türk mûsikisi eğitimine bir yasak getirilir. Türk mûsikisi yasağı, kurumdaki gelişmeler açısından ve genelde tartışılmakta olan alafranga-alaturka mûsiki ikileminin açığa çıkmasından dolayı denilebilir ki bugünün mûsiki ortamında bile etkisi hissedilen çok önemli bir olaydır.

1923'te yapılan bir yarışma sonucunda İstiklâl Marşı'nın Ali Rıfat Bey'e (Çağatay) ait acem-aşiran makamındaki bestesi birinciliği kazanmış, ardından fazla alaturka bulunarak farklı bestekârların marşları çeşitli bölgelerde okutulmaya başlanmıştır. Bu süreç, Ankara'da hâkim olacak Batı müziği cereyanlarının etkisiyle 1930 yılında Osman Zeki Bey'in (Üngör) bugün icra edilen marşının kabulü yolundaki kararla

tamamlanmıştır. Bu arada İstanbul'dan Ankara'ya nakledilen eski Muzıka-i Hümâyun kadroları, Osman Zeki Bey başkanlığında Riyâseticumhur Orkestra ve Bandosu olarak teşkilâtlanmış, Riyâseticumhur Fasıl Heyeti serhânende Hâfız Yaşar'ın ve dönemin ünlü mûsikişinaslarının iştirakiyle bilhassa Mustafa Kemal'in özel meclislerinde mûsiki icra eden bir topluluk hüviyetini almıştır. Önce 1932'de Maarif Vekâleti'ne geçen, daha sonra yapılanması değiştirilip farklı şeflerle geliştirilen orkestranın günümüzde Cumhurbaşkanlığı Senfoni Orkestrası'nın başlangıcı olduğu söylenebilir. Riyâseticumhur Fasıl Heyeti ise Atatürk'ün ölümünden sonra teşkilâtlanamadan dağılmıştır. 1924'te Maarif Vekâleti'ne bağlı Mûsiki Muallim Mektebi'nin kurulmasıyla Ankara'da resmî müzik eğitimi için bir adım atıldığına tanık olunur. Osman Zeki Bey'in müdürlüğünü yaptığı bu mektebin kurulmasıyla okullarda öğretilen Türk mûsikisi yerine Batı müziği öğretecek eleman yetiştirilmesi hedeflenmiş ve yurt dışına öğrenci gönderilmeye başlanmıştır. Mûsiki Muallim Mektebi'nde Riyâseticumhur Filarmoni Orkestrası'nın elemanlarından ders veren hocalar daha sonra Gazi Eğitim Enstitüsü'nün açılmasıyla oraya nakledilmiştir. Bu kurum, 1936'da kurulacak Ankara Devlet Konservatuvarı'nın hazırlayıcısı niteliğinde çok sayıda eğitimci yetiştirmiştir. Bu arada yurt dışında müzik eğitimi alan gençler 1930'lardan itibaren yurda dönerek bu kurumlarda görevlendirilmiş, bunlar genç Cumhuriyet'in yeni müzik yapılanmasına katkıda bulunmuştur.

1926'da İstanbul'da Dârülelhan'da Türk müziği eğitiminin yasaklanması ile eş zamanlı olarak başlatılan Anadolu'nun çeşitli yörelerinden türkü derleme gezileri bir başka açıdan bu yeni müzik yöneliminin tamamlayıcısı kabul edilebilir. Burada amaç, hem Cumhuriyet'le birlikte önem kazanan folklorik malzemeleri toplamak hem de Batı müziği eğitimi alan genç bestecilere millî motifler sağlamaktır. Bu dönemden günümüze ulaşmış önemli bir etki de başından beri yörelerine göre farklılıklar göstermekle birlikte yan yana yer alan, hatta birbirine kaynaklık eden anonim karakterli kırsal mûsiki ile daha sonraları sanat müziği diye adlandırılacak geleneksel mûsikinin farklı adlarla tamamen farklı enstrüman ve icracılar kanalıyla ayrışmasıdır. 1920'lerin başında Ege

tarafında yapılan ve Yurdumuzun Nağmeleri adıyla kitaplaştırılan ilk derleme gezisi, ardından Dârülelhan heyetlerinin 1926'dan itibaren yurdun

çeşitli bölgelerine yaptıkları derleme gezileri ve 1930'lardan sonra Ankara Konservatuvarı'nın düzenlediği geziler halk mûsikisi için yapılmış temel çalışmalar arasında anılabilir. Anadolu'nun en eski kültürlerinden ve Orta Asya Türk kültüründen beslenerek tarihin, coğrafyanın her türlü müdahalesini konularına ekleyerek günümüze ulaşan folklor mûsikisi bugün konservatuvarlarda ayrı bir bölüm halinde ele alınmakta, farklı tasnif ve notalama ile öğretilmektedir. Teknik bakımdan formları uzun ve kırık havalar şeklinde bölümlenen, icra üslûbu ve nağme kalıplarıyla ayrı bir tarz telakki edilen halk mûsikisinde makam kavramının karşılığı olarak ayak, usullerin yerine de çeşitli ritim grupları kullanılmaktadır.

Cumhuriyet'in ilân edildiği yıllarda yerli mûsikinin mevcut kaynaklarının, özel meşkhâne ve cemiyetlerde devam ettirilen mûsiki faaliyetleriyle ve giderek artan basılı müzik yayınları, metot ve nazariyat kitaplarıyla, çok rağbet gören taş plak kayıtları yoluyla varlığını korumaya ve 1924'te Tevhîd-i Tedrîsat Kanunu'yla başlayan yeni düzenlemelerin getirdiği şartlara direnmeye çalıştığı söylenebilir. 1925'te tekkelerin ve bu ortamlarda yaşayan müzik kanallarının kapatılmış olmasının, 1926'daki Türk müziği eğitim yasağının, ülkede gelişen Türk müziği karşıtı zihniyetin ve en son 1930'ların başında radyo yayınlarından Türk müziğinin kaldırılmasının bütün bu olumsuz şartları desteklediği ve birbirini tamamladığı görülmektedir. 1932'de ezanın Türkçeleştirilmesi ve Ayasofya'da Türkçe okunan Kur'an'ın radyodan naklen yayımlanması, aynı tarihlerde kurulan Türk Tarihi Tedkik Cemiyeti, Türk Dili Tedkik Cemiyeti ve halkevleri bu ilk dönem sanat ve kültür yaklaşımlarına yön veren kuruluşlardır.

1933'te Cumhuriyet'in 10. yılı münasebetiyle görkemli törenler yapılmış, "Türk beşleri" diye anılacak olan bestecilerden Cemal Reşit Bey (Rey) bugün de icra edilen 10. Yıl Marşı'nı bestelemiştir. 1934'te Ankara'da kurulan Devlet Mûsiki ve Temsil Akademisi bugünden bakınca mûsiki inkılâbını karara bağlamak için oluşturulan bir kuruldur. Kesin bir kurul kararı alamamasına rağmen bu kurul Özsoy, Bayönder, Taşbebek gibi ilk dönem operalarının da bestelenmesini içeren birçok sesli müzik sürecinin uygulaması olarak yakın tarihimizdeki yerini alır. 1930'ların ortalarında yurt dışından gelen Paul Hindemith, Ernst Praetorius, Lohmann gibi müzik eğitimcileriyle Macar bestecisi Bela Bartok, Ankara'da yerleşmekte olan

çok sesli müzik ortamına katkıda bulunmuşlardır. İstanbul'da ise konservatuvarda süren Batı müziği eğitimi ve orkestrası, şehir bandosu ve Kadıköy Şark Müziği Orkestrası, çeşitli operet grupları gibi topluluklar eliyle sürdürülen müzik ortamında Türk mûsikisi görünür olmaktan çıkarak ancak meraklıların ve Türk mûsikisi taraftarı entelektüellerin zihninde, hususi hayatlarında devam etmektedir. İlk zamanlarda çok kısıtlı sürelerde Türk müziği yayını yapan radyonun icra kalitesi ve repertuvarı açısından giderek gelişen neşriyatı da mûsikiyi topluma ulaştıran önemli bir vasıta niteliğini taşımaktaydı. Geleneksel müziğin modern Türk müzikolojisine kavuşmasının öncülerinden müzikolog ve bestekâr Rauf Yektâ Bey ve onun kurduğu nazarî temelleri kendisinin 1935'teki ölümünden itibaren değiştirerek yaygınlaştıran Hüseyin Sadeddin Arel ve Mehmet Suphi Ezgi, Türk mûsikisi eğitiminin yasak olduğu yıllardaki ilmî çabalarıyla anılması gereken isimlerin başında gelir. Onların gayretleriyle bugün sürdürülen notalama, ses sistemi ve nazarî yaklaşıma geçilmiştir.

1943'te İstanbul Belediye Konservatuvarı'nda kısıtlı bir kadroyla eğitimine ve İcra Heyeti yoluyla konserlere başlanabilen Türk müziğinin 1975 yılına kadar devlet katında bir destekten mahrum kaldığını söylemek gerekir. 1975'te Kültür Bakanlığı'na bağlı olarak bir Türk Mûsikisi Devlet Konservatuvarı ve Devlet Klasik Türk Müziği Korosu'nun kurulması bu yasağın fiilen sona erdiği tarih diye kabul edilebilir. 1983'te Türk Mûsikisi Devlet Konservatuvarı, İstanbul Teknik Üniversitesi'ne bağlandıktan sonra hocalarına akademik statüye geçiş yolu açılmış, kompozisyon, halk oyunları, müzikoloji gibi bölümler eklenerek yüksek lisans ve doktora programlarına geçilmiştir. Ardından İzmir, Gaziantep ve başka illerde açılan, ancak Batı müziği eğitimi veren konservatuvarlara nazaran çok az sayıda olan müzik kurumları eliyle yerli mûsikiyi öğrenen gençler yetişmiş, çeşitli seslendirme topluluklarının artmasıyla geniş ölçüde Türk mûsikisi kadroları oluşmuştur. Ancak farklı kurumlarda öğretilmeye çalışılan müzik türlerinin esasen bu farklılığın ayrımcılığa dönüştüğü, birbiriyle etkileşmeyen, bilgi alışverişi yapmayan bir zihniyeti beslemeye devam ettiği unutulmamalıdır.

Cumhuriyet dönemi mûsikisine bestekârlar ve üretilen besteler açısından bakıldığında geçmiş mûsiki mirasının korunmasını hedefleyen çalışmaların giderek azaldığı, daha sonra adına Türk sanat müziği denen ve eski

eserlerin basitleştirilip popüler amaca hizmet eden bir şekle sokulduğu görülmektedir. Cumhuriyet'in ilk yıllarında hayatta olan Muallim İsmâil Hakkı, Ali Rifat (Çağatay), Ûdî Sedat (Öztoprak), Tanbûrî Refik (Fersan), Mesut Cemil (Tel) beyler gibi gelenekten beslenen bestekârların ardından Ahmet Cevdet Çağla, Yesâri Âsım Arsoy, Emin Ongan, Münir Nurettin Selçuk gibi meşhur icracı-bestekârların geldiği ve geniş halk kitleleri tarafından benimsenen, daha modern üslûplu eserler besteledikleri söylenilebilir. Bu bestekâr kuşağının arasından Selahattin Pınar'ın şarkı formunu bol nağmeli ve süslemeli kullanımıyla piyasa tavrına yaklaştıran eserleri ve Sadettin Kaynak'ın genelde halk müziğini referans alan, usul ve makam geçkilerini sıkça kullanan tarzdaki eserleri halkın bu müzikle bağını sıkılaştıran örnekler olarak dikkat çekmektedir.

Çoğunlukla şarkılardan oluşan bu repertuvarın örnekleri "fasıl" adı altında yeniden düzenlenip gerek gazino gibi eğlence mekânlarında gerekse Türkiye Radyo ve Televizyon Kurumu'nda ve son dönemde özel kanallarda yer almaktadır. Aynı şekilde halk müziği repertuvarının da klasik örnekleri giderek terkedilmekte, bunların yerine imitasyon karakterli bestelerin icralarına ağırlık verilmektedir. Türk mûsikisi, özellikle ilk dönemlerde mûsiki cemiyetleri ve değişen toplum yaşayışı içinde etkisi artan piyasa fasıl müziği ve yapılan alaturka-alafranga polemikleri gibi kanallarla dağınık, çeşitlenmiş ve yozlaşmaya aday bir görüntü sergilemiş, Cumhuriyet'in başlarında yaşanan yasaklama da ayrışmaların derinleşmesine yol açmıştır. Bu ayrışmaların ve yozlaşmaların sonuçları, günümüzde önüne geçilemeyen hızdaki popülerleşme olgusu ve iletişim kanallarının yaygınlaşması vasıtasıyla daha açık görülebilmektedir. Türk mûsikisinin alanında imiş gibi görünen popüler müzik parçaları geleneksel mûsikinin makam ve ritimlerinin kullanılmasından dolayı yaygınlaşmış, ancak sanat değeri ve kalıcılık açısından geçmiş mûsiki kültürünün mirası olamamış örnekler biçiminde telakki edilmelidir.

BİBLİYOGRAFYA

Mahmud Ragıb [Gazimihal], Anadolu Türküleri ve Mûsıkî İstikbâlimiz, İstanbul 1928, tür.yer.; a.mlf., Türkiye-Avrupa Musiki Münasebetleri, İstanbul 1939, tür.yer.; a.mlf., Türk Askerî Muzıkaları Tarihi, İstanbul 1955, s. 41-54; İbnülemin, Hoş Sadâ, tür.yer.; Yaşar Okur, Atatürk'le Onbeş Yıl: Dinî Hatıralar, İstanbul 1962, s. 19-23; Muhittin Nalbantoğlu, İstiklâl Marşımızın Tarihi, İstanbul 1963, s. 145-161; Mustafa Rona, 20. Yüzyıl Türk Musıkisi, İstanbul 1970; Hikmet Nuri Tongur, İstanbul Belediye Konservatuarı, İstanbul 1973, s. 8-16; Leyla Saz, Harem'in İçyüzü (haz. Sadi Borak), İstanbul 1974, tür.yer.; Osman N. Ergin, Türkiye Maarif Tarihi, İstanbul 1977, IV, 1509-1510, 1531-1534, 1578-1590; V, 1829-1850, 1951-1952; Atatürk Türkiyesi'nde Müzik Reformu Yılları, İstanbul 1982, s. 5-6, 18-19; A. Adnan Saygun, Atatürk ve Musıkî, Ankara 1982, s. 47; Gültekin Oransay, Atatürk+Küğ, İzmir 1985, s. 24-25, 107-127; a.mlf., "Çok Sesli Musıki", CDTA, VI, 1517-1519; Rauf Yekta, Türk Musikisi, s. 54-56; Cumhuriyetin Sesleri (haz. Gönül Paçacı), İstanbul 1999, s. 10-19, 104-108, 122-128; Süleyman Kâni İrtem, Osmanlı Sarayı ve Haremin İçyüzü: Muzıka-i Hümayun ve Saray Tiyatrosu (haz. Osman Selim Kocahanoğlu), İstanbul 1999, s. 278-283; Özalp, Türk Mûsikîsi Tarihi, II, 3-12; Gönül Paçacı, Osmanlı Müziğini Okumak: Neşriyât-ı Musıkî, İstanbul 2010, tür.yer.; a.mlf., "Dârül-elhân ve Türk Musıkisi'nin Gelişimi", TT, XI/121 (1994), s. 48-54; XI/122 (1994), s. 81-87; Nida Tüfekçi, "Türk Halk Müziği", CDTA, VI, 1482; Öztuna, BTMA, I-II, tür.yer.

Gönül Paçacı Tunçay

Dinî Mûsiki.

XIX. yüzyılın ilk yarısında özellikle devlet kademelerinde himaye görmeye ve teşvik edilmeye devam eden dinî mûsikiye asrın ikinci yarısında bu rağbetin yavaş yavaş azaldığı görülmektedir. Özellikle Sultan III. Selim zamanında pek çok cami na'tı ve ramazan ilâhisi bestelenmiş, ancak seviyeli eser besteleyen sanatkârların giderek azalması cami ve tekke (tasavvuf) mûsikilerinde bir durgunluğun yaşanmasına yol açmıştır. Dinî mûsikinin mükemmel eserleri arasında yer alan na't ve duraklar kaybolmaya başlamış, mi'râciyye ve mevlid besteleri çok az sayıda kişinin hâfızasında hayatiyetini devam ettirmeye çalışmıştır. Bu dönemde bazı yeni tekke ilâhileri bestelenmesine rağmen daha çok eskiden bestelenmiş ilâhiler

okunmuş, sanat değeri yüksek eserlerin yerini öğrenilmesi kolay besteler almıştır. Ancak Mevlevî âyini besteciliğinde geçmiş yüzyıllara göre büyük bir ilerleme dikkati çekmektedir. XIX. yüzyıla kadar bestelenen Mevlevî âyini sayısı on altı iken sadece bu dönemde kırkın üzerinde âyin bestelenmiştir. Her şeye rağmen dinî mûsiki icraatı ve besteciliğiyle geleneklerini kesintisiz devam ettirmektedir.

XX. yüzyılın ilk çeyreğinde Osmanlı Devleti'nin yıkılmasıyla birlikte kurulan Türkiye Cumhuriyeti'nin kültür politikaları arasında yer alan mûsiki inkılâbı tamamen Batı müziği hâkimiyeti esası üzerine şekillenmiş, bu değişimden dinî mûsiki de nasibini almış ve önemli bir bölümünü kaybetmiştir. 30 Kasım 1925'te tekke ve zâviyelerin kapatılmasıyla yüzyıllar boyu dinî mûsikiye kaynaklık eden ve bu mûsikinin öğretilmesinde büyük payı olan bir kurum ortadan kalkmıştır. Asıl mekânlarıyla birlikte açık tarikat âyinlerinin de (zikirler) artık mevcut bulunmaması yüzünden icra mahallerinden yoksun kalan tekke mûsikisinin çeşitli formları zaman zaman düzenlenen özel dinî toplantılarda icra edilmeye devam edilmiştir. Bunlardan Mevlevî âyinlerinin, Osmanlı döneminin yoğun ve canlı dinî mûsiki icraları ile mukayesesi mümkün değilse de 1950'lerden sonra halka açık toplantılarda ve törenlerde seslendirildiği ve yeni bestelerle kuvvet kazandığı görülmektedir. Bunda özellikle devletin diğer tarikatlar yanında Mevlevîliğe biraz daha farklı yaklaşmasının da etkisi büyüktür. Bütün tekkelerin kapatılmasına rağmen Konya'daki Mevlevî Âsitânesi'nin kapanmaması önemli bir ayrıntıdır. Mevlevî âyini bestekârlığı bir sanat faaliyeti çerçevesinde nisbeten canlılığını korumuştur. Cumhuriyet döneminde elliye yakın Mevlevî âyini bestelenmiştir (Hüseyin Sadeddin Arel'in elli bir âyini bu sayının dışındadır). Ahmet Avni Konuk, Zekâizâde Ahmet Irsoy, Rauf Yektâ Bey, Sadettin Heper, Mehmet Râkım Elkutlu, Hâfız Kemal Batanay, Cinuçen Tanrıkorur, Necdet Tanlak, Zeki Atkoşar, Ahmet Çalışır bu bestekârlardan sadece birkaçıdır.

Bu dönemin ilk yarısında Muallim İsmâil Hakkı Bey, Zekâizâde Ahmet Irsoy, İzzettin Hümâyi Elçioğlu, Abdülkadir Töre, Ali Rıza Şengel gibi mûsikişinaslar klasik üslûba bağlı kalarak ilâhi formunu yaşatmaya çalışmışlardır. 1970'li yıllardan sonra tamburî Ahmet Hatipoğlu'nun bu forma yeni bir soluk getirdiği söylenebilir. Bestelerinin yanı sıra yeni form

arayışlarıyla da dikkati çeken Hatipoğlu’nun Ankara Radyosu’nda kurduğu Türk Tasavvuf Mûsikisi Korosu ile hazırladığı mûsiki programları, radyo ve televizyon vasıtasıyla dinî mûsiki repertuvarının halka tanıtılmasında ve ulaştırılmasında çok etkili olmuştur. Aynı devirde salâ icraları giderek azalmış, bazıları tatbikat sahasından tamamen kalkmıştır. Nitekim yüzyıllarca okunan sabah salâsı, cuma ve bayram salâsı ile cenaze alayı esnasında okunan cenaze salâsı artık okunmaz olmuş, salât-ı ümmiyye ve salâtü selâm ise dinî tören ve toplantılarda okunmaya devam edilmiştir.

XIX. yüzyılın sonlarına kadar belirli bestesiyle okunmasına rağmen XX. yüzyılın başlarında bestesinin unutulması üzerine bahirler arasında belli bir makam sıralaması takip edilerek okunması sürdürülen Süleyman Çelebi’ye ait mevlidin Cumhuriyet’ten sonra da mübarek gün ve geceler (kandiller) başta olmak üzere sevinç ve üzüntülerin beraberce paylaşılması için düzenlenen toplantılarda okunması geleneği devam etmiştir. Özellikle 1950’den sonra halkın mevlide rağbeti fazlalaşmış ve yeni bir mevlid hamlesi başlamış, bu ilgiye bağlı olarak Ali Rıza Sağman Mevlid Nasıl Okunur ve Mevlidhanlar adlı bir eser kaleme almıştır. 1950’li yılların ardından radyolarda, daha sonra televizyon vasıtasıyla bu icralar geniş halk kitlelerine ulaşma imkânı bulmuştur. Bu arada Hâfız Kemal Batanay’ın mevlid bestesinin neşredilmediği için yaygınlaşamadığı da zikredilmelidir. Bu dönemde önemli mevlidhanlar yetişmiş, bunlar arasında Hâfız Sâmi, Hâfız Burhan, Süleymaniye Camii başmüezzini Hâfız Kemal, Beyoğlu Ağa Camii imamı Hasan Rıza, Yeraltı Camii imamı Üsküdarlı Ali Efendi, Muhyiddin Tanık, Kâzım Büyükaksoy, Zeki Altun, Kâni Karaca, Halil İbrahim Çanakkaleli, Fevzi Mısır,

Aziz Bahriyeli öne çıkan isimlerdir. Mi’râciyye okuma geleneği ise Cumhuriyet döneminde sadece küçük bazı grupların icralarıyla (meselâ Hopçuzâde Mehmet Şakir Çetiner ve arkadaşları gibi) sınırlı kalmıştır.

Ezan, 1932-1950 yılları arasında Türkçe olarak okunması dışında aslî şekliyle de okunmaya devam etmiştir. 1931’de Evkaf Umum Müdürlüğü’ne ve daha sonra (1950) Diyanet İşleri Başkanlığı’na bağlı olarak sürdürülen müezzinlik müessesesi, zaman zaman bazı kadro kısıtlamaları yaşansa da ülkede kesintisiz biçimde sürdürülmüştür. Bu arada müezzin kadrosu kalabalık büyük camilerdeki cumhur müezzinliği icraatının da günümüzde

eski canlılığını kaybettiği belirtilmelidir. Önceleri müezzinler tarafından şerefe dolaşılarak okunan ezanlar zamanla mikrofonla şerefe kapısında ve ardından minare kapısında okunmuş, günümüzde ise merkezî sistemle ezan okuma yaygınlaşmaya başlamıştır. Bu dönemin ünlü müezzinleri arasında Süleymaniye Camii müezzinleri Hâfız Şevket ve Hâfız Kemal, Üsküdar Yeni Vâlide Camii müezzini Hâfız Süleyman (Karabacak), Beyazıt Camii müezzini Hâfız Kerim (Akşahin) ile Aksaray Vâlide Camii müezzini Hâfız Cemal'den (Gürses) bilhassa söz edilmelidir. Son dönemlerde Diyanet İşleri Başkanlığı, kendi bünyesinde açtığı bazı kurslarla ezanın güzel okunması konusunda faaliyetler göstermektedir. 1950'li yıllardan sonra dinî mûsikiye müfredat programlarında sadece Yüksek İslâm enstitüleri ve İlâhiyat fakülteleri gibi eğitim kurumlarında yer verilmiştir. Geleneğin genç kuşaklara aktarımında önemli roller üstlenen bu kurumlar, son yirmi beş yıl içerisinde açtıkları lisans üstü programlarla dinî mûsikinin akademik düzeyde ele alınmasını sağlamıştır.

XIX. yüzyılın ikinci yarısında başlayan Türk mûsikisi neşriyatı, XX. yüzyılın ilk yarısındaki ciddi çalışmalarla tesbit edilebilen repertuvarın halka ulaştırılmasında çok önemli rol oynamıştır. Dinî ve din dışı formlarda belirlenen eserler arasında neşredilemeyenler ise muhtemelen kaybolmuştur. Bu konudaki ilk neşir çalışması İstanbul Mûsiki Konservatuvarı tarafından yapılmıştır. 1926'da Dârülelhan'dan (İstanbul Mûsiki Konservatuvarı) Türk mûsikisi eğitimi ve öğretiminin kaldırılması üzerine oluşturulan, önceleri Rauf Yektâ Bey'in başkanlığında Zekâizâde Hâfız Ahmet Efendi ve Muallim İsmâil Hakkı beyler, daha sonraları Ali Rifat Çağatay, Mehmet Suphi Ezgi ve Mesut Cemil'in katılımıyla devam eden Tarihî Türk Mûsikisi Eserlerini Tasnif ve Tesbit Heyeti ilâhi, tevşîh, nefes ve Mevlevî âyinlerinden meydana gelen bir seri nota yayımlamıştır (1931-1939). Birçok dinî eserin plaklara okunması da bu çalışmanın diğer bir yönünü teşkil eder. Ardından gerçekleştirilen münferit dinî eser neşriyatı dışında Kubbealtı Akademisi Kültür ve Sanat Vakfı tarafından yayımlanan "Türk Mûsikisi Klasikleri İlâhîler" adlı seri (İstanbul 1979-1996), yüzyılın ikinci yarısında dinî mûsiki konusundaki en kapsamlı nota neşriyatı olarak nitelendirilmektedir. Ancak günümüzde gelişen teknoloji yardımıyla internet ortamında dinî mûsiki repertuvarına ulaşmak daha da kolay hale gelmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Sadettin Nüzhet Ergun, Türk Musikisi Antolojisi, İstanbul 1943, II, 629-656; Gültekin Oransay, “Cumhuriyetin İlk Elli Yılında Geleneksel Sanat Musikimiz”, CDTA, VI, 1496.

Nuri Özcan

3. Eğitim Öğretim.

Her kültür ve medeniyet kendi sosyal ve kültürel tarihinde, eğitim deneyimlerinde nasıl farklı aşamalardan geçmiş, evrimler yaşamış, özgün eserler ortaya koymuşsa Türkler de eğitim tecrübelerinde tarih sahnesine çıktıkları andan itibaren bir yandan kendilerini öğrenmeye açık tutarken bir yandan da eğitim içeriğinden kurumlarına, öğretim yöntemlerine kadar başarılı deneyim ve örnekleri üretmekten geri kalmamışlardır. Sınıf farklılıklarının derin olmadığı, hayat boyu elde edilen deneyim ve birikimin öne çıktığı, mücadele ve eşitlik anlayışının özel bir yer tuttuğu Türkler’in Orta Asya dönemlerinde erdemli, onurlu ve cesur bir şekilde hayata katılma fırsatlarının bulunduğu belirtilmektedir. Kâşgarlı Mahmud’un ünlü Dîvânü lugāti’t-Türk’ü Türkler’in eğitim anlayışından izler taşırken hayatta sadelik, mertlik, cömertlik ve güzel ahlâk öne çıkan ilkeler olarak göze çarpar. Yûsuf Has Hâcib Kutadgu Bilig’de yer alan, “Bilgiyi ve anlayışı ulu bil, seçkin kulu bu iki şey yükseltir”; “Anlayışa ve bilgiye tercüman olan dildir; insanı aydınlatan dil zenginliğinin değerini bil” gibi sözleriyle ilk dönemlerden itibaren Türk eğitim ve öğretim tasavvurunun şekillenmesinde önemli katkılar yapmıştır. X. yüzyılın ortalarına doğru İslâm’ı benimseyen Karahanlılar’ın, Bağdat’taki eğitim kurumlarını örnek alarak İslâmiyet’i yaymak ve eski inançlarla mücadele etmek için Türkistan ve İran’da okullar açtıkları bilinmektedir. İlk medresenin ne zaman ve nerede ortaya çıktığı tesbit edilemese de bu alandaki en ciddi girişim XI. yüzyılda Büyük Selçuklu Veziri Nizâmülmülk’ün öncülüğünde başlatılmıştır. Eyyûbîler, Anadolu Selçukluları, Artuklular ve diğer Türk devletleri çok programlı (fıkıh, tıp, astronomi, matematik) medreseler kurma konusunda önemli teşebbüslerde bulunmuştur. Günümüze kadar gelen Mardin’deki Kāsımiyye

Medresesi, Artuklu döneminden kalma önemli bir eğitim-kültür mirasıdır.

XII. yüzyıldan itibaren yaygınlaşmaya başlayan medreseler ve bunları besleyen vakıf düzeni sadece İslâm dünyasında yayılmakla kalmamış, komşu kültür ve medeniyetleri de etkilemiştir. Monica Gaudiosi, 1274'te kurulan ve modern yüksek okul sisteminin başlangıcı sayılan Oxford Üniversitesi, Merton College'ın oluşumunda, İngiltere'deki vakıf sistemi ve anlayışının gelişmesinde İslâm dünyasında uygulanan vakıf düzeninin etkili olduğunu tesbit etmiştir (CXXXVI/4 [1988], s. 1231-1261). George Makdisi, müslümanların açtığı eğitim ve bilim kurumlarının Avrupa'daki yüksek okul ve üniversite sisteminin

gelişmesine, hatta doktora ve kürsü gibi uygulamalara kaynaklık ettiğini ileri sürmüştür. Batı üniversitesinin Atina ve İskenderiye'nin değil Paris ve Bologna'nın, Paris ve Bologna'nın da Bağdat'ın mirasçısı olduğu iddia edilmektedir (Centres of Learning, s. 141). İslâm dünyasındaki bu deneyim ve birikim, daha sonra Olaf Pedersen'in de ifade ettiği gibi Avrupa'da yüksek eğitimin yeniden yapılanmasında rol oynayan en önemli etkenlerden biridir.

Osmanlılar. Bu büyük mirastan beslenen Osmanlılar'da sıbyan mektepleri, medrese ve Enderun ile daha yaygın olan cami, kütüphane, dârüşşifâ, rasathâne, muvakkithâne, dergâh, tekke gibi yarı dinî, yarı eğitimsel ve kültürel kurumlar, Ahîlik teşkilâtı ve loncalar gibi meslekî eğitim kurumları ortaya çıkmış, bunlar Osmanlı Devleti'ni yüzyıllarca beslemiş ve modern zamanlara kadar taşımıştır. Osmanlılar kuruluş döneminde mevcut eğitim kurumlarını kendi dünyalarına uyarlamada gecikmemiş; İznik, Bursa, Edirne, İstanbul medreseleri bütün İslâm dünyası için hem dinî ilimlerde hem felsefe, tıp, astronomi gibi bilimlerde merkez haline gelmiştir. Osmanlılar'da eğitim anlayışı ve kurumları dinî ağırlıklı olmakla birlikte felsefe, matematik ve astronomi gibi alanlar da zaman zaman medrese müfredatında yer bulmuş, bazan da dışlanmıştır. Özellikle XVII. yüzyılın ortalarında felsefî ilimlere karşı merkezdeki medreselerin ortaya koyduğu olumsuz tavır ve medrese müfredatındaki yozlaşma Kâtib Çelebi ve Hafâcî gibi dönemin ilim ve fikir adamları tarafından eleştiri konusu yapılmıştır. XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Osmanlı aydınları Avrupa'da yapılan çalışmalardan yararlanarak çeşitli çeviri ve telif eserler ortaya

koymuştur. XVIII. yüzyılın başlarında modern kozmoloji ve tabiat felsefesine yönelen Osmanlı düşünürlerinin bulunduğu bilinmektedir. XV-XVI. yüzyıllardan itibaren matematik bilimini ileri bir aşamaya taşıyan Osmanlı âlimleri Başhoca İshak Efendi ile modern matematiği kendi dünyalarına aktarmışlar, aynı zamanda Cambridge Üniversitesi üyeliğine kabul edilen Emin Paşa'nın Fransızca kaleme aldığı matematik sahasındaki eserlerle (DİA, XXXIII, 553) modern matematik alanında da dönemlerini yakalamaya çalışmışlardır. Tıp sahasında önceki medeniyetlerin deneyimlerinden faydalanan, Abbâsî ve Selçuklular'daki bîmâristanları devralan ve geliştiren Osmanlılar hem saray ve ordu hem de halk için sağlık hizmetlerini yaygınlaştırmışlar, tıp eğitimini ise bazan sağlık kurumları bünyesinde, bazan da müstakil konumda bulunan tıp medreseleriyle geliştirmişlerdir.

Modern anlamda sınıfların bulunmadığı, daha çok kitap ve hoca merkezli bir eğitim anlayışının uygulandığı medreselerdeki derslerde takip edilen öğretim seviyelerine bakılırsa genellikle üç aşamanın öne çıktığı görülür: Giriş (iktisâr), orta (iktisâ) ve ileri (istiksâ). Bazan yedi, bazan on, bazan da -Süleymaniye Medresesi'nde uygulandığı gibi-on iki seviyeye çıkan medrese yapılanmasında bu seviyeler öğretim düzeninde belirleyici olmuştur. Okutulacak kitaplar bu aşamalar dikkate alınarak tesbit edilmiş, ders kitaplarıyla derslerin içeriği ve öğretim yöntemleri seviyelere göre farklılaşmıştır. Medreselerde öğretim yöntemleri ezberleme, tekrarlama, anlama, müzakere ve not tutma şeklindeydi. Ayrıca medreseden mezuniyet esnasında veya müderris sıfatıyla görevlendirilmeden önce ortaya konan "ta'lîkāt" adlı çalışmalarla medreseliler, kendilerine ait anlayışları da yansıtıp bir âlime bağlı şekilde herhangi bir konu veya eserle ilgili ilmî çabalarını değerlendirdikleri kısmen de olsa özgün eserler üretiyorlardı. Ta'lîkāt tarzı eserlerde genel geçer bir yöntemin bulunmadığı, her bölgenin kendine has yöntemi inşa ettiği bilinmektedir. XVI. yüzyılda İstanbul'un önde gelen medreselerine müderris tayini için imtihandan başarıyla geçenlerden bazan bir ta'lîkāt yazmaları istenirdi. Bu arada Türk eğitim tarihi açısından ilginç bir uygulama olarak, Fâtih Sultan Mehmed'in medrese teşkilâtını yapılandırırken kurduğu medreselerde sıbyan mekteplerinde muallimlik yapmayı düşünenler için ayrı dersler koyduğu ve bu dersleri görmeyenlerin sıbyan mekteplerinde muallimlik yapmalarını yasakladığı bilgisi aktarılabilir (Nâfi Atuf, I, 9). Medrese eğitiminden önce

bugünkü ilköğretim seviyesinde eğitim veren, daha çok okuma yazma, Kur'an, ilmihal ve aritmetiğin öğretildiği, kızların da eğitim gördüğü sıbyan mektepleri Osmanlı ülkesinde köylere kadar yayılmıştı. Evliya Çelebi, XVII. yüzyılın ilk yarısında İstanbul'da 1299 sıbyan mektebinin bulunduğundan bahseder. Onun verdiği rakamlar bazan abartılı olsa da XVI. yüzyılın sonlarında İstanbul'da uzunca bir süre kalan Protestan vâizi Salomon Schweigger da sadece İstanbul'da değil başka şehirlerde de çocuklara okuma yazmanın öğretildiği ilkokulların sayısının çok yüksek olduğunu belirtmektedir. Ayrıca Türkler'in çocuk eğitimi konusundaki tavırlarını da günlüklerinde anlatan Schweigger çocukların Almanya'da olduğu gibi sertlik ve korku ile eğitilmediğini, Türkler'in de çocuklarını cezalandırdıklarını, ancak daha ölçülü ve sabırlı davrandıklarını, hıristiyanlarda yapıldığı gibi kızılcık sopası ile onları dövmediklerini söylemektedir (Sultanlar Kentine Yolculuk, s. 127).

Osmanlılar'da örgün bilimsel ve teknik eğitimin başlangıcı Humbaracı Ahmed Paşa'nın 1734'te Üsküdar'da açtığı Hendesehâne ile başlatılır. Daha sonra Çeşme

yenilgisi üzerine 1775'te Mühendishâne-i Bahrî-i Hümâyun kurulur. Bu mühendishânenin özellikle yabancı hocalara çok bağlı kalması, onların da çeşitli sebeplerle ülkelerine dönmeleri yüzünden başarısız olması üzerine imparatorluk genelinde yeniden bir yapılanma süreci başlatan III. Selim 1795'te Mühendishâne-i Berrî-i Hümâyun'u, kendi ifadesiyle "etraftan mühendis celbolunmaktan ise Devleti Aliyye'de bir mühendishâne" açmayı kararlaştırır (Kenan, Nizâm-ı Kadîm'den, s. 133-137). Her ne kadar Niyazi Berkes, III. Selim dönemini Türk çağdaşlaşma tarihinin ikinci aşaması diye gösterse de bu devir mühendishâne sınıflarına sıraların girmesinden matbaaya, hatta yabancı dil öğrenimine kadar Türk eğitiminde görülen yenilikler sebebiyle Türk eğitim tarihinde modern anlayışın ve kurumlaşmanın ilk ortaya çıktığı aşama olarak dikkat çekmektedir. Her şeyden önce III. Selim, imparatorluk düşüncesinin fizik dünyaya ve doğa bilimlerine bakan yönünü geliştirmeye çalışmış, öte yandan medreselere liyakati ölçü alan bir düzen getirmiş, bu arada ulemâzâdeye sınavsız müderrislik pâyesi verilmesi âdetini kaldırmıştır. III. Selim'in eğitim girişimleri II. Mahmud döneminde ve ardından XIX. yüzyıl boyunca ilerleyerek devam etmiştir. XIX. yüzyıl, Avrupa'da görüldüğü gibi

Osmanlılar için de kendi dünyası ve dinamikleri çerçevesinde bir eğitim çağı olmuştur. II. Mahmud, 1824 tarihli fermanında para kazanmak için beş altı yaşlarındaki çocukların mektep yerine usta yanına verilmesini doğru bulmamış, çocukların iş yerlerine alınmasını yasakladığı gibi o dönemde çıraklık yapıp mektep tahsili görmeyenlerin de çalıştıkları yerden alınarak okullara devamlarının sağlanmasını emretmiştir. 1835'te ilk büyük askerî okul olan Mektebi Harbiyye açılırken öğrencilerine "nefer" yerine "talebe" denmiş, en başarılı olanlar her yıl gruplar halinde Avrupa'daki askerî akademilere gönderilmeye başlanmıştır. Harbiye, Bahriye, Hendese ve Tıp mekteplerine daha donanımlı öğrenci almak için sıbyan mektebinden sonra on üç yaşına kadar çocukların eğitimlerini sürdürebilecekleri rüşdiye mektepleri farklı isimlerle 1838'de açılmıştır. Bu dönemin dikkat çekici bir başka gelişmesi de özellikle 1819'dan itibaren misyoner okullarının imparatorluğun çeşitli bölgelerinde kurulmasıdır.

1839'da ilân edilen Gülhane Hatt-ı Hümâyunu ile birlikte Tanzîmât-ı Hayriyye dönemi başlamış; Osmanlı eğitim anlayışında kişinin gerekli ilmihal bilgilerini öğrendikten sonra kimseye muhtaç olmayacak seviyede bir tahsil kazanması, ilim ve fen öğrenmesi, görgü kuralları ve erdemle donanıp kişiliğini geliştirmesi önem kazanmıştır. Okullara lisân-ı Osmânî, tarih ve coğrafya dersleri konmuş, bir Batı dilinin müfredatta yer alması kurala bağlanmış, anlaşılır bir dille halka hitap etmeye önem verilmiştir. Tanzimat'tan II. Meşrutiyet'e kadar geçen uzun dönemde temel eğitim kurumları daha yaygın, düzenli ve sistematik hale gelmiştir. 1847'de ortaokul (rüşdiye), 1850'lilerde modern anlamda ilkokul (ibtidâî), 1874'te ilk lise (idâdî) açılmış, nitelikli öğretmen yetiştirecek okullar tesis edilmiş, kısa ömürlü de olsa İstanbul Dârülfünunu bu devirde faaliyete geçmiştir (1863). Halka açık dersler 1863'te, yapılı yüksek öğretim programı 1869'da başlamıştır. Üst seviyedeki bürokratlardan çarşı esnafına kadar herkes eğitimle ilgilenmiş, muallim, mektep ve kalem halkın yoğun biçimde gündemine girmiştir. Bunun sebebi eğitimin artık kurtuluşun en önemli çaresi olarak görülmesidir. Bunu en çarpıcı şekilde dile getirenlerden Âlî Paşa, Osmanlı'yı oluşturan toplumların her bireyinin eğitim seviyesinin, bilgi ve donanımının en ileri noktaya götürülmesi gerektiğini belirtmiş, bu başarılamadığı takdirde Osmanlı Devleti "Çin seddi gibi hisarlar"la çevrilse bile daha bilgili ve eğitimli toplumların devlete üstünlük sağlayacağını, her şeylerini ellerinden alabileceklerini söylemiştir.

Modern eğitimin II. Mahmud'un saltanatının sonlarına doğru özellikle Tanzimat'la beraber Türkiye'ye gelmekle birlikte 1869'da Maârif-i Umûmiyye Nizamnâmesi yayımlanıncaya kadar geçen uzun dönemin sistemsiz olduğu söylenebilir. Çeşitli alanlarda ihtiyaç duyulan okullar açılmışsa da bunlar arasında bağlantı ve bütünlük kurulamamıştır. Her okulun "bir adacık gibi" tek başına durduğu, Cevdet Paşa'nın ifadesiyle bazan bir yapıya orta katından başlar gibi önce orta seviyedeki okulların açıldığı veya askerî olanla sivil olanın birbirine karıştığı bir ortamda temel eğitimden yüksek eğitime kadar bütün okulların, bilhassa medreseler, meslek okulları ve giderek artan azınlık okullarının Osmanlı eğitim düzeni içinde âhenkli bir yere oturtulması ancak 1869'dan sonra sağlanabilmiştir. Maârif-i Umûmiyye Nizamnâmesi'nin ardından maarif merkez teşkilâtı şekillenmiş, okullar sistemli bir düzene girmiş, dârülfünunun kurulmasına karar verilmiş, ilköğretim kız çocuklarını da içine alacak biçimde zorunlu hale getirilmiştir. Tanzimat döneminde kız ve erkek öğretmen okulları, kız ve erkek teknik okulları tarzında değişik alanlarda önemli girişimler yapılmıştır. Bunlardan ilki 1847'de Yeşilköy'de açılan Ziraat Mektebi'dir. Meslekî eğitim alanındaki bu girişimler imparatorluğun çeşitli bölgelerinde hızlanarak devam edecektir. Midhat Paşa, Tuna valiliği esnasında bu meslek okullarından başka Balkanlar'da yetim ve fakir çocuklar için iş okulu tarzında öğrencilerine hem meslek edindirme hem iş kurmada yardımcı olan ıslahhâneler açmıştır.

Osman Nuri Ergin maarifte yayılma ve ilerleme seneleri diye adlandırdığı, Kānûn-ı Esâsî'nin ilânından itibaren otuz iki yıl süren II. Abdülhamid iktidarı döneminde, o zamana kadar "İstanbul surlarının içine hapsedilmiş olan" okullaşma ve eğitim faaliyetlerinin vilâyetlere ve imparatorluğun bütün bölgelerine yayıldığını ifade etmektedir (Türkiye Maarif Tarihi, III-IV, 874). XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren dikkat çeken bir başka husus Avrupa'nın bilim, teknoloji ve ekonomiye dayalı ilerlemesini idrak eden ve bunun Osmanlı dünyasına kendine özgü yapı ve dinamikler içerisinde yansıması için uğraşan Nâmık Kemal ve Ziyâ Paşa gibi düşünürlerin de katkılarıyla Osmanlı bürokratları ile aydınlarının modern eğitim anlayış ve kurumlarının nasıl gerçekleşebileceğini kavramalarıdır.

Öte yandan, II. Mahmud'dan II. Abdülhamid döneminin sonlarına kadar

eğitimin pek çok alanında önemli girişimler ve yenilikler yapılmasına rağmen medreselerin ihmal edilmesi yüzünden bu kurumlardaki eğitim daha da kötüye gitmiştir. Eğitimdeki yenileşme hareketleri içerisinde medreselerin göz ardı edilmesinin önemli sebeplerinden biri, bu devirde medreselerin ve temsil ettiği zihniyetin ıslahının imkânsız olduğu şeklinde bir düşüncenin ortaya çıkmasıdır. XX. yüzyılın başlarına gelindiğinde artık medreseliler de bu bozulmadan şikâyet eder hale gelmiş, nihayet İttihatçılar döneminde medreselerin ıslahı arayışları gündeme gelmiştir. Tanzimat'ın eğitim politikası temelde Osmanlılık ilkesine dayandırılmış, açılan yeni okullarda müslüman ve gayri müslim her uyruğun eğitilmesi ve Osmanlılık bilincini elde etmesi hedeflenmiştir. Bu politika 1912'deki Balkan bozgununa kadar varlığını devam ettirmiş, ancak bu ağır bozgunla birlikte Osmanlılık ideali iflâs

edince yerini millîlik ve Türklüğün eğitim alanına yansımasıyla millî terbiye vurgusu almış, hatta Arap alfabesi yerine yeni alfabe arayışları bile görülmüştür. Ziya Gökalp, kozmopolit eğitim anlayışıyla suçladığı dönemin medrese ve mektep eğitiminde en önemli eksiğin millî terbiye olduğunu, bunun ülkeyi tahrip ettiğini belirttikten sonra millî eğitim anlayışını hayata geçirebilmek için dinde, ahlâkta, hukukta, dilde, güzel sanatlarda ve iktisatta Türk kişiliğinin keşfedilmesinin zorunlu olduğunu belirtmiştir (Terbiyenin Sosyal ve Kültürel Temelleri, I, 28, 171).

II. Meşrutiyet'in ilânıyla (1908) başlayan dönem, önceki devirle mukayese edilmeyecek derecede özgür bir ortamın sağladığı fırsatlar içerisinde imparatorluğun geçmişine, o anki durumuna ve geleceğine yönelik siyaset, kültür ve eğitime ilişkin her sorunun rahatça ortaya atıldığı, "Bu imparatorluk nasıl kurtulur?" sorusunun içtenlikle tartışıldığı, aynı zamanda verilen cevaplara göre siyasî hareketlerin ve eğitim politikalarının şekillendiği bir dönemdir. Türk eğitim tarihinde genellikle tartışma ve bocalama dönemi olarak geçen bu önemli aşamada eğitimin millîleştirilmesi, kızların yüksek öğretim kurumlarına alınması ve alfabenin değiştirilmesi teşebbüsü eğitimde yaşanan önemli gelişmelerdir. Bu devirde eğitimdeki tartışmaların somuta dönüştürülmesi konusunda bir bocalama yaşandıysa da teorik çerçevede modern Türk eğitim felsefesinin öncü fikirleri ortaya atılmış, bu birikim Cumhuriyet'ten sonraki uygulamalarda etkili olmuştur. "Fenn-i terbiye" türü eserlerin yavaş yavaş görülmeye

başlandığı bu devirde eğitimci-şair Tevfik Fikret, “yeni mekteb”inde bir yandan nazarî eğitimden ziyade tecrübe ederek öğrenmeye dayalı eğitim anlayışı sayesinde öğrencilerde merakın tetiklenmesini ve bu sayede inceleme ve araştırma ruhunun gelişmesini hedeflerken diğer yandan “fikri hür, vicdanı hür, irfanı hür” öğrenciler yetiştirmek için çaba harcamış, kızların eğitimine ayrı bir önem vermiş, kadınların alçaldığı bir toplumda insanlığın yükselemeyeceğini anlatmaya çalışmıştır. Öte yandan Fikret benmerkezli bir ahlâk yerine toplumcu ahlâk anlayışını inşa etmenin yollarını aramıştır. Ziya Gökalp ise kültür ve medeniyet arasında yaptığı ayırımı terbiye ve tâlime de uygulayarak Avrupa ülkelerinde olduğu gibi temel ve orta öğretimde millî kültür ve terbiyenin verilmesini, üniversitede ise evrensel olması gereken bilimin öğretilmesini savunmuştur (a.g.e., I, 27).

II. Meşrutiyet’in ilânıyla birlikte temel eğitimdeki kurumlaşma çerçevesinde bazı girişimler yapılmış, okul öncesi eğitimle ilgili ilk yasal düzenleme Tedrîsât-ı İbtidâiyye Kanunu ile 1913 yılında gerçekleşmiş, böylece ana okulları açılmıştır. İlköğretime bağlı zorunlu eğitim kurumları olan bu okullar 1915’te Ana Mektepler Nizamnâmesi’nin yayımlanmasıyla kurulmuştur. Bu dönemde meslekî ve teknik eğitim alanında da önemli teşebbüsler olmuş, Polis Mektebi’nden (1909) Dârülbedâyi’e (1914) ve Orman Ameliyat Mektebi’ne (1915) kadar farklı alanlarda okullar açılmıştır. 1910’da çıkarılan Medâris-i İlmiyye Nizamnâmesi’yle medrese müfredatına dinî ilimlerin yanı sıra matematik, geometri, fizik ve kimya gibi dersler konmuştur. II. Meşrutiyet, Balkan ve I. Dünya savaşları gibi iki büyük bozgunun yaşandığı bir dönem olmasının yanında Türk düşünce ve eğitim hayatı açısından Cumhuriyet devrindeki uygulamaları hazırlayan birçok fikrin ortaya atıldığı “özlü bir dönem” olmuştur (Tunaya, s. 1).

Türkiye Cumhuriyeti. Gösterilen bütün çabalara rağmen halkın eğitimi konusunda nitelikli kadrolara ulaşamamış ve yeterli derecede kurumsallaşamamış, hatta zaman zaman ayrışmış ve bölünmüş (mektepli ve medreseli gibi) bir Osmanlı eğitim deneyimini devralan Cumhuriyet, yeni eğitim politikasını belirlerken Avrupa’daki gelişmelerle de örtüşecek biçimde millî bir tavır sergilemenin yanında laik bir yönelim göstermiş, böylece eğitim giderek modern ve laik bir çizgi takip ederek kadrolaşması ve kurumsallaşması buna göre düzenlenmiştir. Atatürk’e göre

Cumhuriyet'in eğitim felsefesi millî olmalıydı; çünkü diğer eğitim anlayışları, özellikle de esaret ve zillet zincirleri altında kalan milletlerin ailede ve okulda aldıkları mânevî terbiye ve ahlâk onlara bu zincirleri kırabilecek meziyyet-i insâniyyeyi vermemiştir (Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri, I, 206). Mektep genç dimağlara insanlığa hürmeti, millet ve memleket muhabbetini, şerefli istiklâli öğretmeli, en mühim vazife maarif işleri olmalı, öğretme vazifesi güvenilir ellere teslim edilmeli, muallimlik diğer yüksek meslekler gibi refah teminine müsait bir meslek haline konmalıdır. Cumhuriyet'in eğitim felsefesinin temelinde fikri hür, vicdanı hür birey yetiştirme anlayışı yer almıştır. Bunun başarıya ulaşabilmesi için bireyin etnik geçmişinden veya dinî/mezhebî kökeninden bağımsız şekilde hareket edebilmesi ve karar verebilmesi hedeflenmiştir. Özgür bireyin yetiştirilmesi üzerinde özellikle durulmasında böyle bir ferdin insanlara etnik ve dinî kimliğine bakarak yaklaşmasına engel olunması gibi bir insanî tavrın teşekkülü amaçlanmıştır. Cumhuriyet hükümetinin kurulduğu ilk günlerde Osmanlı döneminden miras kalan mektep-medrese ayrışması daha da derinleşerek devam ediyordu. II. Meşrutiyet devrinde medreselere modern pedagojik yöntemlerin ve konuların girmesine, bazı yeniliklerin yapılmasına rağmen bu ayrışma bitmemişti. Öte yandan Avrupa'daki modellere göre geliştirilen mekteplerde de bir birlik sağlanamamıştı. Yüksek askerî okullar kendi liselerini ve ortaokullarını kurmuş, her bakanlık ihtiyaç duyduğu elemanları yetiştirmek için kendine bağlı okullar açmış, böylece Osmanlı eğitim kurumları Harbiye Nezâreti, Maârif-i Umûmiyye Nezâreti,

Evkaf Nezâreti, Şer'iyye Nezâreti (Ders Nezâreti), Ziraat, Ticaret, Orman, Maâdin vb. nezâretler tarafından yönetilir hale gelmiştir (Ergün, s. 46). Bu durum eğitim kurumlarının uyumlu çalışmasına ve bir düzen kazanmasına engel olmuştur.

1921'de yapılan Maarif Kongresi'nden itibaren Türk eğitiminin bu temel sorunu çeşitli ortamlarda tartışılmaya başlanmış, nihayet 3 Mart 1924'te çıkarılan Tevhîd-i Tedrîsat Kanunu ile Şer'iyye ve Evkaf nezâretleri lağvedilmiş, medreseler Maarif Vekâleti'ne devredilerek tedrîcen kapatılmıştır. Kanun tasarısını hazırlayanlar gerekçelerini bu girişimle Tanzimat'tan beri devam eden ve birbiriyle uyuşmayan iki farklı eğitim, dolayısıyla iki farklı düşünce ve duyguda birey yetiştirme sorununun

çözüleceğine, eğitim sisteminin artık bir millet yetiştireceği tezine dayandırmıştır. Ayrıca kanunda Maarif Vekâleti'nin Dârülfünun'da bir İlâhiyat Fakültesi tesis edeceği ve imâmet ve hitâbet gibi din hizmetlerinin ifasıyla mükellef memurların yetişmesi için ayrı mektepler açacağı belirtilmiştir. Bu çerçevede medreselerin yerine İmam-Hatip mektepleri ve İstanbul Üniversitesi'nde İlâhiyat Fakültesi kurulmuş, askerî idâdîler liseye dönüştürülmüştür. Bu okullarda öğretmenlik yapan subaylardan bazıları lise öğretmeni olarak tayin edilmiş, askerî okullar 1925'te Millî Müdafaa Vekâleti'ne bağlanmıştır. Türk eğitim tarihi açısından önemli dönüşümlerin yaşandığı 1924'teki bir başka gelişme, merkezî teşkilâttan meslekî eğitime kadar çeşitli alanlarda rapor sunmak üzere yurt dışından uzman eğitimcilerin davet edilmesidir. Bunların başında döneminde yankı uyandıran Democracy and Education'ın yazarı John Dewey gelir. Cumhuriyet'in ilk yıllarında bu eğitimcilerin ülkedeki eğitim sisteminin çeşitli açılardan geliştirilmesine dair sunduğu raporlar eğitimciler ve bürokratlar tarafından ülkenin sosyal, kültürel ve ekonomik yapısına uyarlanarak kısmen de olsa hayata geçirilmiştir.

Okul programlarına Osmanlılık yerine Cumhuriyet'i öne çıkaran bir muhteva getirilmiş, 1924 müfredat değişikliğiyle ilkokullar birinci devrede üç sınıf, ikinci devrede iki sınıf olmak üzere beş yıl halinde düzenlenmiştir. Müfredatta Türkçe, hayat bilgisi, hesap-hendese, resim, el işi ve müziğin yanı sıra üçüncü sınıftan itibaren din dersi programa girmiş, ikinci devrede ayrıca tarih, coğrafya, tabiat bilgisi, yurt bilgisi dersleri yer almıştır. Müfredat düzenlenmesinde dikkat çeken bir nokta da eski programlarda dersler ve konular birbirinden ayrı şekilde ele alınmışken yeni müfredatta ders konularının birbiriyle bağlantılı ve insicamlı olmasıdır. Mustafa Kemal, eğitim programında başarılı olabilmek için takip edilmesi gereken müfredatın özelliklerini şu şekilde belirlemişti: "Program milletimizin bugünkü haliyle, içtimaî, hayatî ihtiyacı ile, muhitî şartlarıyla ve asrın icaplarıyla tamamen mütenâsip ve mütevâfık olsun. Bunun için muazzam ve fakat hayalî, muğlak mütalaalardan tecerrüd ederek hakikate nâfiz nazarlarla bakmak ve el ile temas etmek lâzımdır" (İlkokul Programı, s. iii). 1926, 1936, 1962 ve 1968'de önemli değişimlerden geçen öğretim programları dönemin siyasal, toplumsal ve kültürel tercih, tartışma ve yönelimleriyle irtibatlı olarak 1973, 1982, 1997 ve 2006'da da çeşitli açılardan gözden geçirilip yeniden düzenlenmiştir. Cumhuriyet devrinde

eğitimdeki diğer önemli bir uygulama da karma eğitimdir. 1924'te ilkokullarda, 1928'de ortaokullarda, 1934'te liselerde ve 1937 yılında köy ilkokullarında karma eğitime geçilmiştir. XIX. yüzyılın ortalarından itibaren başlayan, okur yazarlığı kolaylaştırmak ve yaygınlaştırmak için Latin harflerine geçiş tartışmaları 1928'de noktalanmış ve Türkçe yeni harfleriyle tanışmış, ertesi yıl Arapça ve Farsça okul müfredatından çıkarılmıştır. 1935'ten itibaren ilkokul müfredatına cumhuriyetçilik, milliyetçilik, halkçılık, devletçilik, laiklik ve inkılâpçılık ilkeleri eklenmiştir (Sakaoğlu, s. 211-218).

1926'da çıkarılan Maarif Teşkilâtı Kanunu'ndan sonra merkezde İlköğretim Genel Müdürlüğü, Halk Eğitimi Terbiyesi Şubesi, Dil Heyeti kurulmuş, 1921'de oluşturulan Telif ve Tercüme Dairesi, Tâlim ve Terbiye Dairesi'ne dönüştürülmüş, belirli bölgelerde maarif emirlikleri kurulmuştur. Kısa bir zaman sonra Halk Eğitimi Terbiyesi Şubesi kapatılarak görevleri İlköğretim Genel Müdürlüğü'ne devredilmiştir. Merkezdeki bu oluşumların yanı sıra ülkede okur yazarlık düzeyini yükseltmek için 1925'te çeşitli yörelerde yetişkinlere yönelik millet mektepleri açılmış, Latin harflerinin kabulünün ardından giderek yoğunlaşan bir okuma yazma seferberliği başlatılmıştır. Yüz binlerce yurttaşın katıldığı bu yaygın eğitim sürecine yaptığı katkılardan dolayı Mustafa Kemal'e "başöğretmen" unvanı verilmiştir.

Temel eğitim ve halk eğitiminde yapılan düzenlemelerden sonra 1930'dan itibaren yüksek öğretim konusunda da somut adımlar atılmaya başlanmıştır. Aslında I. Dünya Savaşı yıllarında dârülfünunun yeniden yapılandırılması gündeme gelmiş, bu hususta yabancı uzmanlardan yararlanmak için girişimlerde bulunulmuş, Almanya ve Avusturya'dan hocalar getirilmiş, ancak dil sorunu yüzünden enstitülerde ve laboratuvarlarda yapılan çalışmalar dışında onlardan fazla verim alınamamıştır. Öte yandan Balkan ve I. Dünya savaşlarında lise öğrencilerinin askere alınması ve geride kalanların geçim derdine düşmesi sebebiyle dârülfünun ve yüksek okullar öğrencisiz kalma tehlikesiyle karşı karşıya kalınca bu okulların öğrenci kabul şartlarında değişikliğe gidilmiş, liselerin ilk devresini bitirenler bile kabul edilir hale gelmiştir (Ergün, s. 81). İstanbul'daki genç erkeklerin hem askerî hem iktisadî açıdan sıkıntı yaşadığı bu dönemde kız sultânîlerini bitirenler dârülfünunda en nitelikli öğrenciler olarak öne çıkmıştır. 1930'lara gelindiğinde dârülfünunun ıslahı yeniden ele alınmış,

üniversitenin mevcut yapısı ve eğitim kalitesi hususunda bir rapor hazırlaması için İsviçreli eğitimci Albert Malche davet edilmiştir. 1932'de İstanbul'a gelerek çeşitli anket ve gözlemler yapan Malche aynı yıl raporunu hükümete sunduktan sonra İstanbul Dârülfünunu 1933'te kapatılmış ve yerine İstanbul Üniversitesi kurularak Türkiye'de yüksek öğretim konusunda yeni bir sayfa açılmıştır.

Bir yandan İstanbul'da reform çalışmaları sürerken diğer yandan Ankara'da farklı tarihlerde çeşitli yüksek öğretim okulları kurulmuştur: Hukuk Mektebi (1925), Ziraat Enstitüsü (1930), Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi (1935), Fen Fakültesi (1943), Tıp Fakültesi (1945), İlâhiyat Fakültesi (1949) (Akyüz, s. 311).

Üniversitelere özerklik ve tüzel kişiliğin verildiği 1946'daki yeni yapılanma yüksek öğretimde uzun süre geçerli olmuş; Trabzon'da Karadeniz Teknik Üniversitesi (1955), İzmir'de Ege Üniversitesi (1955), Ankara'da Orta Doğu Teknik Üniversitesi (1957) ve Erzurum'da Atatürk Üniversitesi (1958) açılmıştır. Üniversite öğretimi konusunda 1973'te yeni bir düzenleme yapılmakla birlikte 1981'de çıkan Yüksek Öğretim Kanunu ile üniversitelerin yapısı ve işleyişi kapsamlı biçimde değiştirilmiş, yüksek öğretimle ilgili üst kuruluşlar olarak Yüksek Öğretim Kurulu ve Üniversiteler Arası Kurul ihdas edilmiştir. 1982'de çıkarılan 41 Sayılı Kanun Hükmünde Kararnâme ile (daha sonra 2809 sayılı kanun) ülkedeki bütün yüksek öğretim kurumları üniversitelere bağlı fakülte, yüksek okul ve enstitülere dönüştürülerek yeniden yapılandırılmıştır. Halen varlığını sürdüren Yüksek Öğretim Kurulu yüksek öğretimi düzenlemekte ve yüksek öğretim kurumlarının faaliyetlerine yön vermektedir. Cumhuriyet'in kuruluşunda bir üniversiteye sahip olan Türkiye'de 2010 yılı sonu itibariyle üniversite sayısı 103'ü devlet, elli üçü vakıf üniversitesi olmak üzere toplam 156'ya yükselmiştir. Cumhuriyet'in ilk yıllarında kurulan halk dershaneleri dönüştürülerek hem ülkedeki okuma yazma oranını yükseltmek hem de Cumhuriyet ilkelerini, dünya görüşünü ve yaşam tarzını halka öğretmek üzere yaygın bir şekilde millet mektepleri açılmıştır (1928 ve sonrası). Şehirlerdeki modern eğitim imkânlarının Türkiye nüfusunun çoğunluğunun yaşadığı taşraya da yansıması bakımından gösterilen çabalar arasında kırsal kesimlerdeki insanlara temel eğitim vermenin yanında köylüye nitelikli üretim becerileri kazandırmak amacıyla 1940'ta özgün bir

eğitim kurumu olan Köy enstitüleri açılmıştır (bk. KÖY ENSTİTÜSÜ).

Günümüz Türk millî eğitim sisteminin genel yapısı 1973'te çıkarılan 1739 sayılı Millî Eğitim Temel Kanunu ile birlikte örgün ve yaygın eğitim şeklinde iki ana başlık altında tasarlanmıştır. Belirli yaştaki bireylere amaca göre hazırlanmış programlarla okullarda düzenli biçimde verilen örgün eğitim okul öncesi eğitimi, ilköğretim, ortaöğretim ve yüksek öğretim kurumlarını kapsamaktadır. Yaygın eğitim ise örgün eğitim sistemine ya hiç girmemiş veya herhangi bir kademesinde bulunan ya da bu kademelerden ayrılmış bireylere ilgi ve ihtiyaç duydukları alanda bilgi ve beceri kazandırmayı amaçlayan eğitim faaliyetlerini içermektedir (Türk, s. 95). 1739 sayılı kanunda genel ve özel amaçları tanımlanan Türk millî eğitiminin ayrıca bu hedefleri besleyen on dört maddelik temel ilkeleri bulunmaktadır. Buna göre Türk eğitiminin genel amacı halkın bütün fertlerini beden, zihin, ahlâk, ruh ve duygu bakımından dengeli ve sağlıklı şekilde gelişmiş bir kişiliğe ve karaktere, hür ve bilimsel düşünme gücüne sahip, insan haklarına saygılı, kişilik ve teşebbüse değer veren, topluma karşı sorumluluk duyan yapıcı, yaratıcı kişiler olarak eğitmenin yanı sıra Atatürk ilke ve inkılâplarına bağlı; Türk milletinin millî, ahlâkî, insanî, mânevî ve kültürel değerlerini benimseyen, koruyan ve geliştiren; ailesini, vatanını, milletini seven ve daima yüceltmeye çalışan, laik ve sosyal hukuk devleti olan Türkiye Cumhuriyeti'ne karşı görev ve sorumluluklarını bilen ve bunları davranış haline getirmiş yurttaşlar olarak yetiştirmektir. Ayrıca bireylerin ilgi ve kabiliyetlerini geliştirip gerekli bilgi, beceri ve davranışları, birlikte iş görme alışkanlığını kazandırmak suretiyle hayata hazırlamak ve meslek sahibi olmalarını sağlamak gibi genel hedefleri bulunan Türk eğitim sisteminin özel amaçları, çeşitli derecede ve türdeki eğitim kurumlarını bu genel amaçları ve

temel ilkeleri gerçekleştirecek şekilde düzenlenmektedir. Türk millî eğitiminin on dört temel ilkesi Millî Eğitim Temel Kanunu'nda (4-17. md.ler) şu şekilde belirlenmiştir: Genellik ve eşitlik (eğitim kurumlarının dil, ırk, cinsiyet ve din ayırımı yapmaksızın herkese açık olması), ferdin ve toplumun ihtiyaçları, yöneltme (bireylerin ilgi ve yetenekleri doğrultusunda çeşitli program veya okullara yönlendirilmesi), eğitim hakkı, fırsat ve imkân eşitliği, süreklilik, Atatürk inkılâp ve ilkeleri, Atatürk milliyetçiliği, demokrasi eğitimi, laiklik, bilimsellik, planlılık, karma eğitim, okul ile

ailenin iş birliği, her yerde eğitim (Ada-Baysal, s. 39-42).

XIV. Millî Eğitim Şûrası'nda tanımı ve kapsamı belirlenen okul öncesi eğitimi, otuz altı-yetmiş iki ay grubundaki çocuklar için ailelerin tercihine bağlı olarak verilen bir eğitimdir. 2009-2010 eğitim döneminde otuz iki ilde beş yaşındaki bütün çocukların katıldığı resmî ve özel okul öncesi eğitim programları anaokulları, uygulamalı ana sınıfları ve ana sınıfları adıyla başlamıştır. Ülke genelinde 2010-2011 okul döneminde okul öncesi kayıt oranı üç-beş yaş grubunda %26,2, dört-beş yaş grubunda %38,2, beş-altı yaş grubunda %64,4 olmuştur. 1997'de ilköğretimi bütünlük içinde ele alan yeni bir düzenlemeyle zorunlu eğitim süresi sekiz yıla çıkarılmıştır. Altı-on dört yaş grubunu içine alan bu örgün eğitim programına ülke genelinde 2010'da katılım oranı %98'e çıkmıştır. Okul öncesinden üniversiteye, örgün eğitimden yaygın eğitime kadar bütün eğitim basamakları içerisinde zorunlu olan tek eğitim basamağı ilköğretimdir. Sekiz yıllık temel eğitim veren bu okullar şunlardır: İlköğretim Okulları, Yatılı İlköğretim Bölge Okulları, Pansiyonlu İlköğretim Okulları, İşitme Engelliler İlköğretim Okulları, Görme Engelliler İlköğretim Okulları, Ortopedik Engelliler İlköğretim Okulları, Zihinsel Engelliler İlköğretim Okulları, Özel Türk, Yabancı Azınlık Uluslararası İlköğretim Okulları (Şişman-Taşdemir, s. 88). 2006'da ortaöğretimin yeniden yapılandırılması projesi çerçevesinde eğitim sistemi içinde var olan otuz farklı lise türü ve çeşitliliği yerine program tür ve çeşitliliğini kapsayacak ve programlar arası geçişleri kolaylaştıracak şekilde geniş tabanlı bir ortaöğretim sisteminin kurulması amaçlanmıştır. Bu projeyle ortaöğretimdeki araç gereç ve materyallerin niteliğinin yükseltilmesi, insan gücü ve kaynak israfının önlenmesi, ortaöğretimdeki öğrencilerin %65'inin meslekî ve teknik eğitime, %35'inin akademik eğitime yönlendirilerek insan gücü, eğitim düzeni ve istihdam arasındaki dengenin sağlanması hedeflenmiştir (Türk Eğitim Sistemi 2007, s. 29). Bu arada 2005-2006 öğretim döneminden itibaren üç yıllık meslekî ve teknik liselerle genel liselerin eğitim öğretim süreleri dokuzuncu sınıflardan başlamak üzere kademeli şekilde dört yıla çıkarılmıştır.

Türkiye'nin gerek Avrupa Birliği ile olan ilişkileri gerekse bulunduğu coğrafî konumun ve özellikle günümüzde herkesin bir şekilde mâruz kaldığı küreselleşme olgularının ortaya çıkardığı çok yönlü ihtiyaçlarla bağlantılı olarak okullaşma düzeninin yanı sıra öğrenme imkânı sunan bütün

ortamların devreye sokulmasına yönelik biçimde Türk eğitim sisteminde yaygın eğitim genel ve meslekî teknik alanlar şeklinde ikiye ayrılıp yaşam boyu öğrenmenin düzenli şekilde sürdürülmesi hedeflenmiştir. Yaygın eğitim kurumları arasında yer alan halk eğitim merkezleri, çıraklık eğitim merkezleri, olgunlaşma enstitüleri, eğitim ve uygulama okulları (özel eğitim), açık öğretim lisesi vb. kurumlarda genel hatlarıyla meslek, okuma yazma, sosyal ve kültürel kurslar ve uygulamalar her yaş ve eğitim düzeyindeki bireylere yönelik olarak yapılmaktadır. Yaygın din eğitimi alanında 1926'dan itibaren Diyanet İşleri Başkanlığı'na bağlı şekilde hizmet veren bir başka eğitim kurumu da Kur'an kurslarıdır (bk. KUR'AN KURSU).

Türk eğitim tarihinde ilk bakanlık Osmanlı Devleti döneminde Maârif-i Umûmiyye Nezâreti adıyla 1857'de kurulmuş, 1923'te İstanbul'daki Maarif Nezâreti kapanırken Ankara'da Maarif Vekâleti örgütü genişleyerek yoluna devam etmiş, daha sonra on bir birim halinde yeniden düzenlenmiştir. Maarif Vekâleti'nin merkez örgütünü düzenleyen ilk kanun 22 Mart 1926'da yürürlüğe girmiştir. Bu tarihten itibaren bazan Kültür Bakanlığı (1935-1941) bazan Maarif Vekilliği (1941-1946) ismiyle anılan bakanlık 1983'te Millî Eğitim Gençlik ve Spor Bakanlığı haline getirilmişse de 1989'da yeniden Millî Eğitim Bakanlığı adını almıştır. Bakanlık içindeki en önemli kurum başta eğitim sistemi, eğitim plan ve programları olmak üzere ders araç gereçlerini araştırmak ve geliştirmek, öğretim programlarını ve ders kitaplarını incelemek ve yenilemek, Millî Eğitim Şûrası'nın sekreterliğini yapmak gibi görevleri olan Tâlim ve Terbiye Kurulu Başkanlığı'dır. Millî Eğitim Bakanlığı merkez teşkilâtı içinde yer alan çeşitli ana hizmet birimlerinin yanı sıra farklı genel müdürlükler bulunmaktadır. Bunlar arasında Ortaöğretim Genel Müdürlüğü, Öğretmen Yetiştirme ve Eğitimi Genel Müdürlüğü ve Din Öğretimi Genel Müdürlüğü gibi birimler yer alır (a.g.e., s. 35-36). Türk eğitim sisteminin en özgün faaliyetlerinden biri, 1939'dan itibaren yaklaşık beş yılda bir yapılan ve çalışmaları kanunla düzenlenen Millî Eğitim Şûrası'dır. Ülkedeki eğitim düzenini ve anlayışını demokratikleştiren bu şûralarda öğretmenler, bilim insanları, bakanlık mensupları, kamu ve özel kurum, sendika, dernek, vakıf ve sivil toplum kuruluşları dahil olmak üzere farklı uzmanlık alanlarından yüzlerce katılımcı yaklaşık bir hafta boyunca eğitim sistemini geliştirmek ve niteliğini yükseltmek, önemli eğitim sorunlarını tartışmak, çözüm

önerileri ve yeni modeller üretmek için bir araya gelmektedir. Son olarak on sekizincisi 2010'da yapılan şûralar Millî Eğitim Bakanlığı'nın danışma organı niteliğindedir.

Dünyadaki yeni gelişmelerle bir taraftan insanın öğrenme imkânları önceki nesillerin hayal bile edemeyeceği ölçüde zenginleşirken diğer taraftan öğretim sürecinde öğrenen bireye aktif unsur olma sorumluluğunu vermeyi hedefleyen "öğrenen merkezli eğitim" anlayışının gelişmeye ve yaygınlık kazanmaya başladığı XXI. yüzyılın ilk yıllarında, Türk eğitim sistemi de bu anlayışın daha etkin ve işlevsel bir şekilde kullanımını kolaylaştırmayı sağlayan eğitimde yapılandırmacılık yöntemini benimsemiş, 2005-2006'dan itibaren ülke genelinde ilk ve ortaöğretim programları yapılandırmacı anlayışa göre yeniden tasarlanmıştır. Sadece öğrenciyi değil okulu da eğitim açısından daha aktif bir sürece zorlayan öğretim programındaki bu değişiklik öğretmenleri de hem öğretim yöntemlerinde hem içerikte yeni arayışlara yönlendirmiştir.

1923-1924 eğitim döneminde 10.238 öğretmen 4894 ilkokulda 341.941 öğrenciye eğitim verirken bu rakamlar 2009-2010 döneminde 33.310 ilköğretim okulu, 485.677 öğretmen ve 10.916.643 öğrenciye yükselmiştir. Ortaöğretim kurumlarında meslekî ve teknik liseler dahil 1923'teki lise sayısı seksen yediden 2010'da 9813'e, öğrenci sayısı da 7788'den 4.240.139'a çıkmıştır. 1923'te fakülte ve yüksek okul sayısı dokuz iken 2009'da 1495'e, öğrenci sayısı 2915'ten 2.757.828'e ulaşmıştır (Millî Eğitim İstatistikleri, s. 11). Temel eğitimden yüksek öğretime kadar bütün eğitim

kurumları ve anlayışlarının toplum yapısındaki değişimlerle orantılı biçimde gelişim gösterdiği söylenebilir. Gerek müsbet bilimlerde veya tıp alanında uluslar arası çapta özgün çalışmalarıyla tanınan Türk bilim insanları gerekse uluslar arası ödüller alan kültür ve edebiyat insanları Cumhuriyet döneminde kurulan, daima gelişmeye ve yenilenmeye açık tutulan eğitim felsefesinin ve bu alanda gerçekleştirilen önemli girişimlerin kazanımlarıdır.

BİBLİYOGRAFYA

S. Schweigger, Sultanlar Kentine Yolculuk: 1577-1581 (trc. S. Türkis Noyan), İstanbul 2004, s. 127; Kâtib Çelebi, Mîzânü'l-hak fî ihtiyâri'l-ehak, İstanbul 1306, tür.yer.; Hafâcî, Reyḥânetü'l-elibbâ, I-II; İbn Osman el-Miknâsî, Riḥletü'l-Miknâsî: İḥtirâzü'l-muʿallâ ve'r-raḳīb fî ḥacci Beytillâhi'l-ḥarâm ve ziyâreti'l-Ḳudsi'ş-şerîf ve'l-Ḫalîl ve't-teberrük bi'l-ḳabri'l-Ḥabîb (nşr. Muhammed Bû Kebût), Ebûzabî-Beyrut 2003, s. 93-97; Muallim Nâci, Medrese Hâtıraları, İstanbul 1302; Cevdet, Târih, I-XII, tür.yer.; Mahmud Cevad, Maârif-i Umûmiyye Nezâreti Târihçe-i Teşkîlât ve İcrââtı, İstanbul 1338; Ali Haydar [Taner], Millî Terbiye, İstanbul 1926; İlk Mekteblerin Müfredat Programı, İstanbul 1927; Nâfi Atuf [Kansu], Türkiye Maarif Tarihi Hakkında Bir Deneme, İstanbul 1930-32, I-II; İlkokul Programı, Ankara 1948; Tarık Zafer Tunaya, Hürriyetin İlanı: İkinci Meşrutiyetin Siyasi Hayatına Bakışlar, İstanbul 1959; Faik Reşit Unat, Türkiye Eğitim Sisteminin Gelişmesine Tarihi Bir Bakış, Ankara 1964; A. M. Kazamias, Education and the Quest for Modernity in Turkey, London 1966; Cumhuriyetin 50. Yılında Istanbul Üniversitesi, İstanbul 1973; Osman Ergin, Türkiye Maarif Tarihi, İstanbul 1977, I-V; Engin Deniz Akarlı, Osmanlı Sadrazamlarından Âlî ve Fuad Paşaların Siyâsî Vasiyetnameleri, İstanbul 1978, s. 1-8; Muallim Cevdet [İnançalp], Mektep ve Medrese (haz. Erdoğan Erüz), İstanbul 1978; G. Makdisi, The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West, Edinburgh 1981; a.mlf., "Baghdad, Bologna and Scholasticism", Centres of Learning: Learning and Location in Pre-Modern Europe and the Near East (ed. J. W. Drijvers-A. A. MacDonald), Leiden 1995, s. 141-157; Reşat Özalp, Millî Eğitimle İlgili Mevzuat (1857-1923), İstanbul 1982; Mustafa Ergün, Atatürk Devri Türk Eğitimi, Ankara 1982; Şükrü Hanioğlu, Bir Siyasal Örgüt Olarak Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türklük: 1889-1902, İstanbul 1985, s. 16-26; Ziya Gökalp, Türkçülüğün Esasları (haz. Mehmet Kaplan), Ankara 1986, s. 25-41, 74-132; a.mlf., Terbiyenin Sosyal ve Kültürel Temelleri (haz. Rıza Kardaş), İstanbul 1992, I; R. C. Repp, The Müfti of İstanbul: A Study in the Development of the Ottoman Learned Hierarchy, London 1986; Mehmet Kaplan, Tevfik Fikret: Devir, Şahsiyet, Eser, İstanbul 1987, s. 165-192; Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri (haz. Nimet Arsan-Nimet Unan), Ankara 1989, I, 202-207; M. Orhan Okay, Batı Medeniyeti Karşısında Ahmed Midhat Efendi, Ankara 1989, s. 295-356;

a.mlf., Beşir Fuad: İlk Türk Pozitivist ve Natüralisti, İstanbul 2008, s. 95-121; C. M. Stanton, Higher Learning in Islam: The Classical Period, A.D. 700-1300, Savage 1990, s. 145-186; Aydın Sayılı, Uluğ Bey ve Semerkand'daki İlim Faaliyeti Hakkında Giyasüddin-i Kâşî'nin Mektubu, Ankara 1991, s. 7-31, 76-92; Hasan Ali Koçer, Türkiye'de Modern Eğitimin Doğuşu ve Gelişimi, İstanbul 1991; Ali Akyıldız, Tanzimat Dönemi Osmanlı Merkez Teşkilâtında Reform: 1836-1856, İstanbul 1993, s. 222-246; Yahya Akyüz, Türk Eğitim Tarihi, İstanbul 1994; Kemal Beydilli, Türk Bilim ve Matbaacılık Tarihinde Mühendishâne: Mühendishâne Matbaası ve Kütüphânesi: 1776-1826, İstanbul 1995; O. Pedersen, The First Universities: Studium Generale and the Origins of University Education in Europe (trc. R. North), Cambridge 1997, s. IX-28; Halis Ayhan, Türkiye'de Din Eğitimi, İstanbul 1999; Mehmet Ö. Alkan, Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Modernleşme Sürecinde Eğitim İstatistikleri: 1839-1924, Ankara 2000; 21. Yüzyılda Eğitim ve Türk Eğitim Sistemi (haz. Orhan Oğuz v.dğr.), İstanbul 2001; Salih Zeki-Yusuf Akçura-Muallim A. Cevdet, Skolastik Eğitim ve Türkiye'de Skolastik Tarz (der. Hasan Ünder), Ankara 2002; Niyazi Berkes, Türkiye'de Çağdaşlaşma (haz. Ahmet Kuyaş), İstanbul 2002; Ercan Türk, Türk Eğitim Sistemi ve Yönetimi, Ankara 2002; Fahri Unan, Kuruluşundan Günümüze Fâtih Külliyesi, Ankara 2003; Necdet Sakaoğlu, Osmanlı'dan Günümüze Eğitim Tarihi, İstanbul 2003; İlber Ortaylı, İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı, İstanbul 2004, s. 121-145; A. Mango, Atatürk: Modern Türkiye'nin Kurucusu (trc. Füsun Doruker), İstanbul 2004, s. 421-509; Rıfat Okçabol, Türkiye Eğitim Sistemi, Ankara 2005; B. C. Fortna, Mektebi Hümayûn: Osmanlı İmparatorluğu'nun Son Döneminde İslam, Devlet ve Eğitim (trc. Pelin Siral), İstanbul 2005; Muhsin Hesapçıoğlu-Alpaslan Durmuş, Türkiye'de Eğitim Bilimleri: Bir Bilanço Denemesi, Ankara 2006; C. H. Haskins, The Rise of Universities (ed. L. S. Lewis), New Brunswick 2007, s. 3-36; Cemil Öztürk, Atatürk Devri Öğretmen Yetiştirme Politikası, Ankara 2007; Seval Fer-İlker Cırık, Yapılandırmacı Öğrenme: Kuramdan Uygulamaya, İstanbul 2007, s. 15-22; Türk Eğitim Sistemi 2007 (EURYDICE-Milli Eğitim Bakanlığı Strateji Geliştirme Başkanlığı), Ankara 2007; İsmail E. Erünsal, Osmanlı Vakıf Kütüphaneleri: Tarihî Gelişimi ve Organizasyonu, Ankara 2008, s. 171-293; Mehmet Şişman-İbrahim Taşdemir, Türk Eğitim Sistemi ve Okul Yönetimi, Ankara 2008; Sefer Ada-Z. Nurdan Baysal, "Türk Eğitim Sistemi", Eğitim Yapıları ve Yönetimleri Açısından Çeşitli Ülkelere Bir Bakış, Ankara 2009,

s. 37-95; Seyfi Kenan, “II. Meşrutiyet’le Gelen Yeni Eğitim Arayışları: Tevfik Fikret’in ‘Yeni Mekteb’i ve Eğitim Felsefesi”, 100. Yılında II. Meşrutiyet Gelenek ve Değişim Ekseninde Türk Modernleşmesi Uluslararası Sempozyumu, Bildiriler (haz. Zekeriya Kurşun v.dğr.), İstanbul 2009, s. 275-287; a.mlf., “Phases of Religious Education in Modern Turkey”, Islamische Erziehung in Europe: Islamic Education in Europe (ed. Ednan Aslan), Viyana 2009, s. 519-541; a.mlf., “III. Selim Dönemi Eğitim Anlayışında Arayışlar”, Nizâm-ı Kadîm’den Nizâm-ı Cedîd’e III. Selim ve Dönemi-Selim III and His Era from Ancien Régime to New Order (ed. Seyfi Kenan), İstanbul 2010, s. 129-163; K. Kreiser, Atatürk: Bir Biyografi (trc. Dilek Zaptçıoğlu), Ankara 2010, s. 267-345; Selçuk Akşin Somel, Osmanlı’da Eğitimin Modernleşmesi (1839-1908): İslamlaşma, Otokrasi ve Disiplin (trc. Osman Yener), İstanbul 2010; Ekmeleddin İhsanoğlu, Darülfünun: Osmanlı’da Kültürel Modernleşmenin Odağı, İstanbul 2010, I-II; Emre Dölen, Türkiye Üniversite Tarihi, İstanbul 2010, I-V; Millî Eğitim İstatistikleri Örgün Eğitim/National Education Statistics Formal Education 2009-2010, Ankara 2010; M. M. Gaudiosi, “The Influence of the Islamic Law of Waqf on the Development of the Trust in England: The Case of Merton College”, University of Pennsylvania Law Review, CXXXVI/4, Philadelphia 1988, s. 1231-1261; Arslan Terzioğlu, “Bîmâristan”, DİA, VI, 163-178; Abdülkadir Özcan, “Harbiye”, a.e., XVI, 115-119; Mehmet İpşirli, “Medrese”, a.e., XXVIII, 323-333; İhsan Fazlıoğlu, “Osmanlılar”, a.e., XXXIII, 548-556.

Seyfi Kenan

TÜRKİYE BÜYÜK MİLLET MECLİSİ

Millî Mücadele'yi yöneten ve Türkiye Cumhuriyeti Devleti'ni kuran yasama organı.

Türk demokrasi tarihinin en önemli dönüm noktasını oluşturur. 23 Nisan 1920'de ileride ilân edilecek olan Türkiye Cumhuriyeti'nin kurucu organı halinde teşekkül etmiştir. Bu meclisin kurulmasının tarihî çerçevesi, I. Dünya Savaşı'nı sona erdiren Mondros Mütarekesi'nin imzalanmasından itibaren başlar. Meclisi Meb'ûsan'ın 21 Aralık 1918'de tatil edilmesi üzerine ülkeyi işgallerden kurtarmak amacıyla Müdâfaa-i Hukuk ve Red-i İlhak cemiyetlerini kuran ve kongreler düzenleyen halk güçleri, milletin bağımsızlığını yine milletin azim ve kararının sağlayacağını belirterek hemen seçimlerin yapılmasını ve meclisin açılmasını istedi. Damad Ferid Paşa hükümetinin buna karşı çıkması yüzünden Sivas Kongresi'nin ardından İstanbul ile Anadolu'nun haberleşmesi kesildi. Padişah, parçalanmayı önlemek için Damad Ferid'i istifa ettirerek 2 Ekim 1919'da Ali Rızâ Paşa'yı sadârete getirdi. Kongrelerde alınan bütün kararları kabul eden hükümet seçimlerin yapılacağını açıkladı. Kasım-aralık aylarında gerçekleştirilen ve hükümet karşıtı kimi partilerle ayrılıkçı gayri müslim unsurların katılmadığı seçimleri daha çok Müdâfaa-i Hukuk derneklerince desteklenen adaylar kazandı. 12 Ocak 1920 tarihinde son defa açılan Meclisi Meb'ûsan, yeni Türkiye Devleti'nin temel taşını oluşturacak Mîsâk-ı Millî Beyannâmesi'ni onaylayıp 17 Şubat'ta ilân etti. Meclisin bu çalışmalarından memnun kalmayan İtilâf devletleri 16 Mart'ta İstanbul'u resmen işgal ettiler. Bazı mebusları meclisten alıp Limni'ye ve Malta'ya sürdüler. Padişah, üyelerinin çoğu dağılan ve 18 Mart'ta kendi iradesiyle çalışmalarına ara veren Meclisi Meb'ûsan'ı 11 Nisan'da tamamen kapattı.

İstanbul'un işgali Mustafa Kemal Paşa'ya düşündüğü tedbirleri uygulama fırsatını verdi. Erzurum'dan mebus seçildiği halde İstanbul'a gelmeyen Mustafa Kemal, 17 Mart'ta Temsil Heyeti adına bir bildiri yayımlayarak ülke yönetimine el konulduğunu ve meclisin Ankara'da toplanacağını

duyurdu; 19 Mart'ta da bir genelge çıkarıp seçimlerin hangi ilkeler çerçevesinde yapılacağını bildirdi. Böylece vatanın bütünlüğünü ve milletin özgürlüğünü halka dayanarak kurtarmanın yolunu açtı. Seçim kararının uygulamaya konulması bazı güçlükleri beraberinde getirdi. Zira İtilâf devletleri etkin oldukları yörelerde seçimlerin yapılmasına izin vermiyorlardı. Ayrıca bazı idareciler, Temsil Heyeti'nin yurtta tamamıyla etkin olmayıp Ankara'nın gerçek gücünün henüz belli olmaması yüzünden tereddüt içinde bulunduklarından güçlük çıkarıyorlardı. Seçimlerde yerleşik seçim kurallarının dışına çıkılarak Müdâfaa-i Hukuk Cemiyeti üyeleri, il genel meclisi ve belediye meclisi üyeleri de seçime sokulup seçmen tabanı genişletildi. Her seçim çevresinden beş milletvekilinin seçilmesi kararlaştırıldığı halde işgal altındaki yerlerin sadece belirli yörelerinde seçim yapılabildi. Nihayet Türkiye'nin yeni yasama organı, İstanbul'dan kaçıp Ankara'ya gelen mebuslar ve yeni seçilen üyelerin katılımıyla 23 Nisan 1920 Cuma günü düzenlenen merasimle açıldı. Geçici başkanlık divanı oluşturulduktan sonra milletvekili mazbatalarını incelemek üzere iki komisyon kuruldu. 24 Nisan günü saat 10.00'da en yaşlı üye sıfatıyla Sinop mebusu Şerif Bey'in başkanlığında çalışmalarına başlayan meclis önce mazbataları incelenen üyelerin mebusluklarını onayladı. Mustafa Kemal Paşa, Mondros Mütarekesi'nin imzalanmasından o güne kadar olan gelişmeleri ve yapılan çalışmaları anlattığı uzun bir konuşma yaptı. Gizli oturumda memleketin dâhilî durumu hakkında bilgi verdi. Yeni bir hükümetin kurulmasını öngören teklifi meclise sundu. Aynı gün yapılan başkanlık divanı seçiminde Mustafa Kemal Paşa birinci başkanlığa, Celâleddin Ârif Bey ikinci başkanlığa, Abdülhalim Çelebi birinci başkan vekilliğine ve Cemâleddin Efendi ikinci başkan vekilliğine seçildi. Kâtip üyelerle birlikte başkanlık divanı teşkil edildi.

Mustafa Kemal'in hükümet kurulması konusundaki teklifi 25 Nisan'da ele alındı. Önce on beş kişiden teşekkül eden bir lâyiha encümeniyle geçici bir icra encümeni oluşturuldu. İcra Vekilleri Heyeti'nin oluşum biçimini belirleyen kanun tasarısı 1 Mayıs'ta meclise sunuldu ve uzun tartışmalardan sonra 2 Mayıs'ta kabul edildi. Meclis üyeleri arasından tek tek oylanmak suretiyle bir meclis hükümeti kuruldu. Böylece yeni bir millî karar organı daha ortaya çıkarılırken imparatorluktan millî devlete geçiş yönünde önemli bir adım atılmış oldu. Meclise verilecek isim konusundaki tartışmalar daha 11 Nisan 1920 tarihinde vilâyette yapılan toplantıda başladığı halde bir

uzlaşmaya varılamamıştı. Mebusların bağlı bulundukları toplumsal tabakaya, kültür düzeylerine, dünya görüşlerine ve temsil ettikleri politik düşüncelere göre çeşitli isimler ortaya atılmıştı. Meselâ İslâmcılar Meclisi Kebîr/Meclisi Kebîr-i Millî, Türk Ocağı sempatizanları Kurultay, Osmanlıcılar Meclisi Meb'ûsan, milliyetçiler ise Büyük Millet Meclisi denilmesini istiyorlardı. Hâkimiyeti Milliye gazetesi Meclisi Kebîr-i Millî derken Meclisi Âlî'den söz edenler de vardı. Meclisin geçici başkanı Şerif Bey açış konuşmasına, "Büyük Millet Meclisi'ni açıyorum" diyerek başlamıştı. Aynı şekilde meclisin toplanma sebeplerini kamuoyuna açıklamak için Hamdullah Suphi'nin (Tanrıöver) kaleme aldığı meclis bildirisinde de Büyük Millet Meclisi adı kullanıldı. Afyon mebusu Mehmed Şükrü'nün Hıyânet-i Vataniyye Kanunu önerisinde ve Hukūk-ı Esâsiyye Encümeni'nin 15 Ağustos'ta hazırladığı raporda meclisin tanımı yapılırken de Büyük Millet Meclisi adı benimsendi. Büyük Millet Meclisi hükümetinin imzaladığı ilk milletlerarası antlaşma olan, 2-3 Aralık 1920 tarihinde Ermenistan'la yapılan Gümrü Antlaşması'nda ise Türkiye Büyük Millet Meclisi adı kullanıldı. Nihayet Mustafa Kemal'in 8 Şubat 1921 tarihinden itibaren İcra Vekilleri Heyeti kararlarını Türkiye Büyük Millet Meclisi reisi sıfatıyla imzalamasından sonra Türkiye Büyük Millet Meclisi adı süreklilik kazandı. 1 Mart 1921'de Afganistan ve 16 Mart'ta Rusya ile imzalanan dostluk antlaşmalarında da Türkiye Büyük Millet Meclisi adı kullanıldı.

Türkiye Büyük Millet Meclisi bütün halk kesimlerini temsil eden bir meclisti. Meclise katılan üyelerin %34,2'si sivil bürokratlardan, %24'ü serbest meslek sahiplerinden, %13,2'si askerlerden, %12,7'si yerel yöneticilerden, %8,6'sı din âlimlerinden, %4'ü doktor ve eczacılardan, %1,2'si aşiret reislerinden ve %1'i teknik elemanlardan oluşuyordu. Aynı zamanda genç bir meclisti. Zira otuz yaş grubunda bulunanların oranı %38, kırk yaş grubunda bulunanların %35 idi. Meclis üyelerinin %39,4'ü yüksek öğretim, %27'si ortaöğretim, %22'si medrese ve %3,8'i meslek okulu mezunuydu. Üyelerin yarısı Türkçe dışında bir yabancı dil biliyordu. Bilhassa otuz yaş grubunda Fransızca'nın, kırk ve elli yaş gruplarında Arapça ve Farsça'nın belirleyici olduğu dikkati çekiyordu. Türkiye Büyük Millet Meclisi, millî mücadele şartlarının gereği her türlü fırkacılığı reddettiği halde üyelerinin pek çoğu daha önce çeşitli siyasî parti ve derneklerde görev almış kişilerdi. Bilhassa İttihatçı düşünceye sahip

olanların sayısı hayli çoktu. Amerikan mandacılığını savunan Wilson Prensipleri Cemiyeti'nin kurucularından Yunus Nadi ile Sivas Kongresi'nde mandacılığı savunan İsmâil Fâzıl Paşa, Kara Vâsıf, Bekir Sâmi ve Refet beyler de mebus seçilmişlerdi. Numan Usta Osmanlı Mesai Fırkası'nda, Ahmed Ferid ve Dr. Adnan Millî Türk Fırkası'nda, İsmail Suphi ve Bekir Sami Millî Ahrar Fırkası'nda, Rıza Nur Hürriyet ve İtilâf Fırkası'nda, Yunus Nadi ve Tevfik Rüştü Teceddüt Fırkası'nda, Celâleddin Ârif ve Abdurrahman Şeref Vahdet-i Milliyye'de ve Hamdullah Suphi Türk ocaklarında çalışmıştı. Fakat

hepsi, yeni meclisin çatısı altında Anadolu ve Rumeli Müdâfaa-i Hukuk Cemiyeti'nin birer neferiydi.

Birinci Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin öncelikli amacı Mîsâk-ı Millî ile çizilen sınırlar içindeki yurt topraklarını işgalden, hilâfet ve saltanatı düşman baskısından kurtarmaktı. Ayrıca yurt topraklarının bir daha işgale uğramaması için önlem alınması zorunluydu. 18 Kasım 1920'de yayımlanan bildiride Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin asıl amacının millî hudutlar dahilinde ülkenin bağımsızlığını sağlamak, hilâfet ve saltanat makamını esaretten kurtarmak diye vurgulanıyordu. Bu gayeye ancak Türkiye halkının emperyalizmin tahakkümünden kurtarılması ve kendi egemenliğinin sahibi kılınmasıyla ulaşılabileceği dile getiriliyordu. Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin halkın öteden beri uğradığı sefaletin sebeplerini yeni bir teşkilâtla kaldırmayı, yerine refah ve saadeti getirmeyi başlıca hedef saydığı belirtiliyordu. Toprak, maarif, adliye, maliye, evkaf ve diğer meselelerde kardeşlik ve yardımlaşma duygularının hâkim kılınacağı, halkın ihtiyaçlarına göre yenilikler yapılacağı, bu maksatla siyasî ve içtimaî umdelerin milletin ruhundan alınmasının, uygulamada milletin eğilimlerinin ve geleneklerinin gözetilmesinin düşünüldüğü açıklanıyordu. Kendini olağan üstü yetkilerle donatan Türkiye Büyük Millet Meclisi çalışmalarını belli bir süreyle sınırlandırmak istemiyordu. 18 Ağustos 1920 tarihinde bu konuda yapılan uzun müzakerelerden sonra olağan üstü şartların ortadan kalkmasına kadar meclisin aralıksız çalışmasına karar verildi. Ankara bu dönemde küçük bir Anadolu kasabasıydı. Ulus'taki meclis binası gaz lambasıyla aydınlatılıyor ve saç sobayla ısıtılıyordu. Mebuslar çevredeki okullardan getirtilen tahta sıralarda oturuyor, komisyonlar gaz tenekesinden oluşturulan masalar üzerinde çalışıyordu. Mebusların kalabilecekleri ve

yemek yiyebilecekleri bir otel ve lokanta bile yoktu. İlk gelenler başta Yüksek Öğretmen Okulu olmak üzere çeşitli okullara yerleştirilmişti. Ardından gelenler ise derme çatma han odalarında kalıyorlardı. Mebuslar daha sonra okullardan ve hanlardan çıkarak üç beş kişi ortaklaşa ev kiralamaya başladılar. Önce kale içindeki sağlık şartları uygun olmayan azınlıklara ait evlerde oturdular. Ardından müslümanlar da evlerini kiraya vermeye başladılar. Bu şartlardan şikâyet etmeyen mebusların devletin kendilerine verdiği 100 lira maaşın bir kısmını bütçe açığını gidermek amacıyla geri verdikleri bile oluyordu. Üyeler, gerektiğinde cepheye gidip askerlerle birlikte savaştıkları gibi köyleri ve kasabaları dolaşarak meclisin amaçlarını halka anlatıyorlardı. Toplumun her kesiminden gelen bu insanlar, Türkiye Büyük Millet Meclisi çatısı altında işgalci güçleri yurttan atıp bağımsız yeni Türkiye Devleti'ni kurdular.

Birinci Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin en belirgin özelliklerinden biri de ihtilâlci bir karakter taşımasıydı. Çünkü üyeler her türlü tehlikeyi göze alarak Ankara'ya gelmişlerdi. Nitekim Hamdullah Suphi ihtilâlci bir kuvvet olduklarını, milletin kutsal değerleri savunulurken ölümün bile düşünülemeyeceğini söylüyordu. Ali Şükrü Bey de bu meclisin sıradan bir meclis olmadığını, fevkalâde şartlardan doğduğunu vurguladıktan sonra, "Bunun nâm-ı diğeri ihtilâl meclisidir" diyordu. Gerçekten de Türkiye Büyük Millet Meclisi yasama, yürütme ve yargı erklerini üzerinde toplayarak, Hıyânet-i Vataniyye Kanunu'nu çıkararak, İstiklâl mahkemelerini kurarak ve egemenliği kayıtsız şartsız millete veren anayasayı kabul ederek kendi üstünde hiçbir güç tanımadığını ortaya koydu. İstanbul hükümetinin yaptığı antlaşmaları, verdiği imtiyazları geçersiz sayıp nihayet 1 Kasım 1922'de hilâfetle saltanatı birbirinden ayırdı ve Osmanlı saltanatını kaldırarak ihtilâlci özelliğini açıkça gösterdi. Bir kurucu meclis şeklinde tasarlanan Türkiye Büyük Millet Meclisi, daha sonra olağan üstü yetkiye sahip bir meclis diye adlandırıldığı halde kuruculuk özelliğini hep önde tuttu. Mustafa Kemal Paşa'nın da belirttiği gibi bu meclis mevcut Kānûn-ı Esâsî'yi kaldırma, değiştirme ve yerine yenisini koyma hakkına sahipti. Nitekim 20 Ocak 1921'de Teşkîlât-ı Esâsiyye Kanunu adıyla kısa, fakat geleceğe açılımı bakımından geniş ufuklu bir anayasa benimsendi. Bundan sonra devlet yapısı Kānûn-ı Esâsî'nin öngördüğü yapıdan uzaklaşarak Teşkîlât-ı Esâsiyye Kanunu'na göre yeniden düzenlendi.

Türkiye Büyük Millet Meclisi, kendinden öncekilerle ve sonrakilerle karşılaştırılamayacak kadar demokrat bir meclistir. Zira değişik siyasal düşüncelere sahip mebuslar görüşlerini iç tüzüğe uygun biçimde savundular ve hiçbir engelle karşılaşmadılar. Ülkenin ve milletin kurtuluşu için öngördükleri bütün düşünceleri meclis kürsüsünden açıkça ortaya koydular. Meclis içinde "halk zümresi, tesanüt grubu, ıslahat grubu" gibi küçük bazı gruplar ortaya çıkmıştı. Hatta Yeşil Ordu Cemiyeti ile Türkiye Halk İştirâkiyyûn Fırkası ve Türkiye Komünist Fırkası gibi sosyalist temellere dayanan örgütlenmeler de olmuştu.

Ancak asıl mücadele, Mustafa Kemal ve arkadaşları tarafından kurulan Anadolu ve Rumeli Müdâfaa-i Hukuk Grubu ile bu grubun politikalarını eleştiren ikinci grup arasında geçti. Bu iki grubun tartışmaları meclisin demokratik kimliğinin de göstergesi oldu. Gayri müslimlerin katılmadığı birinci Türkiye Büyük Millet Meclisi gerek teşekkül biçimi gerekse amaçları bakımından milliyetçi ve daha çok halka dayanan ve halkın sorunlarını çözmeyi amaç edinen bir meclistir. Halkçılık bu dönemde en çok kullanılan bir kelime olarak ortaya çıkmaktadır. II. Meşrutiyet döneminde ülke gündemine giren halkçılık, Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin açılmasından sonra âdeta meclisin ideolojisi haline geldi. Fevzi Paşa (Çakmak) olayların kendilerini halkçılığa doğru sürüklediğini söylerken Mustafa Kemal Paşa da varlıklarının yegâne dayanağının halkçılık olduğunu belirtiyor ve halk hükümetini savunuyordu. Bu düşüncelerini Halkçılık Programı adıyla 13 Eylül 1920'de meclise sundu. Meclis kendi içinden seçtiği hükümet üyelerini sıkı bir denetime tâbi tuttu; sözlü ve yazılı soruların dışında yoğun bir gensoru önergesiyle bu işlevini yerine getirdi. Hatta bazan verdiği gensorularla hükümet üyelerini görevlerinden aldı. Birinci Türkiye Büyük Millet Meclisi, 1 Nisan 1923'te seçimlerin yenilenmesine karar vererek 16 Nisan 1923'te çalışmalarını sona erdirdi. Böylece oluşum biçimi, amaçları ve bu amaçlarını gerçekleştirmekte gösterdiği kararlılık, yurt ve millet sevgisi, devlet ciddiyeti, özveri, millî saygınlık bakımından alınması gerekli derslerle dolu bir meclis olarak tarihteki yerini aldı.

BİBLİYOGRAFYA

TBMM Bir Târihçe ile Âzâ-i Kirâmın Teşviklerini Muhtevi Albüm, Ankara 1338; TBMM Gizli Celse Zabıtları, Ankara1985, I-IV; TBMM Zabıt Ceridesi, I-XXVIII, Ankara 1940-1961; Yunus Nadi, Ankara'nın İlk Günleri, İstanbul 1955, s. 83-124; a.mlf., Birinci Büyük Millet Meclisinin Açılışı ve İsyanlar, İstanbul 1955, s. 27-62; Samet Ağaoğlu, Kuvayı Milliye Ruhu: Birinci Türkiye Büyük Millet Meclisi, İstanbul 1973, s. 41-289; Mete Tunçay, Türkiye'de Sol Akımlar: 1908-1925, Ankara 1978, s. 101-289; Fahri Çoker, Türk Parlamento Tarihi: Milli Mücadele ve TBMM I. Dönem 1919-1923, Ankara 1994, I, 37-317; Ahmet Demirel, Birinci Meclis'te Muhalefet, İstanbul 1994, s. 85-375; İhsan Güneş, Birinci Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin Düşünce Yapısı, İstanbul 1997; Faik Reşit Unat, "Atatürk'ün Toplamak İstediği Meclisi Müessisan", TTK Belleten, XXI/83 (1957), s. 483-487; Tarık Zafer Tunaya, "Türkiye Büyük Millet Meclisi Hükümetinin Kuruluşu ve Siyasi Karakteri", İÜ Hukuk Fakültesi Mecmuası, XXIII/3-4, İstanbul 1957, s. 227-247; a.mlf., "Bağımsız Türkiye Kurucusu Türkiye Büyük Millet Meclisi Hükümetinin 50. Yıldönümünde", BTTD, VI/31 (1970), s. 31-50; Tevfik Bıyıklıoğlu, "Birinci Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin Hukukî Statüsü ve İhtilalci Karakteri", TTK Belleten, XXIV/96 (1960), s. 637-663; Tevfik Rüşdü Aras-Refik Koraltan, "Üyelerinin Anılarıyla Türkiye Cumhuriyeti'nin Kuruluş Temeli Birinci Büyük Millet Meclisi", BTTD, VI/31 (1970), s. 17-30; "Büyük Millet Meclisi", TA, IX, 80-94; Kemal Karpat, "Türkler", İA, XII/2, s. 386-389.

İhsan Güneş

TÜRKİYE DİYANET VAKFI

(bk. DİYANET VAKFI).

TÜRKİYE MAARİF TARİHİ

Osman Nuri Ergin'in (ö. 1961) Türk eğitim ve kültür tarihine dair eseri.

Türk eğitim tarihi konusunda yazılmış en kapsamlı eser olma özelliğini taşır. Sadece eğitim ve maarif tarihiyle değil aynı zamanda Türk çağdaşlaşma düşüncesi ve kültür tarihiyle ilgili önemli bilgiler içerir. Cumhuriyet'in onuncu yıl dönümünde (1933) Cumhuriyet ve İstanbul Mahallî İdaresi adlı eserini yayımlayan ve aynı dönemde Dahiliye Vekâleti'nin isteğiyle İstanbul Vilâyeti İdare Coğrafyası başlıklı çalışmasını hazırlayan Osman Nuri Ergin bu çerçevede İstanbul Mektepleri ve İrfan Müesseseleri'ni yazmış, ancak yayımlama fırsatı bulamamıştır. Bu durumun farkına varan dönemin Maarif Vekâleti şube müdürlerinden Hıfzırrahman Raşit (Öymen) eserin tamamlanmasına ve genişletilerek bir maarif tarihi haline getirilmesine ön ayak olmuştur.

Türkiye Maarif Tarihi'ni beş cilt olarak düzenleyen Osman Nuri Ergin, eserini çeşitli dönemler halinde tasnif ederken kendisinden sonra eğitim tarihi konusunda yazılan pek çok eserdeki dönemlendirmenin şekillenmesinde etkili olmuştur. Ergin eserinde hemen hemen her dönemi ayrı bir ciltte tartışmaktadır. Her ciltte önce dönemin genel özelliklerini "Devrin İzahı" başlığı altında ele alır; birinci ciltte Osmanlı Beyliği'nin kuruluşuyla başlayarak III. Selim zamanına kadar geçen uzun dönemi "Araplaşma ve Skolastik Tedris Devri" başlığı altında inceler. Bu kısımda genel hatlarıyla çeşitli mektep ve medreselerle bunların dışındaki eğitim ortamları (mescid, zâviye, dergâh, meclisler vb.) hakkında bilgi verirken zaman zaman müfredatlarını da kaydeder. III. Selim'den II. Mahmud döneminin sonuna kadar ilk askerî mekteplerle sivil mekteplerde gerçekleştirilen eğitim girişimlerini "Garplılaşma ve Yenilik Devri" başlığıyla, Tanzimat'tan I. Meşrutiyet'in ilânına kadar çeşitli alanlardaki okullaşmayı "Gelişme ve Genişleme Seneleri" şeklinde ikinci ciltte ele alır. Temel eğitimdeki ilk yapılanmaların yanı sıra yüksek eğitimdeki gelişmelere, özel ihtisas mekteplerine yer verdiği bu ciltte aynı zamanda "Azlık ve Yabancı Mektepleri" başlığıyla yabancı okulları inceler. Eserin üçüncü cildi "I. Meşrutiyet yahut Yayılma ve İlerleme Seneleri" başlığını

taşır. Müellif burada askerî mektepler, idâdîler ve hususi mektepler şeklinde bir tasnif yapar. Yine "Azlık Mektepleri" ve "Yabancı Mektepler" başlıklarıyla yüksek eğitim okullarına, çeşitli meslek ve ihtisas mekteplerine geçer. Dördüncü cilt II. Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'in kuruluşuna kadar olan dönemi kapsar. Bu dönem okullaşmada "Bocalama ve Duraklama Seneleri" başlığıyla ele alınır. Osman Nuri Ergin beşinci cildi Cumhuriyet dönemine ayırır. Müellif yaşadığı bu dönemdeki okullaşmayı ve eğitim girişimlerini 1930'lu yılların sonuna kadar getirerek "Değişme ve Yükselme Seneleri yahut İnkılâp Devri" başlığı altında ayrıntılı biçimde inceler. Her cildin sonunda konu fihristi verilmiş, beşinci cildin sonuna mektep adları, hâşiyeler ve şahıs isimlerine dair üç ayrı fihrist eklenmiştir.

Uzun yıllar İstanbul Şehremâneti'nin çeşitli birimlerinde çalışan, aynı zamanda 6000'den fazla sokağın adının belirlenme sürecinde bizzat yer alan Osman Nuri Ergin İstanbul'u sokak sokak gezmiş, daha sonra Türkiye Maarif Tarihi'nde yer vereceği pek çok mektebin âdeta ön araştırmasını ve hazırlık çalışmalarını o yıllarda yapmıştır. Kitabında öne sürdüğü görüşlerin sağlamasını çeşitli açılardan yapmayı ihmal etmemiş, gerektiğinde önemli belgelere yer vermiş, zaman zaman basmakalıp fikirleri sorgulamaktan geri durmamıştır. Bir konuda ilk defa yazılan eselerde görüldüğü gibi Ergin'in bu çalışması da eksiksiz değildir ve bazan hatalı bilgilere rastlanmaktadır. Yer yer indî mütalaalara yer veren müellif, divan edebiyatının Türkler'in saf ve temiz ahlâkını bozduğu gibi aceleci genellemeler ve değerlendirmeler yapmaktan kendini kurtaramamıştır. Ergin çalışmasında ulaşılması güç özel arşivlerden topladığı bilgileri kullandığı gibi son dönem Osmanlı mektepli-medreseli entelektüelleriyle yaptığı konuşmalardan derlediği bilgileri de kaydetmiştir. Dönemin olayları ve siyasetçileriyle

ilgili, yer yer Avrupa ile karşılaştırdığı gözlemlerini bazan metin içinde, bazan metin sonunda dipnot şeklinde uzunca ele almıştır. Meselâ yalnız bir dipnotta verdiği bilgiler dokuz sayfayı bulur. Eser siyasal otorite ve okul müfredatı ilişkilerinden şehir hayatına ve dinî hizmetlere, siyasî düşünceden sanat ve kültür yaşamına, yayın faaliyetlerine kadar hem yaşanılan dönemi hem bir dönem öncesine ait evrak, belge ve anlatıları değerlendirmesi açısından ayrıca önemlidir. Muallim Cevdet'in ifade ettiği gibi Türk tarihiyle alâkalı birçok temel eserin henüz yazılmadığı bir devirde Osman Nuri Ergin'in Türkiye Maarif Tarihi çok önemli bir kalem denemesi

olmuştur. Bazı değerlendirmeleri, yer verdiği ya da dışarıda bıraktığı malzemesi bakımından bugün yoğun biçimde tartışılsa, bazan sorgulansa bile eser XIX ve XX. yüzyıl Türk maarif ve okullaşma tarihinde büyük bir boşluğu doldurmuştur. Kitap önce her yıl bir cildi neşredilmek suretiyle 1939'dan itibaren yayımlanmış, V. cildin yayımı 1943'te tamamlanmıştır. Ayrıca ikinci baskısı yapılmıştır (I-V, İstanbul 1977).

BİBLİYOGRAFYA

Orhan Okay, Silik Fotoğraflar, İstanbul 2001; Ali İmer, "Millî Kütüphanemize Mühim Zenginlik Veren Bir Eser: Türkiye Maarif Tarihi Cilt: 2", Konya, sy. 38, Konya 1941, s. 58-62; Ahmed Güner Sayar, "Osman Nuri Ergin", DİA, XI, 297-298; Azmi Özcan, "Mecelle-i Umûr-ı Belediyye", a.e., XXVIII, 235-236.

Seyfi Kenan

TÜRKİYE SELÇUKLULARI

(bk. SELÇUKLULAR [Anadolu]).

TÜRKİYE YAZMALARI TOPLU KATALOGU

1978'de Kültür Bakanlığı tarafından başlatılan, Türkiye'de mevcut Arap harfli yazma eserleri kataloglamayı amaçlayan projenin adı.

XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren kütüphanelerde bulunan yazma eserlerin devlet eliyle sistemli bir şekilde katalogunu hazırlama teşebbüsleri ya hiç başlamamış ya yarım kalmış ya da çok az miktarda neticeye ulaşmış projeler görünümü arzetmektedir. Bu teşebbüslerin sonuncusu olan Türkiye Yazmaları Toplu Katalogu (TÜYATOK) etkinliği, dönemin kütüphaneler genel müdürü Özer Soysal tarafından planlanıp İsmet Parmaksızoğlu'nun proje yürütücülüğünde, Müjgân Cunbur'un katkılarıyla, Kültür Bakanlığı Müsteşarlığı ve Kütüphaneler Genel Müdürlüğü'nün 12 Nisan 1978 tarihli onayı ile başlatılmıştır. Bu çerçevede 1978'de Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü bünyesinde Türkiye Yazmaları Toplu Katalogu Merkez Bürosu (1984'ten itibaren şube, Temmuz 1992'den itibaren Millî Kütüphane Başkanlığı'na bağlı), 1979'da İstanbul'da Süleymaniye Kütüphanesi bünyesinde merkeze bağlı olarak Günay Kut'un başkanlığında TÜYATOK şubesi faaliyete geçmiştir. Bu projenin kesintiye uğraması, yavaş gitmesi, eksiklikleri, hataları ve hâlâ sonuçlanamamasına rağmen kapsamı, amacı, çalışanların gösterdiği çabayı ve iyi niyeti göz önüne alarak Türkiye'deki yazma eserlerin bibliyografik denetiminin yapılmasında büyük katkısı olduğunu belirtmek gerekir.

Yapılan çeşitli sayımlara göre Türkiye kütüphanelerinde 500.000 civarında yazma eser/risâle bulunduğu düşünülmektedir. Özel kütüphane ve koleksiyonlarla daha da artacak olan bu sayının kesin sonucu yazma eserlerin kataloglanması süreci tamamlandığında ortaya çıkacaktır. Teknolojik gelişmelerin getirdiği zorunlu değişim ve dönüşüm ışığında TÜYATOK projesinde ortaya çıkan bilgilerin kitap halinde yayımlandığı ilk dönemle halen sürmekte olan, bilgilerin bilgisayar ortamında kullanıcıya sunulduğu dönem olmak üzere iki evre söz konusudur. Bu projenin ilk aşamasında Kültür Bakanlığı'na bağlı çeşitli birimlerde dağınık şekilde

bulunan yazma eserlerin, ikinci aşamasında diğer kurumlarda, kuruluşlarda ya da özel koleksiyonlarda mevcut eserlerin kataloglanması amaçlanmıştır. Katalogun düzeni, bibliyografik künyelerin Dewey Onlu Tasnif Sistemi altında eser adına göre alfabetik sıralanması ve her fasikülde yazar ve kitap adı dizini bulunması şeklinde planlanmıştır. Projenin isminde yer alan "toplu katalog" sözünü karşılamak üzere, eser adıyla eserlerin yurt içi-yurt dışında hangi kütüphanelerde bulunduğunu ve hangi kataloglarda yer aldığını gösterir toplu dizin hazırlanması bütün fasiküllerin çıkmasından sonraya bırakılmıştır. Ancak bu hedefin gerçekleşmesi, katalogun bilgisayar ortamında yayımlanmaya başlanmasından dolayı başka bir şekle dönüşmedikçe mümkün görünmemektedir.

Türkiye'nin hemen her ilinde yazma içeren bir kütüphanenin vrlığından hareketle yayın sırasında her fasikülde yer alan koleksiyonun bulunduğu şehrin trafik kodu verilmiştir. Bir ilde ya da bir kütüphanede birden çok yazma koleksiyonu varsa koleksiyonun hacmine göre katalogu ya bağımsız fasikül halinde yayımlanmış ya da bir fasikül içinde ayrı bölüm halinde verilmiştir. Fasikül kelimesinin taşıdığı belirsizliğe uygulamada ortaya çıkan tutarsızlıklar da eklenince bu yöntem projenin en çok eleştirilen yanlarından biri olmuştur. Basılan katalogların biçim ve içerik özellikleriyle her bir künyede yer alan bibliyografik bilgilerdeki yetersizlik ve tutarsızlıklar gelen eleştiriler doğrultusunda zaman içinde düzeltilmeye çalışılmıştır.

2004-2005'te yayımlanan üç CD ve sitedeki bilgilerden 27 Nisan 2007 tarihinde resmen kullanıma açıldığı anlaşılan https://www.yazmalar.gov.tr sitesiyle birlikte kitap yayımı durmuştur. Uzmanların basımına devam edilmesinin yararlı olacağını söylediği katalogların sonuncusu 2005'te neşredilmiş olup bu kataloga kadar toplam otuz dört fasikül (31.866 kitap/risâle künyesi) neşredilmiştir. CD'lerle birlikte bu rakam otuz yediye ulaşmaktadır: 1. TÜYATOK I (Ankara 1979, XIV, 78, 58 sayfa; Anıtkabir, Cumhurbaşkanlığı, Türkiye Büyük Millet Meclisi, Adıyaman İl Halk kütüphaneleri). 2. TÜYATOK II (Ankara 1980, 266 sayfa; Giresun, Ordu ve Rize İl Halk kütüphaneleri). 3. TÜYATOK 34/I (Ankara 1981, 1, 188 sayfa; İstanbul Süleymaniye Ktp. Ali Nihad Tarlan koleksiyonu). 4. TÜYATOK 07/I (İstanbul 1982, VI, 320 sayfa; Antalya Müzesi, Alanya İlçe Müzesi, Akseki Yeğen Mehmed Paşa, Elmalı İlçe Halk kütüphaneleri). 5.

TÜYATOK 07/II (İstanbul 1982, 480 sayfa; Elmalı İlçe Halk Ktp.). 6. TÜYATOK 07/III (İstanbul 1983, 480 sayfa; Elmalı İlçe Halk Ktp. Antalya Tekelioğlu Koleksiyonu). 7. TÜYATOK 07/IV (İstanbul 1984, 320 sayfa; Antalya Tekelioğlu Koleksiyonu). 8. TÜYATOK 07/V (İstanbul 1984, 367 sayfa; Antalya Tekelioğlu Koleksiyonu). 9. TÜYATOK 34/II (Ankara 1984, 203 sayfa; İstanbul Beyazıt Devlet Ktp. Merzifonlu Kara Mustafa Paşa Koleksiyonu). 10. TÜYATOK 01/I (Ankara 1985, 320 sayfa; Adana İl Halk Ktp. ve Müzesi). 11. TÜYATOK 01/II (Ankara 1986, s. 323-546; Adana İl Halk Ktp. ve Müzesi). 12. TÜYATOK 01/III (Ankara 1986, s. 546-762: Adana İl Halk Ktp. ve Müzesi). 13. TÜYATOK 34/III (Ankara 1987, I, 234 sayfa; İstanbul Süleymaniye Ktp. Amcazâde Hüseyin Paşa ve Hekimbaşı Mûsâ Nazif Efendi koleksiyonları). 14. TÜYATOK 05/I (İstanbul 1987, 320 sayfa; Amasya Beyazıt İl

Halk Ktp.). 15. TÜYATOK 05/II (İstanbul 1990, 320 sayfa; Amasya Beyazıt İl Halk Ktp.). 16. TÜYATOK 05/III (İstanbul 1992, 320 sayfa; Amasya Beyazıt İl Halk Ktp.). 17. TÜYATOK 05/IV (İstanbul 1995, 320 sayfa; Amasya Beyazıt İl Halk Ktp.). 18. TÜYATOK 05/V (Ankara 2002, 782 sayfa; Amasya Beyazıt İl Halk Ktp.). 19. TÜYATOK 34/IV (Ankara 1994, VIII, 694 sayfa; İstanbul Süleymaniye Ktp. Mustafa Âşir Efendi Koleksiyonu). 20. TÜYATOK 03 (Ankara 1996, XIII, 648 sayfa; Afyon Gedik Ahmed Paşa İl Halk Ktp., Afyon İl Müzesi, Dinar İlçe Halk Ktp.). 21. TÜYATOK 10 (Ankara 1997, 618 sayfa; Balıkesir İl Halk Ktp., Dursunbey İlçe Halk Ktp., Edremit İlçe Halk Ktp.). 22. TÜYATOK 18 (Ankara 1998, 376 sayfa; Çankırı İl Halk Ktp.). 23. TÜYATOK 32 (Ankara 2000, VIII, 922 sayfa; Isparta Halil Hamîd Paşa İl Halk Ktp., Uluborlu Alâeddin Keykubat İlçe Halk Ktp., Yalvaç Ali Rızâ Efendi İlçe Halk Ktp., Şarkîkaraağaç İlçe Halk Ktp., Senirkent İlçe Halk Ktp., Aydoğmuş İlçe Halk Ktp.). 24. TÜYATOK 15/I (Ankara 2000, VII, 688 sayfa; Burdur İl Halk Ktp.). 25. TÜYATOK 15/II (Ankara 2000, IV, 689-1336 sayfa; Burdur İl Halk Ktp.). 26. TÜYATOK 26 (Ankara 2002, XVI, 459 sayfa; Eskişehir İl Halk Ktp.).

TÜYATOK çerçevesinde hazırlanıp yayımlanan Millî Kütüphane katalogları: Millî Kütüphane Yazmalar Kataloğu (I, Ankara 1987, 120 sayfa); Millî Kütüphane Yazmalar Kataloğu (II, Ankara 1988, s. 121-372); Millî Kütüphane Yazmalar Kataloğu (III, Ankara 1992, 260 sayfa); Millî

Kütüphane Yazmalar Kataloğu (IV, Ankara 1994, 188 sayfa); Millî Kütüphane Yazmalar Kataloğu (V, Ankara 1997, 421 sayfa); Millî Kütüphane Yazmalar Kataloğu (VI, Ankara 2001, V, 410 sayfa); Millî Kütüphane Yazmalar Kataloğu (VII, Ankara 2002, VIII, 289 sayfa); Millî Kütüphane Yazmalar Kataloğu (VIII, Ankara 2005, 273 sayfa).

Bu proje kapsamında yayımlanan CD'ler: 1. Türkiye Yazmaları Toplu Kataloğu (Ankara 2004, CD 1). Adana, Adıyaman, Afyon, Amasya, Ankara (Anıtkabir, Cumhurbaşkanlığı, TBMM), Antalya, Balıkesir, Burdur, Çankırı, Eskişehir, Isparta, İstanbul (Ali Nihad Tarlan, Merzifonlu Kara Mustafa Paşa, Amcazâde Hüseyin, Hekimbaşı Mûsâ Nazif Efendi ve Mustafa Âşir Efendi koleksiyonları); Ordu, Giresun, Rize İl Halk kütüphaneleri ve Millî Kütüphane'ye ait yedi cilt katalogu içermektedir. 2. Türkiye Yazmaları Toplu Kataloğu (Ankara 2004, CD 2). Ankara Adnan Ötüken, Aydın Müze, Bursa İnebey Haraççıoğlu ve Orhan Camii Koleksiyonu, Çorum, Diyarbakır, Elazığ, Erzurum, Gaziantep, İzmir Efes Müzesi, Kastamonu, Kilis, Konya, Konya Yûsuf Ağa, Kütahya, Malatya-Darende, Manisa, Manisa-Akhisar, Mardin, Nevşehir-Ortahisar, Niğde, Ordu, Safranbolu İzzet Mehmed Paşa (Vakıflar Genel Müdürlüğü), Şanlıurfa, Tokat, Tokat-Zile, Trabzon, Ürgüp Tahsin Ağa İlçe Halk kütüphanelerine ait koleksiyonları içermektedir. 3. Türkiye Yazmaları Toplu Kataloğu (Ankara 2005, CD 3). Yurt içi ve yurt dışından çeşitli kütüphane ve koleksiyonlara ait 40.250 adet Türkçe yazma eser künyesini içermektedir.

TÜYATOK projesinin ikinci aşaması olan https://www.yazmalar.gov.tr web sitesinde 198.449 yazma eserin künyesiyle 64.427 adet yazma eserin elektronik kopyasına ulaşılmaktadır (Ünver). Dijital ortamla birlikte kapsamı ve amacı değişen, hatta durduğu anlaşılan TÜYATOK projesinin yeni durumu hakkında bir değerlendirme ve açıklama eksikliği web sitesi kullanıcıları tarafından hissedilmektedir. Ayrıca web sitesinin amacı, kapsamı, yöntemi ve ayırıcı özelliğine dair bilgiler yetersiz kaldığından bu sitede yer alan bibliyografik künyelerin TÜYATOK kapsamında hazırlanan fişlerle kütüphane kataloglarına dayandığı, yurt dışındaki bazı Türkçe yazmaların künyelerini de içerdiği anlaşılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

İrem Soydal v.dğr., “Yazma Katalogları ve TÜYATOK: Sorunlar ve Çözüm Önerileri”, Bilginin Serüveni: Dünü, Bugünü ve Yarını Türk Kütüphaneciler Derneği’nin Kuruluşu’nun 50. Yılı Uluslararası Sempozyum Bildirileri, 17-21 Kasım 1999 (haz. Özlem Bayram v.dğr.), Ankara 1999, s. 257-271; Niyazi Ünver, “Milli Kütüphanede Yazmaların Kataloglanması ve Dijital Ortama Aktarma Çalışmaları”, I. Ulusal İslam Elyazmaları Sempozyumu Bildiriler Kitabı, İstanbul 2009, s. 46-50; Hidayet Y. Nuhoğlu, “Türkiye Yazmaları Toplu Kataloğu”, Türk Kütüphaneciler Derneği Bülteni, XXIX/1, Ankara 1980, s. 44-47; İsmet Parmaksızoğlu, “Türkiye Yazmaları Toplu Kataloğu”, a.e., XXIX/2 (1980), s. 92-98; E. Birnbaum, “Turkish Manuscripts: Cataloguing Since 1960 and Manuscripts Still Uncatalogued, Part 5: Turkey and Cyprus”, JAOS, CIV/4 (1984), s. 465-503; B. Flemming, “The Union Catalogue of Manuscripts in Turkey: Türkiye Yazmaları Toplu Kataloğu (TÜYATOK)”, Manuscripts of the Middle East, I, Leiden 1986, s. 109-110; Günay Kut, “Some Aspects of the Cataloguing of Turkish Manuscripts”, a.e., III (1988), s. 60-68; a.mlf., “Türkiye Yazmaları Toplu Kataloğu (TÜYATOK)”, Simurg: Kitap Kokusu, sy. 2-3, İstanbul 2000, s. 22-31; Servet Bayoğlu, “Bazı Yazma Eser Katalogları ile ‘Türkiye Yazmaları Toplu Kataloğu’ Projesine Bir Bakış”, MK, sy. 62 (1988), s. 73-77.

Hatice Aynur

TÜRKKAN, Ömer Fahreddin

(bk. FAHREDDİN PAŞA).

TÜRKLÜK BİLGİSİ ARAŞTIRMALARI

Amerika Birleşik Devletleri'nde yayımlanan ilk Türkoloji dergisi.

Türklük Bilgisi Araştırmaları (Journal of Turkish Studies) (TUBA) Türk, İslâm ve Orta Asya kültürlerinin ana kaynaklarını yayımlamak üzere Amerika Birleşik Devletleri Harvard Üniversitesi'nde çıkan "Source of Oriental Languages and Literatures" adlı dizinin devamı şeklinde yayın hayatına başlamıştır. Eski Türk dilleri profesörü Şinasi Tekin'in öncülüğünde çıkarılan derginin ilk sayısı, 1977'de Fahir İz'le birlikte ve Near Eastern Languages and Civilisations bölümü bünyesinde neşredilmiştir. Birkaç sayı sonra Gönül Alpay Tekin editör olarak dergiye destek vermeye başlamış, dergi kesintisiz biçimde günümüze kadar gelmiştir. Şinasi Tekin'in 2004 yılında ölümünün ardından dergi Günay Kut'un editörlüğünde devam etmiş, hâtıra sayılarında yardımcı editörler yer almıştır. Türklük Bilgisi Araştırmaları uluslar arası bilimsel bir dergi olup İngilizce, Almanca, Fransızca, Rusça, İtalyanca, Arapça, Modern Uygurca, Âzerîce ve Türkçe makaleler içermektedir.

Türk dilinin yayıldığı alanlarda geçirdiği tarihsel süreç, lehçe ve ağızlar üzerinde çalışmalar, Orhon yazıtlarından başlayarak Altun Yaruk, Kutadgu Bilig, Dede Korkut hikâyeleri, Evliya Çelebi seyahatnâmesi gibi metinlerle ilgili dil ve edebiyat çalışmaları dergide önemli bir yer tutmaktadır. Bunun yanında klasik dönem Türk şiiri ve edebiyatı en fazla araştırmanın yayımlandığı alan olmuştur. Bu dönemin şairleri, tezkireler ve tezkireciler, mesnevi, mevlid, tuyuğ gibi formlar, gazel ve kasideler edebiyat ve dil bağlamlı incelemelerin, metin bağlamlı motif araştırma ve karşılaştırma çalışmalarının konularını meydana getirmiştir. Osmanlı vakıf kütüphaneleri, kataloglama çalışmaları, bazı kütüphane koleksiyonları, belli bir alandaki yazmaların tesbiti bir diğer çalışma alanıdır. Mitoloji, Türk halk edebiyatına ilişkin bazı meseleler ve simalar, Türk tarihi, bazı tarihî yapılar ve Türk eğitim hayatına ait belgeler çeşitli makale konuları arasındadır. Türk yenilik edebiyatının önde

gelen bazı kişileriyle bunların eserleri üzerine inceleme ve değerlendirmeler, biyografi ve bibliyografya çalışmalarıyla Türk edebiyat tarihçiliğinin bir kısım meselelerine dair hazırlanmış yazılar önemli bir yer tutmaktadır. Ahmet Hamdi Tanpınar'ın Aydaki Kadın romanının müsvedde halinde ortaya çıkarılan metniyle II. Abdülhamid dönemi fotoğraf albümlerinden önemli miktarda fotoğrafın yer aldığı bölümler dikkat çeken yayınlar olmuştur. Türklük Bilgisi Araştırmaları yılda bir sayı halinde 2009'a kadar düzenli biçimde otuz üç sayı yayımlanmıştır. 2000 yılında üç cilt, 2002, 2003, 2004, 2007, 2008 ve 2009 yıllarında ikişer cilt olarak neşredilen derginin toplam cilt sayısı kırk biri bulmuştur. İlk sayısında belirtildiği gibi dergide Türklük dünyasına ve bunun tarih boyunca ilişki kurduğu kültür daireleriyle ilgili bilimsel inceleme ve değerlendirmelere de yer verilmiştir. Makalelerin yer aldığı bölümden sonra "Tenkit-Critica" kısmı bulunmaktadır.

Türklük Bilgisi Araştarımları'nda üçüncü sayıdan itibaren çıkan hâtıra ve armağan sayıları şunlardır: Ali Nihad Tarlan (nr. 3), Orhan Şaik Gökyay I-II (nr. 6-7), Halasi-Kun (nr. 8), Niguca Bicig/Francis Woodman Cleaves (nr. 9), Raiyyet Rüsumu/Halil İnalcık I-II (nr. 10-11), Imperial Self-Portrait/The Sultan Abdülhamid II's Photographic Albums (nr. 12), Gerhard Doerfer Festschrift (nr. 13), Fahir İz I-II (nr. 14-15), Richard Nelson Frye Festschrift I-II (nr. 16-17), Annemarie Schimmel (nr. 18), Abdülbaki Gölpınarlı I-II (nr. 19-20), Hasibe Mazıoğlu I-II-III (nr. 21-22-23), Agâh Sırrı Levend I-II-III (nr. 24/I-II-III), Ioanna Kuçuradi (nr. 25), Barbara Flemming (nr. 26-27), Günay Kut I-II-III-IV (nr. 27/I-II, 28/I-II), Eleazar Birnbaum (nr. 29), Orhan Okay I-II-III (nr. 30/I-II-III), Şinasi Tekin I-II-III-IV (nr. 31/I-II, 32/I-II).

Dergide yer alan makaleler Şinasi Tekin (yirmi), Gönül Alpay Tekin (yirmi), Günay Kut (on üç), Robert Dankoff (on iki), Eleazar Birnbaum (on), Hatice Aynur (sekiz), Cem Dilçin (yedi), Omelian Pritsak (yedi), Zehra Toska (yedi), Yusuf Azmun (altı), Mine Mengi (altı), Kurtuluş Öztopçu (altı), Edith Gülçin Ambros (beş), George L. Bata (beş), Francis Woodman Cleaves (beş), İnci Enginün (beş), İsmail E. Erünsal (beş), Cemal Kurnaz (beş), Namık Açıkgöz (dört), Helga Anetshofer (dört), Fatma Yılmaz Büyükkarcı (dört), Tülay Demircioğlu Gençtürk (dört), Güler Güven (dört), Mustafa Kaçalin (dört), İ. Güven Kaya (dört), Cüneyd Okay

(dört), Jan Schmidt (dört), Geng Shı-mın (dört), Grace Martine Smith (dört), Nuran Tezcan (dört) ile üçer makalesi yayımlanan Virginia Aksan, Turan Alptekin, Gönül Ayan, Yusuf Çotuksöken, Gerhard Doerfer, Nüket Esen, Roger Finch, Joseph Fletcher, Richard N. Frye, Sevgi İyi, Ali İhsan Kolcu, M. Fatih Köksal, Hasibe Mazıoğlu, İskender Pala, M. A. Yekta Saraç, Osman Fikri Sertkaya, Maria Eva Subtelny, John R. Walsh, Dursun Yıldırım ve Peter Zieme başta olmak üzere dünyanın farklı üniversitelerinde görev yapan 450'nin üzerinde bilim adamı tarafından kaleme alınmıştır. Büyük boyda ve çeşitli sayfa hacimlerinde basılan derginin birkaç sayısı dışında kapağına Fâtih Sultan Mehmed'in tuğrasının bulunduğu sade bir grafik düzeni hâkimdir. Hâtıra ve armağan sayılarında derginin adandığı kişiye ait fotoğraflarla bazı makalelerin içinde konuyla ilgili görüntü malzemelerine de yer verilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Yücel Dağlı, "Doğu Dilleri ve Edebiyatlarının Kaynakları/Sources of Oriental Languages and Literatures (SOLL) Adlı Seride Şinasi Tekin'in Yayınladığı Kitaplar", JTS, XXXII/2 (2008), s. 231-252; a.mlf., "Türklük Bilgisi Araştırmaları [TUBA]/Journal of Turkish Studies [JTS] Adlı Seride Şinasi Tekin'in Yayınladığı Dergiler", a.e., s. 253-302; Mustafa Kaçalin, "1977'den Bugüne Türklük Bilgisi Araştırmaları (TUBA) Dergisinde Yayımlanan Yazıların Yazar Adlarına Göre Dizini", a.e., s. 303-331.

Âlim Kahraman

TÜRKMENİSTAN

Orta Asya Türk cumhuriyetlerinden.

I. FİZİKÎ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

II. TARİH

III. KÜLTÜR ve MEDENİYET

Sovyet Sosyalist Cumhuriyetleri Birliği'nin dağılmasıyla 27 Ekim 1991'de bağımsızlığını kazanan Türkmenistan kuzeyden Kazakistan, kuzey ve kuzeydoğudan Özbekistan, güneydoğudan Afganistan, güneyden İran ve batıdan Hazar gölü ile çevrilidir. Resmî adı Türkmenistan Cumhuriyeti olup yüzölçümü 488.100 km², nüfusu 5.450.000 (2010 yılı tah.), başşehri Aşkābâd (727.000), diğer önemli şehirleri Çarçöv (Çârcûy, 214.000), Taşavuz (Taşauz/Daşoğuz, 163.000) ve Merv'dir (Mari, 116.000).

I. FİZİKÎ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

Türkmenistan'ın yeryüzü şekilleri oldukça sade bir görünüm arzeder. Ülke topraklarının yaklaşık %95'inin ortalama yükseltisi deniz seviyesinden 150-300 m. arasında değişen düzlüklerden meydana gelir. Türkmenistan'ın kuzeyinde, Kazakistan-Özbekistan (Karakalpakistan) topraklarında yer alan Üstyurt platosunun güney uzantıları yayılır. Ülkenin batısında ve merkezî kısmında bulunan ve Özbekistan'ı geçerek kuzeyde Kazakistan'a doğru uzanan Karakum (Garagum) çölü (350.000 km²) Türkmenistan topraklarının yaklaşık %72'sini kaplar; ülkedeki bütün çöllerin ülke yüzölçümündeki oranı ise %90'ı aşar. Türkmenistan'ın en alçak noktası, kuzeyde Özbekistan sınırı yakınındaki Vpadina Akçanaya deniz seviyesinden 81 m. aşağıdadır. Ülkenin başlıca dağları güneybatıda İran sınırı boyunca uzanan Kopet (Küpet) dağlarıdır. En yüksek noktası Gora Ayribaba zirvesi 3139 metreye ulaşır. Üçüncü jeolojik zamanda teşekkül eden Alp-Himalaya kıvrımlarının uzantıları olan bu dağlık saha tektonik bakımdan birinci derece deprem kuşağı üzerinde yer alır. 5 Ekim 1948'deki

deprem sonucunda Kopet dağları eteğindeki başşehir Aşkābâd büyük ölçüde hasar görmüş ve daha sonra yeniden inşa edilmiştir. Türkmenistan'ın güneyinde Afganistan sınırı boyunca yüksek platolar (Karaabil yaylası) yer alır.

Türkmenistan'da sert bir kara iklimi hüküm sürer. Yazlar çok sıcak ve kuraktır. Kış ayları ise çok soğuk geçer. Türkmenistan yağış yönünden oldukça fakir bir ülkedir. Güneybatıdaki yaylalarda 200-300 mm. arasında değişen yıllık yağış miktarı çöl bölgelerinde 150 milimetrenin altına düşer. En yağışlı mevsim ilkbahar, en az yağışlı mevsim yazdır. Bu yağış şartlarına bağlı olarak ülkede orman örtüsü yok denecek kadar azdır. Akarsu vadileri ve dağlık bölgelerde ağaçlıklar, düzlüklerde bozkırlar, bunun dışındaki yerlerde çöl bitkileri

görülür. Ülke topraklarının yaklaşık %3,5'i tarım alanı, %17'si otlak, kalanı ya kısmen otlak şeklinde kullanılabilen çöl veya tamamen çöldür. Türkmenistan'ın başlıca akarsuları, Aral gölüne dökülen Ceyhun (Amuderya), güneydeki dağlardan doğup Karakum çölünde kaybolan Murgāb ve Tecen (Herîrûd), Hazar'a dökülen Artek'tir. Ülkede sulama büyük önem taşımaktadır. Bu sebeple Tecen, Murgāb ve Ceyhun ırmaklarından Karakum çölünün sulanması amacıyla 1950'de yapımına başlanan Karakum Kanalı'nın 1954-1959 yıllarında tamamlanan 400 kilometrelik ilk bölümü Ceyhun ile Murgāb akarsularını birbirine bağlamaktadır. Kanalın ikinci kısmı olan Murgāb-Tecen arasında 140 kilometrelik bölümü 1960'ta, Tecen-Aşkābâd arasında yer alan 257 kilometrelik üçüncü bölüm 1962'de tamamlanarak Ceyhun nehrinin suları Aşkābâd'a kadar getirilmiştir. Orta bölümü Ahal bölgesi içerisinde yer alan Karakum Kanalı, başta Ceyhun olmak üzere Murgāb, Tecen ve Kopet dağlarından inen periyodik akışlı küçük akarsuların suyunu alır ve Türkmenistan'ı boydan boya geçerken çöl sahasına hayat verir. Ülkenin kuzeybatısında 12.000 km² yüzölçümünde Karaboğaz gölü (Garabogazköl aylagy) yer alır. Hazar gölünden çok ince bir kum seddiyle ayrılan Karaboğaz gölü su seviyesinin yükseldiği dönemlerde Hazar gölüyle birleştiğinden coğrafî olarak bazan göl, bazan Hazar'ın körfezi özelliği gösterir. Gölün tuzluluk oranı Hazar'a kıyasla çok yüksek olduğundan burada hemen hemen hiçbir canlı yaşamaz. Ayrıca ülkenin Özbekistan sınırında deniz seviyesinden aşağıda bulunan, suları tuzlu Sarıkamış gölü

(Sarygamyş köli) yer alır.

Türkmenistan'ın nüfusu son elli yılda üç kattan fazla artmıştır. Sovyet Sosyalist Cumhuriyetleri Birliği dönemine ait nüfus sayımlarına göre Türkmenistan'ın 1959'da 1.516.375 olan nüfusu 1979'da 2.764.700'e, 1989'da 3.523.300'e ulaşmıştır. Nüfus yoğunluğu kilometrekareye on bir kişi civarındadır. Ülke topraklarının büyük bir kesimi yerleşmeye elverişsiz alanlardan meydana geldiği için nüfusun büyük kısmı Kopet dağı eteklerinde, Ceyhun ve Murgāb nehirleri boyunca ve güneydeki dağların eteklerinde yer alan vahalarda toplanmıştır. Hazar gölü kıyısında sanayi tesislerinin bulunduğu sahalarda yeni yerleşim birimleri kurulmaktadır. Karakum çölü ile güneyde Kopet dağının yüksek kesimleri hemen tamamıyla nüfustan yoksundur. Türkmenistan'da Türkmen ve Özbek etnik gruplarında gözlenen yüksek nüfus artışı yıllar itibariyle etnik yapı içinde Türkmenler lehine, Rus ve diğer Slav grupları aleyhine değişmektedir. Nitekim toplam nüfus bakımından Türkmenler'in oranı 1959'da %60,8 iken 1989' da 72, 1995 sayımında 76,7'ye yükselmiş, aynı dönemde Ruslar'ın oranı 17,3'ten 6,7'ye gerilemiştir. Türkmenistan'da nüfusun %90'dan fazlası Türk (Türkmen, Özbek, Kazak, Tatar, Âzerî) ve genelde Sünnî ve Hanefî mezhebine mensup müslümandır. Slav ırkından gelen Ortodoks hıristiyanların oranı %10'dan az olup bu oran giderek düşmektedir. Ülkede resmî dil Türkmence'dir. Ayrıca Rusça, Özbekçe ve Kazakça da konuşulur. Türkmenistan nüfusunun yaklaşık yarısı kırsal kesimde, yarısı şehirlerde yaşamaktadır. Türkmenler'in çoğu, eskiden "yurt" adı verilen geçici yerleşim birimlerinde hayvan sürüleriyle beraber konar göçer bir hayat sürüyordu. Günümüzde göçebe Türkmenler'in büyük kısmı köylerde yaşamakta ve pamuk ziraatı ile geçimini sağlamaktadır.

Ülkede en önemli tarım ürünü pamuktur. Üretilen diğer tarım ürünleri buğday, arpa, mısır, çeltik, susam, kavun, karpuz, üzüm, meyan kökü ve doğal ipektir. Türkmenistan pamuk üretiminde Orta Asya cumhuriyetleri içinde Özbekistan'ın ardından ikinci, dünyada ise onuncu sırada yer alır. Pamuk Murgāb, Tecen ve Kopet dağı eteklerinde ekilir. Türkmenistan son yıllarda üretilen pamuğun işlenmesine ve ülke içinde değerlendirilmesine önem vermekte, üretimin büyük bölümü kolektif çiftliklerde (kolhoz) ve devlet çiftliklerinde (solhoz) yapılmaktadır. Türkmenistan'da yarı kurak ve kurak sahalarda steplerin geniş alanlar kaplaması küçükbaş hayvancılığın

gelişmesine zemin hazırlamaktadır. Geniş bozkırlarda en fazla koyun beslenir. Ülkedeki koyunların çoğu karakul koyunu türündendir. Karakul koyunu derisinden astragan kürkü imal edildiği için çok değerlidir. Bu sebeple astragan kürkü ülkenin önemli ihraç ürünlerinden birini teşkil eder ve üretimi daha çok Çarçöv şehrinde toplanmıştır. Türkmenler'in Ahal Teke atı da dünyaca ünlüdür.

Türkmenistan'ın başlıca yer altı kaynakları doğal gaz, petrol, sülfür, kükürt, kurşun ve kromdur. Kömür, mineral tuzlar, alüminyum, potasyum, nitrojen, magnezyum, iyot ve sodyum sülfat diğer önemli yer altı kaynaklarını oluşturur. Ülkede yıllık petrol üretimi 9-10 milyon ton (2009 yılı) arasında değişmektedir. Kalitesi oldukça yüksek olan petrol Hazar'ın güneydoğu kıyıları ile Nebit dağı çevresinden çıkarılmaktadır. Türk cumhuriyetleri arasında en fazla doğal gaz rezervine ve yıllık üretim kapasitesine sahip ülke Türkmenistan'dır. Doğal gaz yatakları Davraz, Bayramali, Nebit dağı, Karaboğaz gölü çevresi ve Çeleken yarımadasında yer alır. Ülkede doğal gaz rezervlerinin büyük ölçüde yüzeye yakın ve kolay işletilebilir olması maliyeti düşürdüğünden büyük şirketlerin ilgisini çekmektedir. Türkmenistan'da 2009 yılı verilerine göre doğal gaz üretimi 70-80 milyar m^3 arasında değişmektedir. Üretimin ancak %10'u yurt içinde tüketilmekte ve özellikle elektrik santrallerinde kullanılmaktadır. En büyük doğal gaz santrali Merv şehrindedir. İhraç ürünleri doğal gaz, ham ve rafine edilmiş petrol, pamuk ipliği, tekstil, elektrik enerjisi, el yapımı halı ve pamuk yağıdır. Bağımsızlıktan sonra ülkenin ekonomik büyümesi doğal gaz ihracatına bağlıdır. Üretilen

doğal gaz ve petrolün dış satımında eski boru hatları sebebiyle Rusya'ya olan bağımlılık, 2000'li yıllardan itibaren İran ve Çin ile yeni boru hattı güzergâhları inşa edilerek aşılmaya çalışılmaktadır. Türkmenistan'ın başlıca ithal ürünleri makine ve ekipman, gıda, canlı hayvan ve hayvansal ürünler, alkollü ve alkolsüz içecekler, tütün ve tütün mâmulleri, sanayi için kimyasal ürünler, ağaç ve mâmulleri, deri, kürk ve kâğıttır. Türkmenistan'ın kültürel mirası önemli turizm potansiyeli oluşturur. Tarihî İpek yolu güzergâhı üzerinde bir vaha şehri olan Merv, Büyük Selçuklu Devleti'ne başkentlik yapmıştır. Selçuklu sultanlarından Sencer'in Merv'deki türbesi Türkmenistan'ın sembolü konumundadır.

BİBLİYOGRAFYA

Yusuf Dönmez, Türk Dünyasının Beşerî ve İktisadî Coğrafyası, İstanbul 1973, s. 15; Ali Yiğit, Türk Ülkeleri ve Türklerin Yaşadıkları Bölgelerin Coğrafyası, Elazığ 1996, s. 77-84; İbrahim Atalay, Kıtalar ve Ülkeler Coğrafyası, İzmir 2001, s. 193-194; İbrahim Güner-Mustafa Ertürk, Kıtalar ve Ülkeler Coğrafyası, Ankara 2005, s. 215-218; Fırat Purtaş, Rusya Federasyonu Ekseninde Bağımsız Devletler Topluluğu, Ankara 2005, s. 210-214; Fuat Uçar, Geçmiş-Günümüz ve Geleceğin Türk Dünyası, İstanbul 2009, s. 213-240; Ramazan Özey, Türk Dünyası Coğrafyası, Ülkeler, İnsanlar ve Sorunlar, İstanbul 2009, s. 218-233; Halil Kurt-Hüseyin Kaya, "Demographical Properties of West Turkistan", The 2nd International Geography Symposium GEOMED 2010, ABSTRACTS June 2-5, Kemer-Antalya, Turkey 2010; Ahmet Ardel, "Batı Türkistan'ın Beşerî ve Ekonomik Hayatına Toplu Bakış", TK, II/23 (1964), s. 31-35; Nadir Devlet, "Sovyetler Birliği'nde Türk ve Müslümanların Nüfusu", TY, X/39 (1990), s. 16-20; a.mlf., "Bağımsız Türk Cumhuriyetleri'nin Sınırlarının Tarihi, Coğrafi ve Etnik Sorunları", Avrasya Etüdleri, I/4, Ankara 1995, s. 30-39; http://www.tika.gov.tr/yukle/dosyalar/ULKERAPORLARI/Turkmenistan_UlkeRaporu.pdf 9, İstanbul; http://www.turkmens.com/Turkmenistan.html; World Urbanization Prospects: The 2007 Revision Population Database United Nations Population Division.

Halil Kurt

II. TARİH

Ülke adını Türkmenler'den alır. İslâm kaynaklarında müslüman Oğuzlar'a Türkmen denilirdi. İslâm'dan önce Sâsânîler'in hâkimiyetinde kalan Türkmenistan toprakları, Hz. Osman döneminde Basra Valisi Abdullah b. Âmir ile Abdullah b. Hâzim ve Ahnef b. Kays gibi kumandanların 31 (651) yılından itibaren İran ve Horasan bölgelerinde yürüttükleri fetih faaliyetleri sürecinde İslâm topraklarına katıldı. Özellikle Horasan'ın merkezi Merv

şehrinin alınmasından sonra Orta Asya'daki fetih harekâtı buradan sevk ve idare edildi. Emevîler devrinde Merv, Serahs ve Horasan'ın diğer şehirlerinde baş gösteren çeşitli isyanlar valiler tarafından bastırıldıysa da Emevîler'in son valisi Nasr b. Seyyâr ile Abbâsî ihtilâlinin önderlerinden Ebû Müslim-i Horasânî arasındaki mücadele Emevîler'in aleyhine sonuçlandı ve Nasr eyalet merkezi Merv'i Ebû Müslim'e bırakmak zorunda kaldı (130/748). Hârûnürreşîd'in ölümünün ardından oğulları Emîn ile Me'mûn arasındaki mücadelede galip gelen Me'mûn, Bağdat'a gitmeden önce devleti bir süre Merv'den yönetti. Türkmenistan toprakları Abbâsîler döneminde bölgede kurulan Tâhirîler (821-873) ve Sâmânîler'in (819-1005) egemenliğine girdi. Serahs-Merv arasındaki bölgede meydana gelen Dandanakan Savaşı'nda (431/1040) Gazneliler'i ağır bir yenilgiye uğratan Selçuklular bölgenin hâkimiyetini ele geçirdiler ve Büyük Selçuklu Devleti'ni kurdular. Merv şehri Selçuklular'ın önemli yönetim merkezlerinden biri haline geldi. Büyük Selçuklu Devleti'nin kuruluşuyla Türkmenler'in tarihinde yeni bir devir başladı. Ancak Selçuklu hükümdarları batı cephesinde Bizanslılar ve Haçlılar'la meşgul oldukları için Türkmenler eski vatanları Türkmenistan'a fazla ilgi gösteremediler Bu yüzden bazı Türkmen boyları Selçuklu Hükümdarı Sultan Sencer'e karşı ayaklandı. Daha sonra gelen Moğol istilâsı Selçuklu Devleti'nin ve Türkmenler'in kaderini değiştirdi. Türkmen boylarının bir kısmı Mâverâünnehir, Horasan ve Mangışlak'a kadar uzanan bölgelerde kalırken bir kısmı Anadolu'ya ve Azerbaycan'a yerleşti. Türkmenistan'da kalan Türkmenler ile Ön Asya'ya giden Türkmenler'in kaderleri farklı seyirler izledi.

Mâverâünnehir'de ve Horasan'da kalan Türkmenler, Özbek-Kazak, Kırgız ve Karakalpaklar'la birlikte önce Moğollar, daha sonra Timurlular hâkimiyetinde varlıklarını devam ettirirken Mangışlak bölgesindeki Türkmenler, o yörenin istilâ yolları üzerinde bulunmamasından faydalanıp XVII. yüzyılın ortalarına kadar müstakil ve rahat bir hayat yaşadılar. Fakat 1637 ve 1700 yıllarında, bilhassa Kazaklar'a indirdikleri darbe ile Orta Asya'nın Rus istilâsına açılmasına sebep olan Moğol asıllı Kalmuklar'ın hücumlarına uğradılar. Mangışlak bölgesinde yaşayan Türkmen boylarının en büyüğü olan ve Salur boyundan gelen Teke Türkmenleri, bir zamanlar Tuğrul ve Çağrı kardeşlerin rakiplerinden korunmak için sığınak şeklinde kullandıkları Kopet dağı bölgesine çekildiler. Orada Yomud (Yomut), İmrali

ve diğer Türkmen boylarıyla birlikte yaşayarak daha da güçlendiler. Ancak bu durum Hîve Hanlığı ile İran Şahlığı'nın dikkatini çekti; daha büyük bir kuvvet haline gelmelerini önlemek için bu iki ülke Türkmenler üzerine sefer düzenlemeye başladı. Türkmen-Özbek koalisyonunun ayakta tuttuğu Hîve Hanlığı'nın başında bulunan Ebülgazi Bahadır Han, Türkmenler'e yaptığı âni baskınlarla onlara büyük zararlar verdi. Türkmenler bu yaralarını henüz saramamışken bu defa İran Safevî Devleti'nin hücumuna uğradılar. İran'da yaşayan Avşar Türkmenleri'nin beylerinden Nâdir Han'ın (Nâdir Şah) İran'da egemenliği ele geçirmesinden sonra Türkmenistan'da hâkimiyet kurmak istemesi ve buna Türkmenler'in karşı çıkması yüzünden cereyan eden mücadelelerde Nâdir Şah, Türkmenler'e karşı çok acımasız davrandı.

XVIII. yüzyılın ikinci yarısında kendilerini toparlayan Türkmenler, İran ile Hîve'nin baskısından kurtulmak için bugünkü Doğu Türkmenistan'ın Merv bölgesine doğru yayılmaya başladılar. Liderleri Oraz Han önderliğinde Tecend Derya nehri kenarında Tecend Kalesi'ni (Oraz Kalesi) inşa edip kendilerini emniyete almaya çalıştılar. Fakat 1830'lu yıllar Türkmenler'in aldığı bu tedbirlere rağmen acılarla geçti; bu arada Hîve Hanlığı'nın yeni hücumlarına mâruz kaldılar. Büyük kayıplarla saldırıları durduran Türkmenler bu defa batıdan İran'ın saldırılarına uğradılar. İran'ın Türkmen eline ve Herat'a doğru yayılmasını Ruslar bilhassa teşvik ediyordu. Zira İran, Rusya ile yaptığı iki savaşı üst üste kaybedince 1813 Gülistan ve 1828 Türkmençay antlaşmalarını imzalamak durumunda kalmış, bölgede büyük toprak ve nüfuz kaybına uğramıştı. Bu antlaşmalar çerçevesinde Rusya'ya ödenmesi gereken savaş tazminatından kurtulan İran, Türkmenistan ve Herat bölgesinden yeni toprakları ilhak etmek amacıyla Türkmenler üzerine seferler düzenledi. Horasan'daki Türkmen boylarına karşı yapılan ilk seferin ardından İranlılar, son derece tahripkâr saldırılarına Horasan'ın kuzeyinde ve kuzeydoğusunda devam ettiler. Fakat Türkmenler'in Türkmenistan'ın en önemli geçit yollarından biri olan Karakale'de iyi bir müdafaa savaşı vermeleri İranlılar'ın daha fazla ilerlemesini önledi. 1830-1860 yılları Türkmenler'in İran ile Hîve Devleti arasında varlıklarını koruma mücadelesiyle geçti. 1855'te Hîve Hükümdarı Muhammed Emin Han âni bir baskınla Türkmenler'e büyük kayıplar verdirdi. Ancak bir grup Türkmen fedaisinin Hîve hükümdarının otağını basarak kendisini öldürmesi üzerine Hîve ordusu geri çekilmek zorunda kaldı. Bu olaydan

dört ay sonra babasının intikamını almak isteyen yeni Hîve Hükümdarı Abdullah Han'ın ordusuyla Türkmen ordusu arasında meydana gelen savaşta Kuşid (Koşut) Han önderliğindeki Türkmen kuvvetleri Hîve ordusunu mağlûp etti ve Abdullah Han savaş alanında öldü. 1855 ve 1856 yıllarında cereyan eden bu iki savaşın ardından Hîve Hanlığı bir daha Türkmenler'e ve Türkmenistan'a saldırma cesaretini gösteremedi.

Türkmenler doğuda kazandıkları bu zaferlere rağmen yine rahat yüzü göremediler ve İran'ın Horasan valisi Ca'fer Kulı Han kumandasındaki ordunun sürekli baskısı altında kaldılar. 1857 ve 1858 yıllarında İran ordularının Türkmenistan'a yaptığı saldırılar başarılı olmadı. Batı Türkmenistan'daki Türkmen kuvvetlerinin kumandanı Nur Verdi Han, İran ordusunu 1858 baharında Karakale yakınlarındaki Mancuk Tepe'de ağır bir yenilgiye uğrattı. Batı Türkmenistan'ı Karakale geçidi yoluyla işgal edemeyeceğini anlayan İranlılar, Türkmenistan'a Meşhed üzerinden yeni bir sefer hazırlığına giriştiler. Bunu haber alan Türkmenler, üst üste gelen felâketlerle yıprandıklarından İranlılar'a istedikleri şartlarda barış yapmaya razı olduklarını bildirdiler. Fakat kendisine ve ordusuna çok güvenen umumi vali Hamza Mirza, Türkmenler'in barış teklifini kabul etmedi, Merv şehrine kadar ilerledi. Türkmenler ise tıpkı ataları Tuğrul ve Çağrı beylerin Gazne baskısı neticesinde yaptıkları gibi Karakum çölüne çekildiler. Bu arada Türkmen kuvvetlerinin kumandanı Kuşid Han, Batı Türkmenistan'da Nur Verdi Han kumandasındaki Türkmen kuvvetlerinden ve diğer Türkmen boylarından yardım alarak ordusunu güçlendirdi. Kuşid Han kendilerini takip için çölde yürüyüşe başlayan İran ordusunun bir süre sonra sıcaktan ve susuzluktan perişan hale geldiğini tesbit edince âni bir baskınla İranlılar'ı imha etti; Hamza Mirza birkaç adamıyla birlikte kaçıp kurtulurken bütün ordusunu ve toplarını kaybetti. Kuşid Han, kazandığı bu zaferle Hîve'den sonra İran'ı da kesin mağlûbiyete uğratarak ülkenin istiklâlini ilân etti. 1860-1884 yıllarında Merv bölgesinin Ruslar tarafından işgaline kadar Türkmenler müstakil olarak yaşadılar.

1853-1856 Kırım Harbi'nde Osmanlı, İngiliz ve Fransız müttefik kuvvetlerine yenilen Rusya, Avrupa ve Ortadoğu cephesinde yayılamayacağını anlayınca gözünü Orta Asya'ya dikti ve bazı bahanelerle Orta Asya Türk hanlıklarını 1864-1873 yılları arasında teker teker işgal etti. Rusya'nın bu işgallerinde Türk hanlıkları büyük zayiat verdi, fakat ahalisini

Türkmen ve Özbekler’in oluşturduğu Hîve Hanlığı’nın zayiatı diğerlerinden daha ağır oldu. Önce Türkmenistan’ın Hazar sahilinde yer alan Kızılsu’ya yerleşen Ruslar, daha sonra Kopet dağı stratejik mevkiine doğru uzanan yol üzerindeki şehirleri ele geçirdiler. Türkmenler, Nur Verdi Han ile Tıkma Serdar kumandasında 20 Ekim 1870’te Rus karargâhına bir baskın düzenledilerse de işgal kuvvetlerinin yoğun topçu ateşi karşısında geri çekilmek zorunda kaldılar. Albay Markozov 1871 Eylülünde yaptığı seferlerle, bilhassa Rus askerî üssü haline getirilen Kızılsu ile Hîve’ye doğru giden yol üzerindeki bütün Türkmen kalelerini ve köylerini yıkarak yapmayı planladığı Hîve seferi için engelleri ortadan kaldırdı. Tehlikenin büyüklüğünü sezen Türkmen lideri Nur Verdi Han, Hîve Hanı Seyyid Muhammed Rahim Bahadır Han’ı Hîve’de ziyaret edip Rus ilerleyişine karşı verilecek mücadeleyi görüştü. Bu görüşmenin ardından Hîve hükümdarı ile Ruslar arasında yapılan yazışmalar bir sonuç vermedi. Ruslar’ın 1872 yazında ve sonbaharında Hîve Hanlığı’nı istilâ hazırlıklarını gören Nur Verdi Han, Rus kuvvetlerine karşı yeni bir baskın düzenledi, ancak yine Rus topçu ateşi karşısında tutunamayıp büyük zayiatla geri çekildi. Ruslar 1873 baharında Hîve Hanlığı’nı işgal ettiler. Rus kuvvetlerinin Hîve’yi kuşatması esnasında Türkmenler başşehirlerini kahramanca savundularsa da Rus bombardımanına daha fazla dayanamayarak güneye doğru çekildiler. Rus birlikleri Türkmen yerleşim birimlerini yaktı ve ellerine geçirdikleri halkı katletti. Ruslar’dan büyük darbe yiyen Hîve Türkmenleri’nin bir kısmı Rus hâkimiyetini kabul ederken bir kısmı Karakum çölünü aşıp Türkmenistan’daki kardeşlerinin yanına sığındı.

Hîve’nin işgali bütün Türkmenistan’da şok etkisi yaptı. 1874’te Ruslar, Kafkas Askerî Valiliği’ne bağlı Hazar Ötesi Bölgesi Valiliği’ni kurduklarını ilân ederek açıkça Türkmenistan’ı işgal etmek niyetinde olduklarını gösterdiler. Ardından valilik Türkmenler’in iç işlerine karışmaya başladı. 1874 Haziran sonlarında Nur Verdi Han’ın başkanlığında toplanan Türkmen meclisinde Rus hâkimiyetinin kabul edilmeyeceği görüşü tekrarlandı. Türkmenler bir taraftan savunma hazırlıkları yaparken bir taraftan komşu ülkelerden yardım istediler. Önce İngiliz himayesindeki Afganistan Emirliği’ne, daha sonra doğrudan İngiltere’ye bir heyet gönderip Afgan hâkimiyetine girmeye hazır olduklarını bildirdiler. Fakat bu teşebbüslerinden bir netice alamadılar. Türkmenler eski düşmanları

İranlılar'la birkaç defa ittifak kurma yolunu denedilerse de Rusya, İran hükümetine bir nota vererek böyle bir anlaşmayı tanımayacağını bildirdi.

Ruslar 1877 baharında General Lomakin kumandasında büyük bir askerî harekâta giriştiler. Bunu haber alan Türkmenler Bami, Burma ve Kızılarvat gibi sınır kasabalarını boşaltarak Göktepe müstahkem kalesine çekildiler. 12 Mayıs 1877'de Nur Verdi Han kumandasındaki Türkmen kuvvetleriyle Rus birlikleri arasında ilk ciddi muharebe Kızılarvat'ta meydana geldi. Çarpışma üstün topçu ve mitralyöz ateşine sahip Ruslar'ın galibiyetiyle sonuçlandı. Ancak bu yenilgi Türkmenler'in cesaretini kırmadı; büyük bir azimle haziran başlarında tekrar Kızılarvat üzerine yürüdüler. Fakat Kızılarvat'a geldiklerinde düşmanın daha önce gitmiş olduğunu gördüler. Zira Türkiye ile Rusya arasında 1877-1878 harbi patlak verince Hazar'ın doğusundaki Rus birliklerinin bir kısmı Kafkaslar'a geri çağırıldı. Rus birliklerinin geri çekilmesi Türkmenler'e bir fırsat verdiyse de savaş Osmanlı Devleti'nin yenilgisiyle sonuçlanınca Kafkaslar'a gönderilen Rus birlikleri 1878 sonlarında tekrar Hazar'ın doğu sahillerine dönmeye başladılar.

2 Ocak 1879'da Türkmenistan'ın işgaline karar verilip kumandanlığa Kafkas Ordusu Birinci Ordu Kumandanı General Lazaryev getirildi. Lazaryev, Osmanlılar'a karşı yapılan savaşta ve bilhassa Şeyh Şâmil harekâtını bastırmada gösterdiği sertlikle meşhur bir kumandandı. Türkmenler, Ruslar'ın saldırıya geçeceklerini öğrenince Merv'de bir savaş meclisi toplayarak savunma için gerekli tedbirleri aldılar. Haziran başlarında Ruslar'ın hızlı ilerleyişi karşısında Büyük Bendesen Geçidi'nde zayiat veren Türkmenler, Göktepe'ye çekilmek zorunda kaldılar. Bu arada General Lazaryev 26 Ağustos 1879 tarihinde kan zehirlenmesi sonucu öldü ve yerine Lomakin geçti. Lomakin bütün birliklerini Bendesen'de toplayarak Göktepe'ye doğru ilerlemeye başladı. Yolda henüz boşaltılmamış yerleşim yerleri Rus birlikleri tarafından talan edildi ve ahalisi öldürüldü. Bu arada Türkmenler, Göktepe Kalesi'nin duvarlarını yükselttiler, kadın ve çocuklar için kale dışında bir yerleşim birimi kurdular. Esas Göktepe Kalesi üç taraftan iç içe yüksek duvarlarla çevrilmiş, her duvarın önüne derin hendekler kazılmıştı. Ruslar'ın

9 Eylül sabahı üç koldan Göktepe üzerine ilerleyişini Berdi Murad Han, Kara Batur kumandasındaki süvarilerle durdurmaya çalıştıysa da başarılı olamadı. Rus ordusu ile Türkmen süvarileri arasındaki çarpışmalar silâh üstünlüğüne sahip Ruslar'ın galebesiyle neticelendi. Türkmenler'in süvari kuvvetlerini bertaraf eden Lomakin ordusu Göktepe önlerinde kaleyi bombardımana başladı. Göktepe Kalesi'ni, kadın ve çocukların bulunduğu Yengişehir'i harabeye çeviren Rus bombardımanı kısa zamanda binlerce Türkmen'in ölümüne yol açtı. Rus askerleri Göktepe Kalesi'nin birinci surundan içeri girince Türkmenler'le göğüs göğüse savaştılar; Türkmenler kısa zamanda Rus birliklerine büyük zayiat verdirince Ruslar Hazar kıyılarına çekildiler. Göktepe'deki Türkmen başarısı Ruslar'ın Orta Asya'daki yenilmezliği inancını sarstı. Rusya'da, Türkistan'da, Avrupa başşehirlerinde bu olay tam bir Rus yenilgisi olarak kabul edilirken İslâm ülkelerinde bir zafer sevinci yarattı, İstanbul'daki gazetelerde Türkmen zaferini kutlayan yazılar çıktı.

Göktepe yenilgisi başşehir Petersburg'da büyük tepkilere yol açtı. Ertesi yıl General Lomakin'in yerine önce General Tergukasov, ardından 1877-1878 Türk-Rus Harbi'nde Plevne'de Osman Paşa'ya karşı savaşan General M. D. Skobelev komutan tayin edildi. Skobelev mühimmat ve yiyecek ulaşımı için Hazar'ın doğusundan Göktepe'ye bir demiryolu yapımını başlattı. Nisan 1880'de hazırlıklarını tamamlayarak Türkmen topraklarına girdi. Bu arada Nur Verdi Han'ın 5 Mayıs 1880'de ölmesi Türkmenler üzerinde büyük etki yaptı. Fakat hemen toparlanarak Nur Verdi Han'ın küçük oğlu Mahtumkulu'yu han seçip Tıkma Serdar ile üç kişilik bir danışman heyeti tayin ettiler. Ruslar, 1 Ocak 1881'de Göktepe'nin bütün yollarına hâkim olan Yengikale'ye iki koldan saldırıp burayı zaptettiler. Ardından Türkmen ve Rus kuvvetleri arasında çarpışmalar başladı. 18-23 Ocak tarihleri arasında Göktepe surlarının altına mayın yerleştiren Ruslar 24 Ocak'ta genel taarruza geçtiler. Daha sonra Rus birlikleri geri çekildi ve mayınlar ateşlenerek kale surları havaya uçuruldu. Tekrar hücuma geçen Ruslar askerleri ve panik içindeki halkı mitralyöz ve top ateşine tuttular. Aman dileyen halkla birlikte bütün Göktepe müdafileri şehid oldu. Skobelev, neşrettiği bildiride Göktepe'den kaçanlarla diğer Türkmenler'in Rus çarının hâkimiyetini kabul etmelerini istedi. İleri harekâta devam edip Aşkābâd'a kadar Türkmen topraklarını işgal etti (30 Ocak 1881). Böylece Türkmenistan'ın stratejik bakımdan çok önemli olan batı bölgesi Rus

kontrolüne girmiş oldu. Fakat Rus birlikleri, İngilizler'in baskısıyla Aşkābâd'dan sonra Türkmen topraklarında ilerlemeyi durdurdular. Bunun üzerine Merv bölgesindeki Türkmenler, İngiltere'ye heyetler ve mektuplarla başvurarak Rus istilâsına karşı korunmalarını istediler ve İngiliz tâbiiyetine girdiklerini ilân ettiler; ancak bir netice alamayınca ülkelerinin geri kalan kısmını savunmaya hazırlandılar. Fakat Rus baskısı ve entrikaları yüzünden Türkmenler arasında Ruslar'a karşı koyma gücü gittikçe zayıflamaya başladı. Ruslar Ali Han-Avar ile Nur Verdi Han'ın dul eşi Gülcemal Hanım vasıtasıyla Türkmen ileri gelenlerini Rus hâkimiyetini kabul etmeleri hususunda ikna etmeye çalıştılar. Böylece 1869'da başlayan Türkmenistan istilâsı tamamlanmış oldu.

Rus Hâkimiyeti Dönemi. Türkmenistan'daki Rus idaresi ve sömürüsünün Rus hâkimiyetine giren diğer Türk ülkelerinden tek farkı, Ruslar'ın Türkmenler'i daha sıkı kontrol etme imkânı veren özel bir kanunla yönetmeleri olmuştur. Türkmenler'den de ağır vergiler alınmış, topraklarının en zengin kısımlarına el konarak pamuk ekimine ayrılmıştır. Bu sömürüye karşı Türkmenler uzun süre ses çıkaramadılar. Ülkede bütün idare ve mevkiler Ruslar'ın eline geçmiş, Türkmen ileri gelenlerine ancak küçük memurluklar verilmişti. Çarlık idaresinin bu istibdat rejimi XX. yüzyılın başlarına kadar devam etti. XIX. yüzyılın sonları ile XX. yüzyılın başlarında diğer Türk ellerinde olduğu gibi Türkmenistan'da da bir siyasal uyanış gerçekleşti. Ancak Türkmenler'in giriştiği mücadele başarısızlıkla sonuçlandı. Zira Ruslar, harekâtın ileri gelenlerinin bütün mal ve arazilerini ellerinden aldıkları gibi yeni birtakım vergilerle halkı cezalandırma yoluna gittiler. Ruslar'ın Türkmenler üzerinde kurdukları bu baskı rejimi çok geçmeden halkın tepkisiyle karşılaştı. Rus mezalimine karşı ilk baş kaldırı Hîve civarındaki Yomut Türkmenleri arasında görüldü. Fakat Hîve hanının Ruslar'dan yardım istemesi üzerine Cüneyd Han idaresindeki bu ayaklanma başarılı olamadı. Türkistan'da 1916'da millî ayaklanmanın hızla yayılması Türkmenler'i de etkiledi, Cüneyd Han'a büyük bir sempati ve taraftar kazandırdı. Rusya'daki Bolşevik İhtilâli'nin ardından Hîve'de kurulan Genç Hîveliler Meclisi'nin Rus kuvvetleri tarafından dağıtılması ve Ruslar'ın Türkmenler üzerine yürümesi Cüneyd Han'ı tekrar harekete geçirdi. Bu arada bazı Rus birliklerinin Hîve'den çekilmesini fırsat bilen Cüneyd Han, Hîve şehrini ele geçirmeyi başardı (Şubat 1918). Cüneyd Han, Hîve'yi tam iki yıl Türkmen egemenliği altında tuttu. Ancak Özbekler'le ihtilâfa

düşmesi yüzünden durumu sarsıldı; sonunda Sovyet taraftarı Özbekler'in de çağrısıyla Hîve üstüne yürüyen Kızılordu birliklerine yenilerek Karakum çölüne çekilmek zorunda kaldı. Cüneyd Han'ın mücadelesi devam ederken Batı Türkmenistan'da Ruslar'a karşı ayaklanmalar sürüyordu. Albay Oraz Serdar, emrindeki Türkmen kuvvetleriyle isyan etti, fakat mücadelesinde başarıya ulaşamadı. Rusya'daki iç savaşı kazanan Kızılordu birlikleri, bütün Türk ellerindeki kurtuluş hareketlerini ve bu arada Türkmenistan'daki millî ayaklanmayı bastırdı. Cüneyd Han mücadelesinden vazgeçmedi ve Ruslar'ı 1931 yılına kadar uğraştırdı. En büyük başarıyı da 1924'te Türkmenler ile Özbekler'in birlikte çıkardıkları isyanda gösterdi. Ruslar'ın kontrolündeki birçok kasabayı ele geçirip Hîve üzerine yürüyen Cüneyd Han, Türkistan'dan gelen Rus takviye birliklerinin yetişmesiyle şehri alamadı.

Oraz Serdar ile Cüneyd Han'ın önderliklerinde yürütülen istiklâl savaşının Kızılordu birlikleri tarafından kanlı bir şekilde bastırılmasından sonra Türkmenler, mücadelelerini parti içinde sürdürmek için Türkmenistan Komünist Partisi'ne girmeye başladılar. Türkmenler'e ulusal, kültürel ve ekonomik hiçbir hak vermek istemeyen Rus komünistlerine şiddetle karşı çıktılar. Ayrıca düzenlenen kongrelerde müslümanları ve Türkler'i birliğe çağırarak haklarını korumaya karar verdiler. Türk komünistlerinin giriştiği bu mücadele Sovyetler'i son derece tedirgin etti. Özbek, Kazak ve Türkmenler'in dayanışmasını engellemek için Sovyetler bazı tedbirler almaya, eski çekişmeleri körüklemeye ve aralarındaki kabile ihtilâflarından faydalanıp Türkistan Türkleri'ni birbirlerinden ayırmaya başladılar. Çok geçmeden Rus Komünist Partisi Merkez Komitesi Politbürosu, Türkistan komünist partilerinin istekleri doğrultusunda ayrı ayrı cumhuriyetler kurulacağını ilân etti (12 Haziran 1924). Bunun üzerine teşkil edilen Merkezî Toprak Komitesi cumhuriyetlerin sınırlarını tesbit işine girişti ve Eylül 1924'te çalışmalarını Rus Komünist Partisi'nin onayına sundu. Komitenin kararları onaylanınca her cumhuriyetin komünist partisi ileri gelenleri yeni komiteler oluşturup kendi idarî, ekonomik ve kültürel programlarını

hazırladılar. Bu çalışmalar 27 Ekim'de tamamlandı ve Türkistan'da Özbek, Kazak, Kırgız, Karakalpak, Tacik gibi sosyalist cumhuriyetler ortaya çıktı. Türkmenistan Cumhuriyeti'nin sınırları Hazar kıyılarından Merv bölgesine kadar uzanıyordu. Buhara Cumhuriyeti'nin Türkmenler'le meskûn Kerki ve

Çârcûy vilâyetleriyle Hârizm Cumhuriyeti'nin Türkmen bölgeleri olan Taşavuz, İlyali, Parsu, Künye Ürgenç, Mangıt, Ambar-Mamak, Sadavar, Dargan-Ata ve Hocaeli'nin bir kısmını içine alıyordu. 1869 yılından itibaren Ruslar, Türkmenistan'ı istilâya başladıkları zaman Türkmen, Rus ve İngiliz kaynaklarının verdiği bilgilere göre Türkmen nüfusu 1.150.000 civarında idi. Gayri resmî olarak verilen bu nüfusun 300.000'i İran ve Afganistan'da, 450.000 kadarı Buhara ve Hîve hanlıklarında, 400.000'i de müstakil Türkmen Cumhuriyeti'nde yaşıyordu. Fakat Türkmenler, istilâ hareketinin devam ettiği on iki yıl içinde pek çok telefat verdiklerinden nüfuslarında büyük bir düşüş meydana geldi. Rus işgali altına giren Türkmenler'in nüfusundaki en büyük düşüşler, 1917 Bolşevik İhtilâli'nden sonra Rusya'da çıkan iç savaşla 1930'larda Sovyetler'in uyguladığı mecburi iskân politikasında ve II. Dünya Savaşı esnasında gerçekleşti. 1970 resmî sayımına göre Türkmenler'in nüfusu 1.510.000 idi. Doğum yüzdesi çok yüksek olan Türkmenler'in nüfusu 1979'da yapılan seçim sonuçlarına göre 2 milyonu geçmiş bulunuyordu.

Gaspıralı İsmâil Bey'in Türk lehçeleri arasındaki farklılıkları en aza indirerek ortak bir dil oluşturulması yolundaki çalışmalarına karşılık Ruslar her Türk Cumhuriyeti'ne kendi lehçesini ayrı bir dil gibi kabul ettirmiş, böylece Türkler arasındaki dil ve kültür birliğini bozmak istemiş, daha sonra alfabeye el atılmıştır. Bütün Türk dünyasında olduğu gibi Türkistan'da da Arap alfabesi kullanılıyordu. Ruslar, 1928'de Türkler için Rus Kiril harfleriyle karışık bir Latin harfleri sistemini uygulamaya koymuş, II. Dünya Savaşı'nın başlamasıyla bu alfabenin kullanımı yasaklanmış, her Türk lehçesi için birbirinden farklı Kiril alfabesi uygulaması zorunlu kılınmıştır. Latin alfabesiyle yazılan bütün kitaplar toplatılarak imha edilmiş, bütün okullarda Rusça öğrenimi mecburi tutulmuştur. Dil sahasında Türk cumhuriyetlerinin uğradığı bu baskıya karşı bir müddet sonra Türk aydınları mücadele etmeye başlamıştır. Cengiz Aytmatov ve Olcas Süleymanov gibi edip ve şairlerin önderliğinde sürdürülen mücadele bugün iyi bir seviyeye ulaşmış, Türk dili üzerindeki çalışmalar hızlanmıştır. Ruslaştırma ve Sovyetleştirme çabaları kültür alanında da görülmüş, edebiyatta millî ruhu aksettirecek eserler yasaklanmıştır. Türk lehçelerinde proletarya ve kolhoz edebiyatı oluşturulması, konu olarak "Büyük Kardeş" Rus milletinin Rus olmayan milletlere karşı iyilik ve yardımlarının ele alınması, büyük oranda Rus

ediplerinden yapılacak tercümelerin yayımlanması yoluna gidilmiştir. Bunun yanında Ruslar, İslâm dini aleyhindeki faaliyetleriyle Türkler'i eski kültür geleneklerinden uzaklaştırıp Rus kültürünün etkisine sokmak için neşriyata girişmişler, hatta din adamlarını İslâm'ı kötüleyen demeçler vermeye ve yazılar yazmaya zorlamışlardır. Türkmenler ayrıca zorla ateizm eğitimine tâbi tutulmuştur. 1917'de 500 caminin bulunduğu Türkmenistan'da camilerin hemen tamamı Sovyet devrinde yıkılmış veya kapatılmıştır. Başşehir Aşkābâd, Orta Asya başşehirleri içinde camisi olmayan yegâne şehir haline gelmiştir. Fakat Sovyetler bütün zorlamalara rağmen arzularına ulaşamamış, Türkmenistan'da Mahtumkulu gibi şahsiyetlerle ilgili araştırmalar yapılmaya başlanmıştır. Türk aydınlarının bu cesurane hareketi Türk cumhuriyetlerinin başındaki yerli komünist idarecileri tarafından da desteklenmiştir. Sovyetler'in Türkmenistan'a yaptığı en önemli hizmet pamuk yetiştirmek amacıyla Karakum Kanalı'nı açtırması olmuş, bu kanal Türkmenistan'a âdeta yeni bir hayat getirmiştir.

Bağımsız Türkmenistan. Türkmen aydınlarının ekonomik sömürüye ve kültürel asimilasyona karşı çıktıkları açıklık (glastnost) devrinde Türkmenistan Komünist Partisi'nin başına Saparmurad Atayeviç Niyazov getirilmişti. Leningrad Üniversitesi'nde elektrik mühendisliği tahsil eden Niyazov, Türkmenistan'a dönüşünde parti teşkilâtının muhtelif kademelerinde çalışmış, kısa zamanda dikkatleri üzerinde toplamış, M. Gorbaçov'un Moskova'da Sovyetler Birliği'nin başına geçtiği yıl Türkmenistan Komünist Partisi birinci sekreterliğine seçilmiştir. Niyazov'un Türkmenistan'da ilk işi halk arasında birliği sağlamak olmuş ve bunda başarıya ulaşmış, daha sonra Türkmenistan'ın haklarını savunan aydınların yanında yer almıştır. Yaptığı konuşmalarda Sovyetler'in Türkmenistan'a çok az gelir bıraktığını, bu durumun Türkmenistan'ı fakirleştirdiğini söylemiştir. Niyazov'un ikinci çıkışı Türkmen diliyle ilgilidir. Türkmenler'in Rusça'nın etkisiyle ana dillerini kullanmada uğradıkları ezikliği görmüş, Türkmen dilini cumhuriyetin resmî dili haline getirmiş, 1989'da Türkmenistan hükümetinin aldığı bir kararla Türkmence Rusça ile birlikte cumhuriyetin resmî dili ilân edilmiştir. Bu etkinlikleri Niyazov'u halkın nazarında popüler hale getirmiş, 1990'da yapılan cumhurbaşkanlığı seçimini %99,5 oyla kazanmıştır. Sovyetler Birliği'nde cereyan eden gelişmeleri dikkatle takip eden Cumhurbaşkanı Niyazov dengeli bir siyaset izlemiştir. Nihayet 1991 Ağustosunda Sovyetler

Birliği'nin dağılmasından sonra ülkenin istiklâlini ilân etmeden önce konuyu halk oyuna sunmuş ve halkın %93'ü Türkmenistan'ın istiklâli için oy kullanmıştır. 27 Ekim 1991'de toplanan Türkmenistan Parlamentosu Türkmenistan'ın bağımsızlığını ilân etmiştir.

Türkmenistan'ın bağımsızlığını ilk tanıyan ve ülkede büyükelçilik açan devlet Türkiye olmuş, buna karşılık Türkmenistan da ilk büyükelçiliğini Türkiye'de açmıştır. Türkiye'nin yardımlarıyla Türkmenistan, Birleşmiş Milletler Ekonomik İşbirliği Teşkilâtı ve İslâm Konferansı Teşkilâtı'na üye kabul edilmiştir. Bu arada başta Türkiye olmak üzere dost ülkelerle ikili anlaşmalar yapılmıştır. İstiklâline kavuştuktan sonra Saparmurad Türkmenbaşı önderliğinde ekonomik, sosyal ve siyasal kalkınmasını hızla tamamlayan Türkmenistan hem bölgede bir istikrar unsuru hem istikbale güvenle bakan bir ülke haline gelmiştir. Türkmenistan'ın istediği malî krediyi Türkiye karşılamış ve ilk yıllarında Türkiye bu cumhuriyete yardımcı olmuştur. Bu arada Cumhurbaşkanı Turgut Özal'ın teşvikiyle Türk iş adamları Türkmenistan'ın pek çok projesini desteklemiş ve büyük yatırımlar yapmış, iki ülke arasındaki ticaret hacmi yüksek seviyelere ulaşmıştır. Diğer Türk cumhuriyetlerinde görüldüğü gibi Türkiye, Türkmen öğrencilere Türk üniversitelerinde okuma imkânı vermiştir. Binlerce Türkmen öğrenci Türkiye'ye gelerek öğrenim görmüş, önemli bir kısmı çalışmalarını tamamlayıp ülkesine dönmüştür. Bu arada Millî Eğitim Bakanlığı ile özel öğretim kurumları Türkmenistan'da açtıkları Türkmen-Türk kolejleriyle Türkmen halkının eğitimine önemli ölçüde katkıda bulunmaya çalışmaktadır.

III. KÜLTÜR ve MEDENİYET

Türkmenler, XVI. yüzyılın sonlarına kadar bir devlet kurma imkânını elde edemedikleri için kültür hayatları oldukça sönük geçmiştir. Buna rağmen Türkmenler arasında pek çok edip ve şair yetişmiştir.

Türkmen şairlerinin en meşhuru Türkmenler'in millî şairi olan Mahtumkulu'dur (ö. 1783'ten sonra). XIX. yüzyılın ikinci yarısı, diğer Orta Asya Türkleri'nde olduğu gibi Türkmenler için de kültürel alanda bir uyanış devridir. Rus istilâsı ve onu takip eden esaret yıllarının getirdiği ıstıraplar Türkmenler arasında yeni bir uyanışa yol açmıştır. Kültür

sahasında Türklük bilincinin uyanışını sağlayan Gaspıralı İsmâil Bey'in fikirleri Türkmenler arasında yayılmış, XIX. yüzyılın sonlarına doğru açılan modern okullardan pek çok Türkmen aydını yetişmiştir. Bunların en meşhurları Göktepe'deki Rus katliamını şiirlerinde dile getiren Gayip Verdi Miskin Kılıç ile (Molla Kılıç) komünist rejimine rağmen Türkmenistan'ın ve Türkmenler'in istiklâl ve hürriyeti için mücadele eden Abdülhakim Kulmuhammedoğlu Kör Molla, Berdi Kerbebovoğlu, Vogayoğlu, Garaca Burunoğlu, Amandurdu Alamışoğlu gibi edip ve şairlerdir. Bunlar mücadelelerine bütün baskılara ve güçlüklere rağmen 1930 yılına kadar devam etmiştir. 1930 başlarından itibaren Stalin önderliğindeki Marksist rejimin baskı ve terörüyle bu şair ve edipler eserleriyle birlikte yok edilmeye çalışılmıştır (Türkmen dili ve edebiyatı için bk. TÜRK).

BİBLİYOGRAFYA

BA, İrade-Hariciye, nr. 6728, 9982, 10048; Hive Meselesi, Dosya nr. 25, İstanbul Hariciye Arşivi; Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 587-588; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), IV, 300 vd.; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, IX, 482-484; Ebülgazi Bahadır Han, Şecere-i Terâkime (nşr. A. N. Kononov), Moskva-Leningrad 1958; tür.yer.; a.mlf., A General History of Turks, Mogols and Tatars, London 1730, tür.yer.; N. I. Grodekov, Voina v Turkmenii, Petersburg 1883, I; A. İlyasov, Prisoedinenie Turkmenii k Rossi, Sbornik Arkhivnikh Dokumentou Akademiia Nauk Turkmenskoi SSR, Aşkabad 1860; J. A. MacGahan, Campaigning on the Oxus and the Fall of Khiva, New York 1874; N. Petrusevitch, The Turcomans, London 1880; H. Stumm, Russia in Central Asia, London 1885, tür.yer.; C. H. Rawlinson, England and Russia in the East, London 1895; Abdu-us Sattar Kazy, Kniga Raskazov o bitvakk tekindzev, Türkmenskaia Poema XIX Veka (ed. A. Samaylovic), Petersburg 1914; Literature Turkmenii, Moskva 1934; Taş Nazar, "Doklad o literature Turkmenskoy SSR", Peryi vsesoiuzny s'zed sovetskikh pisalei 1934, Moskva 1934, s. 138 vd.; F. L. Shteinberg, Ocherki İstorii Turkmenii, Moscow 1934; O. Caroe, Soviet Empire: The Turks of Central Asia and Stalinism, London 1953; Klasiksi Turkmenskoy Poezii, Moskva 1955; A. Karriyev-A. Rosliyakov, Kratkiy Ocherk İstorii Turkmenistana 1868-1917,

Aşkabad 1956; İstoriya Turkmenskoy SSR, Aşkabad 1957, I; İbrahim Kafesoğlu, “Türkmen Adı, Mânası ve Mahiyeti”, Jean Deny Armağanı, Ankara 1958, s. 121-133; R. A. Pierce, Russian Central Asia, 1867-1917: A Study in Colonial Rule, Berkeley 1960; W. Kolarz, Russia and Her Colonies, Hamden 1967; A. Berdi Murad, “Turkmenistan and Turkmens”, Handbook of Major Soviet Nationalities, New York 1975, s. 262-282; Mehmet Saray, Rusya’nın Türk İllerinde Yayılması, İstanbul 1975, tür.yer.; a.mlf., Rus İşgali Devrinde Osmanlı Devleti ile Türkistan Hanlıkları Arasındaki Siyasî Münasebetler (1775-1875), İstanbul 1984, tür.yer.; a.mlf., Yeni Türk Cumhuriyetleri Tarihi, Ankara 1996, s. 329-390; a.mlf., “Rus Tarih Araştırmalarında Türkmenistan’ın İşgali”, TKA, XXIV/1 (1986), s. 85-92; a.mlf., “Hîve Hanlığı”, DİA, XVIII, 167-170; A. Zeki Velidî Togan, Bugünkü Türkili Türkistan ve Yakın Tarihi, İstanbul 1981, tür.yer.; V. V. Barthold, Moğol İstilâsına Kadar Türkistan (haz. Hakkı Dursun Yıldız), İstanbul 1981, tür.yer.; Central Asia: 120 Years of Russian Rule (ed. E. Allworth), Durham 1989; Saparmurat Türkmenbaşı, “Bağımsız ve Sürekli Tarafsız Türkmenistan”, Türkler (nşr. Hasan Celal Güzel v.dğr.), Ankara 2002, XIX, 711-719; Muhammed Aydoğduyev, “Türkmenistan” (trc. Bilgehan Atsız Gökdağ), a.e., XIX, 720-737; Mehmet Seyfettin Erol, “Türkmenistan Cumhuriyeti”, a.e., XIX, 738-756; “Asya’da Ruslar ve Türkmenler”, Tercümân-ı Hakîkat, nr. 129, İstanbul 1297/1880; M. H. Weil, “la Tourkménie et les tourkmènes”, Journal des sciences militaires, 8e sér., XXVI, Paris 1880, s. 83-118, 233-264, 361 vd.; V. Musabay, “İdil-Ural Türkleri Dil ve Yazılarının Sovyetleştirilmesi ve Ruslaştırılması”, Dergi, sy. 15, Münih 1959, s. 55-61; P. Urban, “Türkistan Sovyet Cumhuriyetlerinde Millî-İdeolojik Eğilimler”, a.e., sy. 23-24 (1961), s. 46-57; Abdurrahman Kunta, “Sovyetler Birliğinde Müslümanlığın Gerçek Durumu”, a.e., sy. 35-36 (1964), s. 26-37; Edige Kırımal, “Türkmenistan’da Milliyetçilik”, a.e., sy. 42 (1965), s. 13-32; Shahram Akbarzadeh, “National Identity and Political Legitimacy in Turkmenistan”, Nationalities Papers, XXVII/2, London 1999, s. 271-290; Timur Kocaoğlu, “Turkmenistan”, EI^2 (İng.), X, 686; Osman Gazi Özgüdenli, “Merv”, DİA, XXIX, 221-223.

Mehmet Saray

MİMARİ.

Neolitik devirlerden itibaren yerleşimin tesbit edildiği Türkmenistan'da özellikle Part ve Sâsânîler'in mimaride önemli gelişme kaydettikleri anlaşılmaktadır. X. yüzyılda bölgede güçlü bir idare kuran Sâmânîler'in de mimarlıkta ileri oldukları söylenebilir. Fakat XI. yüzyılda Selçuklular'ın Horasan ve Hârizm'de egemenlik kurmaları ile sanat ve mimaride yeni bir devir başlamıştır. Bu dönemde Merv başta olmak üzere Serahs, Dihistan, Nesâ gibi şehirlerde önemli imar faaliyetleri gerçekleştirilmiştir. 1157'de Büyük Selçuklu Devleti'nin yıkılmasıyla bölgedeki mimari geleneği Hârizmşahlar devam ettirmiştir. Bu devirde özellikle başşehir Ürgenç'in (Gürgenç/Köhne Ürgenç) önemli mimari eserlerle donatıldığı anlaşılmaktadır. Fakat 618'deki (1221) Moğol istilâları neticesinde Selçuklu ve Hârizmşahlı yapıları büyük ölçüde yok edildiğinden her iki dönemin mimari eserlerinden pek azı günümüze ulaşabilmiştir. Moğol istilâlarının ardından uzun bir duraklama devrinden sonra Hârizm'de yeniden canlanma başlamış, XIV. yüzyılın ilk yarısında Altın Orda Hanlığı'nın Hârizm valisi Kutluğ Timur'un Ürgenç'teki imar faaliyetleriyle şehir yine parlak bir dönem yaşamıştır. Timurlular'ın yıkılmasıyla bölgede ortaya çıkan idarî boşluk, Özbek hanları-Safevîler arasındaki sürekli mücadeleler ve Rus istilâları yüzünden XVI. yüzyıldan itibaren Türkmenistan mimarisinde gerileme dönemi başlamıştır. Ardından çoğunlukla eski gelenekleri daha basit ölçülerde tekrarlayan ve fazla bir yenilik getirmeyen yapılar görülmektedir.

Külliyeler. Selçuklu döneminden itibaren Türkmenistan'da külliyelerin inşa edildiği bilinmektedir. Fakat XI-XIII. yüzyıllardan ayakta kalabilen büyük çaplı bir külliye mevcut değildir. Bununla beraber yapılan incelemelerden Merv'deki Sultan Sencer Türbesi'nin büyük bir külliyenin çekirdeği durumunda olduğu tesbit edilmekte, kaynaklardan Sultan Alâeddin Tekiş'in Ürgenç'te türbe, medrese ve kütüphaneden meydana gelen bir külliye inşa ettirdiği öğrenilmektedir. Bu külliyeden yalnızca türbe günümüze ulaşabilmiştir. İlk inşası XII. yüzyıla kadar uzanan ve mescid, türbe, divanhâne gibi mekânları içeren Kerki'deki Astanababa yapı kompleksiyle XIV. yüzyıldan başlayarak XX. yüzyıla kadarki eklemelerle türbe, medrese, mescid, hankah bölümlerinden oluşan Ürgenç'teki İbnü'l-Hâcib yapılar manzumesi de küçük birer külliye sayılabilir. Aşkābâd yakınlarında eski Anev'de bulunan Anev Camii 860 (1456) yılında iki katlı medresesi ve türbe bölümüyle bir külliye halinde inşa edilmiştir. Bilhassa cephesindeki

çini süslemeleriyle önem kazanan ve Timurlu dönemi mimarisinin yöredeki en güzel örneği olan yapı 1948 depreminde yıkılarak harabe haline gelmiştir. Merv yakınlarında medrese, cami, kervansaray, hankah ve çeşitli binaları içeren Ahun Baba Külliyesi gibi son dönemlerde (XIX. yüzyıl sonları) yaptırılan çok üniteli yapılar da bölgede köklü bir külliye geleneğinin varlığına işaret etmektedir.

Camiler. Türkmenistan'da az sayıda örneği bulunan eski camiler cuma ve namazgâh mescidleri şeklinde iki grupta incelenmektedir. Cuma camilerinin yerleşim yerlerinin merkezinde inşa edilmesine karşılık daha küçük boyutlu namazgâh camileri yerleşim yerlerinin dışında yaptırılmıştır. Camilerin ana mekânları çoğunlukla mihrap önünde kubbeli veya eyvan

biçiminde bir merkezî hacimle bunun iki yanında duvar yahut pâyelerle bölünen kısımlardan meydana gelmektedir. Bölgedeki en eski camilerin çok destekli plan şemalarına sahip olduğu görülmektedir. İlk şekli IX-X. yüzyıllara tarihlenen Başane (Kurlutepe) Mescidi ile X. yüzyıldan kaldığı tahmin edilen Çilburç ve Dandanakan mescidleri Sâmânîler zamanına ait bu tipin örnekleridir. XIII. yüzyılın başlarında Hârizmşah Muhammed'in Dihistan'da yaptırdığı cuma camiinin harim kısmı mihrap önü kubbeli, tuğla pâyelerle mihraba paralel dört sahn esasına göre planlanmıştır. XI-XII. yüzyıllara tarihlenen Dihistan ve Nesâ namazgâh camilerinde de yan mekânlar mihrap önü bölümlerinden açıklıklı duvarlarla ayrılmıştır. Namazgâh camileri içerisinde Merv yakınlarında Yolöten'deki Talhatan Baba Camii (XI-XII. yüzyıllar), mihrap önünde mekâna hâkim kubbesiyle plan tasarımı bakımından Türk mimarisinin gelişmesinde önemli eserlerdendir. Dihistan Mezarlığı'nda Mezâr-ı Şîr Kebîr diye adlandırılan XI. yüzyılın sonlarına ait bir yapı mevcuttur. Bir çeşit türbe-mescid olduğu tahmin edilen bu eser, çapı 11 metreyi bulan kubbesiyle devri bakımından Türk-İslâm mimarisindeki tek kubbeli camiler için gelişmiş bir örnektir. Camilerde genellikle bina veya avlu köşelerinden birine bitişik konumda silindirik gövdeli bir minarenin yer aldığı tahmin edilmektedir. Ancak ikisi Dihistan'da, biri Ürgenç'te olmak üzere tuğladan yapılmış yalnızca üç minare üst kısımları yıkılmış halde günümüze ulaşabilmiştir. Dihistan'daki Kuzey Minare bunların en eskisidir. Kitâbesinden 495 (1101-1102) yılında şehir hâkimi Ahmed b. Ebü'l-Ağar tarafından Ali b. Ziyâd'a yaptırıldığı öğrenilen minarenin camisinden eser kalmamıştır. Buradaki ikinci minare

cuma camiine aittir. XIV. yüzyılın ortalarında Kutluğ Timur'un Ürgenç'te inşa ettirdiği Kutluğ Timur Minaresi 60 metreyi aşan silindirik gövdeli yapısıyla Orta Asya'daki minarelerin en büyüğüdür. Bunun da ait olduğu cami zamanımıza kadar gelememiştir.

Türbeler. Türbeler Türkmenistan mimarisinde önemli yer tutar. Genelde tek hacimden ibaret kare planlı yapıların üzerini bir kubbe örtmektedir. Merv ve çevresinde XI-XII. yüzyıllardan kalan sahâbîlerden Büreyde b. Husayb, Hakem b. Amr el-Gıfârî, İmam Bekir, Hüdâyî Nazar Evliya, Merv Kadısı Abdullah b. Büreyde türbeleri bunların örneklerindendir. XI. yüzyıldan Kerki'de Alemberdar, Serahs'ta Ebü'l-Fazl ve Meana'da (Meyhene) Ebû Saîd türbeleri çapı 10 metreyi aşan kubbeleriyle önemli eserlerdir. Fakat XII. yüzyılın ortalarında mimar Muhammed b. Atsız'ın eseri olan Merv'deki Sultan Sencer Türbesi, Selçuklu türbe mimarisinin çok daha gelişmiş bir örneği olarak kendini gösterir (bk. SULTAN SENCER TÜRBESİ). Bunların dışında Eski Dihistan Mezarlığı'nda kesin tarihleri bilinmeyen, ancak XI-XII. yüzyıllara mal edilen çok harap vaziyetteki bir grup türbe, çokgen ya da silindirik gövde biçimleri ve önlerinde eyvan şeklindeki giriş bölümleriyle Türkmenistan'ın diğer türbelerinden ayrılan tasarım özellikleri gösterir. XII. yüzyılın ikinci yarısında ilim, kültür ve sanat bakımından çok önemli bir merkez haline gelen Hârizmşahlar'ın başşehri Ürgenç'teki iki türbe onların hâtırasını yaşatmaktadır. Bunlardan eski şehrin harabeliğinde yer alan Sultan Alâeddin Tekiş Türbesi kare planlı olup içten bir kubbe ile örtülüdür. Yapı, dıştan ana gövde üzerinde yükselen silindirik kasnak bölümü ve bunun üzerini örten konik külâhıyla ayrıca dikkati çekmektedir. Buna yakın konumda tuğladan kare planlı olarak inşa edilen Fahreddin er-Râzî Türbesi (XIII. yüzyılın başları) içten kubbe, dıştan piramit çatılı bir örtüye sahiptir. Yapının, bir dönem burada bulunan ve 606'da (1210) Herat'ta vefat eden Fahreddin er-Râzî'nin hâtırasına inşa edilmiş bir makam-türbe olduğu anlaşılmaktadır. Ürgenç'te Kutluğ Timur Minaresi'nin batısındaki Törebeg Hanım Türbesi XIV. yüzyıl Orta Asya Türk mimarisinin şaheseri diye nitelendirilmektedir. Kesin tarihi bilinmeyen türbenin XIV. yüzyılın ilk yarısında Kutluğ Timur'un eşi Törebeg Hanım için inşa ettirildiği kabul edilmektedir. Yapı her bakımdan kendine özgü bir mimari tasarıma sahiptir. Tuğladan yapılan ve dıştan onikigen plan esasına dayanan eserin ziyaret mekânı içten altıgendir. Ana

mekânının üzerini çift kubbe örtmektedir. Fîrûze çinilerle kaplı dış kubbesi yıkık olan türbenin, mimarisi

kadar çini süslemeleriyle de bütün Orta Asya yapıları arasında seçkin bir yeri vardır. Moğollar'ın 618'de (1221) Hârizm'i işgali sırasında şehid düşen, Kübreviyye tarikatının kurucusu Necmeddîn-i Kübrâ'nın türbesi de Ürgenç'tedir. Harap şehrin dışında eski bir mezarlık alanında yer alan türbe taçkapısındaki kitâbesine göre Kutluğ Timur tarafından yaptırılmıştır. 732'de (1332) Ürgenç'i ziyaret eden İbn Battûta kesin tarihi belli olmayan türbeden ve yanındaki bir zâviyeden bahsetmektedir. Türbe mezarın bulunduğu kare planlı, kubbeli bölümün önünde bir girişle onun iki tarafında zâviye mekânları olduğu düşünülen kubbeli birer odadan meydana gelmektedir. Necmeddîn-i Kübrâ Türbesi'nin hemen karşısında yer alan ve Törebeg Hanım Türbesi'nin planını daha küçük ölçülerde tekrarlayan Sultan Ali Türbesi XVI. yüzyılda yaptırılmış, ancak tamamlanamamıştır.

Kaleler. Çok harap durumdaki Türkmenistan kalelerinden Dihistan'da şehri kuşatan kerpiç sur duvarlarının yıkıntıları halen görülebilmektedir. Merv'de çeşitli dönemlerde yaptırılan kalelerin kalıntıları içinde Sultankale, Selçuklu döneminden kalan en iyi durumdaki örnektir. Serahs'ta sadece İçkale'nin tuğladan sur duvarları kısmen korunmuştur. Ürgenç'te harap vaziyetteki Akkale de bir iç kale olarak inşa edilmiştir. Şehri kuşatan Taşkale surlarından ise eser kalmamıştır.

Sivil Mimari. Eski yolların önemli bir geçit ve kavşak noktasında bulunan Türkmenistan'da bugün ekserisi çöl alanlarında ve ıssız yol güzergâhlarında harap durumda bazı kervansaray kalıntıları mevcuttur. Çoğu kümelenmiş durumda birer kerpiç yığını halinde görünen bu eserler, Türk-İslâm mimarisinde kervansarayların erken örnekleri olmaları bakımından büyük önem taşımaktadır. Müslüman Araplar'ın ilk fetih devrinden itibaren bölgede bir ribât geleneği başlattıkları bilinmektedir. Bugün “kale” ya da “köşk” diye adlandırılan bir grup eserin o dönemlerde inşa ettirilmiş ribâtlar olması ihtimali büyüktür. Merv'de Büyük Kızkale ve Küçük Kızkale köşkleriyle Merv yakınlarındaki Büyük Naimkale ve Küçük Naimkale yapıları bunlara örnek verilebilir. Daha sonraları kervansaray denilen farklı bir yapı tipine dönüşecek olan bu mimari geleneğini Sâmânîler sürdürmüştür. X. yüzyıla tarihlenen Merv-Hârizm yolu üzerindeki

Hürmüzferre Kervansarayı bu dönemin eseridir. Selçuklu devrinde yol güzergâhlarında çok sayıda kervansaray inşa edilmiştir. XI-XII. yüzyıllara mal edilen bu yapılardan Âmül-Hârizm yolundaki Dâye Hatun Kervansarayı, Merv-Hârizm yolundaki Ode Mergen (Merguen) Kervansarayı, Merv-Âmül yolunda bulunan el-Asker Kervansarayı ile Dihistan'ın şehir surları dışında yer alan Dihistan Kervansarayı ahır ve konaklama birimlerinin tek avlu etrafında şekillendiği örneklerdir. XII. yüzyılın başlarında yaptırıldığı tahmin edilen Eski Merv-Âmül yolundaki Akçakale Kervansarayı dört eyvanlı iki avlu esasına göre tasarlanmıştır. Merv bölgesinde "kutlu şehir" denilen yerde bulunan Başane Kervansarayı bu iki tipten farklı bir plan şemasına sahiptir. İşlevi bakımından tartışmalı olmakla beraber plan özellikleriyle yapı Anadolu'daki Selçuklu dönemi sultan hanlarının öncüsü sayılmaktadır. Türkmenistan'daki eski saray mimarisi konusunda yeterli bilgi yoktur. Halen çok harap vaziyette bulunan Merv'deki Selçuklu Sarayı köşk, divanhâne ve çeşitli hizmet birimlerinden meydana gelmektedir. Ürgenç'teki saraydan ise eser kalmamıştır. Türkmenistan'ın eski konut mimarisine ilişkin bilgiler de sınırlıdır. Yapılan kazılar sonucunda Merv ve çevresinde IX-XIII. yüzyıllara ait bazı konut kalıntıları ortaya çıkarılmıştır. Bunların planları genellikle merkezde bir ana mekânla dört yönde ona bağlanan bölümlerden oluşmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Battûta, er-Riḥle, Beyrut ts. (Dâru Sâdır), s. 360; A. Yu. Yakubovskiy, Razvalini Ürgençа, Leningrad 1930; N. M. Baçinskiy v.dğr., Arhitekturnie pamyatniki Türkmenii, Moskva-Aşkabad 1939; B. N. Zasıpkin, Arhitektura Sredney Azii, Moskva 1948; G. A. Pugaçenkova, Puti Razvitiya Arhitekturı Yujnogo Türkmenistana Porı Rabovladeniya i Feodalizma, Moskva 1958; a.mlf., İskusstvo Türkmenistana, Moskva 1967; E. Atagarriev v.dğr., Türkmenistanın arhutektura yadigarlukleru-Pamyakniki arhutekturı Türkmenistana, Leningrad 1974; Mustafa Cezar, Anadolu Öncesi Türklerde Şehir ve Mimarlık, İstanbul 1977; N. Halimov, Gadimi Ürgence Sıyahat, Aşkabad 1986; Ara Altun, Ortaçağ Türk Mimarisinin Anahatları İçin Bir Özet, İstanbul 1988; Azim Ahmedov, Gadimiyetin Yanı, Aşkabad 1993;

Oktay Aslanapa, Türk Cumhuriyetleri Mimarlık Abideleri, Ankara 1996; Hakkı Önkal, Anadolu Selçuklu Türbeleri, Ankara 1996; Yüksel Sayan, Türkmenistan’daki Mimari Eserler (XI-XVI. Yüzyıl), Ankara 1999; a.mlf., “Türkmenistan’ın XI-XIX. Yüzyıl Mimarî Anıtları”, Türkler (nşr. Hasan Celal Güzel v.dğr.), Ankara 2002, VI, 63-75; a.mlf., “Merv”, DİA, XXIX, 223-225; Orhan Tan, Merv, Ankara 2000; M. E. Masson, “Novie dannie o nadiisyah odnogo Meşhedi-Misrianskogo minareta”, Epigrafika Vostoka, VII, Moscow 1953, s. 7 vd.; S. B. Lunina, “İzuçenie Jilıh domov Merva X-naçala XIII v.”, Kultura Türkmenii v Srednie veka (TYUTAKE), XVIII, Aşkabad 1980, s. 59-84; Emel Esin, “Merv”, TA, XXIV, 18-21; V. Minorsky, “Meşhed-i Mısriyan”, İA, VIII, 159-160; Aydın Taneri, “Gürgenç”, DİA, XIV, 321-323; Abdülkerim Özaydın, “Hârizm”, a.e., XVI, 217-220.

Yüksel Sayan

TÜRKMENLER

XI. yüzyıldan itibaren Oğuzlar'a verilen ad.

Seyhun (Siriderya) boylarında oturan Oğuzlar arasında X. yüzyıldan itibaren İslâmiyet'in yayılması sonucu ortaya çıkan Türkmen tanımlaması, Mâverâünnehirli yerli müslümanlar tarafından İslâmiyet'e giren Oğuzlar için gayri müslim Oğuzlar'dan ayırt edilmek üzere kullanılmıştır. Türkmen adının yerlilerce "müslüman Türk" anlamında yaygınlaşması bu addaki topluluğun İslâmiyet'i kabul eden ilk Türk kavmi olmasıyla ilgilidir. Türkmen kelimesinin nereden geldiği konusunda başlıca iki görüş vardır. Bunlardan birine göre Türkmen, Türk adı ile Farsça "mân"dan (mânend) gelmiş olup "Türk'e benzer" demektir. Bîrûnî bu fikirde olduğu gibi Kâşgarlı Mahmud da Türkmen adının bu şekilde açıklanmasıyla ilgili bir hikâye anlatır. İkinci

görüşe göre Türkmen, "Türkü'l-îmân"dan (ترك الايمان) gelmektedir. Tarihçi İbn Kesîr'in ileri sürdüğü bu görüş XV. yüzyıl Osmanlı tarihçisi Mehmed Neşrî tarafından da benimsenmiştir. İbn Kesîr, Tuğrul ve Çağrı beylerin büyük bir güç ve itibar kazandığını, müslüman olan Türkler'in bunların etrafında toplandığını ve bunlara Türkü'l-îmân denildiğini, halkın Türkmen adını verdiği bu topluluğun aslını da Selçuklular'ın (Selâcika, Benî Selcûk) teşkil ettiğini kaydeder (el-Bidâye, XII, 48). Bugün ise Türkmen adının sonundaki "-men"in mübalağa eki olduğu (kocaman, azman) söylenerek "öz Türk" mânasını taşıdığı üzerinde durulmaktadır.

Türkmen adı Oğuzlar hakkında umumiyetle XI. yüzyılın ikinci yarısından itibaren kullanılmaya başlanmıştır. Fakat Oğuzlar bu adı çok uzun bir zaman benimsememiştir. Müelliflerden bazıları Oğuzlar'ı tanıtmak için, "Oğuzlar Türkmenler'den bir topluluktur" şeklinde ifadeler kullanmıştır. Ancak XIII. yüzyıldan itibaren Oğuz adını taşıyan bir topluluk görülmez. Bu yüzyılda Seyhun boylarından Sakarya kıyılarına kadar uzanan çok geniş sahada yaşayan Oğuz asıllı topluluklar Türkmen adıyla anılmıştır. Bununla beraber Arapça ve Farsça kaynaklarda Türkmen tabiriyle Oğuzlar'ın kastedildiği anlaşılmaktadır. Kaynaklar Oğuzlar'ın Kınık boyuna mensup

olan Selçuklular'dan Türkmen adıyla bahseder. Büyük Selçuklu Devleti'nin kuruluşundan sonra Selçuklu ailesi Türkmenler yanında çeşitli kavimlere mensup kişileri devlet hizmetine almıştır. Özellikle orduda gulâm asıllı kumandanlara görev verilmesi gibi sebeplerle dışlandıklarına inanan Türkmenler bu yüzden Selçuklu ailesinden ayrılıp çeşitli olaylara karışmıştır. Nizâmülmülk, Türkmenler'in devlete zaman zaman zorluk çıkarmalarına rağmen Selçuklular'ın kuruluşunda güçlüklere göğüs gererek büyük hizmetlerde bulunduklarını, hânedanın akrabası sayıldıklarını, bu sebeple onların her vesileyle devlet hizmetine alınıp memnun edilmeleri gerektiğini kaydeder (Siyâsetnâme, s. 132).

Türkmenler yaşadıkları coğrafyaya göre şöylece tasnif edilebilir: Seyhun Boyları. 548 (1153) yılında Horasan'da Sultan Sencer'i yenen Oğuzlar kuvvetli durumda bulundukları sırada, Mâverâünnehir'de Buhara yakınlarındaki Karagöl'den Seyhun boylarındaki Cend şehrine kadar uzanan geniş çöl bölgesinde Türkmenler (Terâkime) yurt tutmuştu. 1220'de Seyhun boylarında kümeler halindeki pek çok göçe rağmen yine de kalabalık sayıda Türkmen yaşıyordu. Moğollar, Hârizm'in fethinde yararlanmak üzere Türkmenler'den 10.000 kişilik bir kuvvet teşkil etmekle birlikte Hârizm'e giderken Türkmenler yolda isyan ettiklerinden Moğollar onlardan birçoğunu yok etti. Geri kalanlar, Seyhun boylarındaki Türkmenler'le birlikte göç ederek Merv ve Amûye (Âmül) yörelerine geldi. Moğol istilâsı yüzünden Türkmenler'in çoğu yurtlarından ayrılıp Horasan'da toplandı. 1246'da Seyhun boylarındaki Oğuzlar'ın yurtlarından geçen papanın elçisi Plano Carpini, Oğuz yurtlarını şehir, kasaba, köy ve kaleleri yıkılmış harap bir ülke olarak görmüştü. 1273'te Seyhun boylarını ziyaret eden Orta Asyalı müelliflerden Cemâl-i Karşî buraları Türkmenler'in ülkesi diye nitelendirmektedir. Karşî, Oğuz şehirlerinden Barçınlığkent'i Barçkent şeklinde kaydetmiş, burada fıkıh ve tefsir ilimlerinde uzman olan Hüsâmeddin Hâmid b. Âsım adlı bir âlimle tanışmıştı. Cend şehrini de ziyaret eden Cemâl-i Karşî evvelce büyük bir şehir olan Cend'in şimdi harap durumda bulunduğunu, bununla beraber bir ticaret merkezi özelliği taşıdığını ve çarşısında her türlü malın görüldüğünü söyler. Müellif buradaki şeyhlerden Siğnâklı Şeyh Kemâleddin'in Türkmenler arasında "Şeyh Baba" diye tanındığını ve büyük bir saygınlığı olduğunu bildirir. Cemâl-i Karşî'nin verdiği bilgiden istilâ esnasında yapılan tahribata ve büyük göçlere rağmen XIII. yüzyılın ikinci yarısının

ortalarında Aşağı Seyhun bölgesinin hâlâ Oğuz ülkesi niteliğini koruduğu anlaşılır. Bu da şüphesiz Aşağı Seyhun bölgesinin Hârizm gibi İdil'in ağzında oturan Cuci hânedanının topraklarına dahil edilmesiyle yakından ilgilidir. Fakat XIV. yüzyılda Aşağı Seyhun kıyıları bir Türkmen ülkesi olma vasfını kaybetmiştir.

Hârizm. Moğol hâkimiyetinin başlaması üzerine Mangışlak ve Balhan (Balkan) Türkmenleri, İdil'in ağzında oturan Cengiz Han'ın torunu Batu Han'a bağlandı. Bu Türkmenler'e Sayın Hanlu Türkmenleri denilmesi buradan gelir. Timur'un hizmetindeki Türkmen asıllı emîrler içinde en ünlüsü Argun Şah'tır. Argun Şah, Buhara yöresinde yaşayan Türkmenler'e mensuptu. Timur Çin seferine çıkarken Semerkant'ın muhafazasına onu bırakmıştı. Argun Şah'ın oğulları da Timur'un oğlu Şâhruh'un en itibarlı emîrleri arasındaydı. Yine Timur devrinde Emîr Sadr ile bozkır hayatını yakından bilen Şeyh Dâvud'un da Türkmen asıllı oldukları bildirilir. XVI. yüzyılın başlarında Mangışlak yarımadasındaki Türkmenler'in pek çoğu Salur boyuna mensuptu. Bu Salurlar İçki (iç) Salur ve Taşkı (dış) Salur adlarıyla iki kola ayrılmıştı. İçki Salurlar adı geçen yarımadanın kıyı kesiminde, Taşkı Salurlar doğuda Hârizm'den gelen ana yol üzerindeydi. Bunun dışında Horasan'da Durun yöresinde Salur adını taşıyan oldukça kalabalık bir topluluk yaşıyor ve Mangışlak Salurları'ndan ayırt etmek için bunlara Horasan Saluru adı veriliyordu. Taşkı Salur ise Teke, Sarık ve Yomut oymakları tarafından temsil ediliyordu (bk. SALUR). Yine Mangışlak'ta Esen Eli adlı başka bir topluluk vardı. Bu topluluk başlıca Çavuldur (Çavundur/Çavdur), İgdir, Soynacılar ile diğer bazı küçük oymaklardan meydana geliyordu. Hazar denizinin doğu kıyısında ve Mangışlak'ın güneyindeki Balhan dağları yöresinde Ersarı oymağı bulunuyordu. Oymağa adını vermiş olan Ersarı Bay XIV. yüzyılda yaşamış ve Ürgençli Şeyh Şeref'e 713 (1314) yılında dinî meselelere dair Türkçe Muînü'l-mürîd adlı bir eser yazdırmıştır. Ersarı oymağının da Salur'un bir obası olduğu söylenir. Göklen denilen topluluğun ise Etrek-Gürgen çaylarının kıyılarında oturduğu tahmin edilmektedir. Göklenler Kayı, Beydili (Begtili), Bayındır gibi Oğuz boylarının kollarından meydana gelmişti. Vergilere ait rakamlar, birçok boya mensup kollardan teşekkül etmesine rağmen Göklenler'in nüfusunun Horasan Saluru ile Mangışlak'taki İçki Salur ve Taşkı Salur'dan az olduğunu gösterir. Yine aynı yüzyılda Esterâbâd sınırında yaşayan ve Safevîler'i sıkıntıya sokan

Oklu (Ohlu) Türkmenleri müstakil bir topluluk halindeydi.

XVI. yüzyılın ilk yarısında Ceyhun (Amuderya) ırmağı boyunca başlıca üç topluluk oturuyordu: Adaklı Hızır Eli, Ali Eli ve Teveciler. Şecere-i Terâkime'ye göre bunlar kökleri bakımından öz Türkmen sayılmıyordu. 1575-1578 yılları arasında Ceyhun yeniden yatak değiştirerek Hazar yerine Aral gölüne dökülmeye başlayınca adı geçen üç topluluk bundan etkilendi, aynı zamanda bütün Türkmenler'in ekonomik hayatı darbe yedi. Aynı yüzyılın sonlarına doğru Etrek ve Gürgen çayları boylarında Eymür ve Salurlar da yaşıyordu. Bu oymaklara Safevî ve Yaka Türkmen'i adı verilir. Safevî Hükümdarı Şah Abbas, hem Türkmen akınlarını durdurmak hem de Esterâbâd'ın Özbekler'in eline geçmesini önlemek için Eymürler'in beyi Ali Yâr'ı han unvanı ile Esterâbâd valiliğine tayin etti. Eymürler sayıca bölgedeki Oklu ve Göklenler'den daha azdı. Bunların Mangışlak'tan yakın bir zamanda Etrek-Gürgen bölgesine geldikleri anlaşılır. XVI. yüzyılın

ikinci yarısının ortalarında Emba suyu kıyılarında oturan ve kendilerine Nogay da denilen Mangıtlar'ın yaptığı akınlara dayanamayan Teke ve Yomutlar, Küçük Balhan ile Kızılarvat ortasındaki Küren dağı çevresine göç etti. 1639'da, İdil'in ağzında oturan Kalmuklar'ın akınları sonucu Mangışlak'taki diğer Türkmenler de Balhan taraflarına geldi. Böylece Mangışlak yedi asır sonra bir Türkmen yurdu olma niteliğini kaybetti. XVIII. yüzyılda Esterâbâd bölgesinde Oklular'ın yerini Salur boyundan gelen Yomutlar aldı. Bunlar Afşarlar ve Zendler ile mücadelelerinde Kaçarlar'a yardım etmekteydi. İranlı tarihçilerden birine göre Kaçar Devleti'nin kurucusu Ağa Muhammed Şah'ın annesi Yomutlar'ın başbuğu Begenç'in kızıydı. Esen Eli topluluğu Kalmuklar'a tâbi olarak Mangışlak'ta kalmıştı. Kalmuklar bunlardan bir zümreyi XVIII. yüzyılda Kuzey Kafkasya'ya göçürdü. Yaşadıkları yörenin adıyla Stavrapol Türkmenleri denilen bu Türkmenler, Orta Asya'daki Türkmenler'le münasebetlerini kesmedi ve Mahtumkulu'yu onlar da büyük şairleri saydı. Stavrapol Türkmenleri varlıklarını günümüze kadar sürdürmüştür.

XIX. yüzyılın başlarında Hîve Hanlığı'nın Kungratlar'ın eline geçmesi, Buhara Hanlığı ile İran şahlığının zayıf duruma düşmesi Türkmenler'i daha fazla bir hareket serbestliğine kavuşturdu. 1824'te Teke ve Salurlar, Hîve hanlarına ait yeni Merv'i zaptederek ellerine geçirdikleri esirleri Buhara

hanına gönderdi. Tekeler tek başlarına gittikçe kuvvetlendiler. Teke başbuğu Kuşid Han, Hîve Hükümdarı Muhammed Emin Han'ı 1855'te Serahs yakınında ağır bir yenilgiye uğrattı ve Hîve hanı savaş meydanında kaldı. Kuşid Han, yeni Hîve hükümdarı Abdullah Hanı aynı âkıbete uğrattığı gibi 1860'ta toplarla mücehhez Kaçar ordusuna karşı parlak bir zafer kazandı. Fakat 1873'te Ruslar'ın Hîve Hanlığı'nı egemenlikleri altına almaları durumu değiştirdi. 1879'da Ruslar, Türkmenler'in çarın hâkimiyetini kabul etmeleri teklifini şiddetle reddetmeleri üzerine harekete geçtilerse de Göktepe'de ağır bir yenilgiye uğradılar (Eylül 1879). Fakat bu başarı uzun sürmedi, Ruslar 1881'de Türkmen elini imparatorluklarına kattılar.

Hârizm Türkmenleri'nin büyük oymakları Esen Eli (en önemli oymakları Çavdur < Çavuldur ve İgdir), Yomut (Salur'dan), Teke (Salur'dan), Salur, Sakar (Salur'dan), Emreli (>Yemreli, Salur'dan), Sarık (Salur'dan), Göklen (bazı obaları Kayı, Bayındır, Beydili) olup bunlardan altısı Oğuz Salur boyuna mensuptur; aynı zamanda nüfusları fazla olanlardır. 1819'da düzenlenen Muravyev'in listesinde Esen Eli 8000, Göklenler 40.000 çadır gösterilirlerken Salur'a mensup oymaklardan Teke'nin 50.000, Salur'un 4000, Ersarı'nın 100.000, Yomut'un 40.000, Sarık'ın 20.000, Sakar'ın 20.000 çadır olduğu bildirilmiştir. Ebülgazi Bahadır Han'ın Şecere-i Terâkime'sine göre yukarıda adları geçen Salur asıllılardan başka Yaya, Cabı, Kaltak, Burkas Eli, Azlar ve Olam Ürgençli oymakları da Salur boyundan çıkmıştır. 1819 listesindeki rakamlara göre 285.000 çadır olan bütün Türkmenler'in nüfusundan 237.000 çadırı (%83'ü) Salur'a mensuptu. 1863 tarihli Vambery'nin listesine göre 196.500 çadır olan Türkmen nüfusundan 172.500 çadırını (%87'sini) Salur boyundan çıkan oymaklar teşkil ediyordu. Ayrıca Salurlar, Anadolu'daki Türk yerleşmesinde önemli rol oynamış boylardan biridir. İran'da Selçuklular devrinde iki beylik kurdular. Salur'dan sonra Türkmenistan Türkmenleri'nin teşekkülünde Çavuldur boyu gelir. Onları Eymir ve İgdir boyları izler, bunların nüfusları 1000-2000 çadırdan fazla değildir. Göklen topluluğuna bağlı Kayı, Bayındır ve Beydili, Oğuz boylarının adlarını taşıyan obalardan her birinin nüfusu 500 çadırdır.

İran. Moğollar'ın gelmesi üzerine Horasan, Azerbaycan, Irâk-ı Acem ve Arrân'da yaşayan Türkmenler'in hepsi veya çoğu Anadolu'ya göç etti. Kaynaklarda İlhanlılar devrinde İran'da Türkmenler'in yaşadığından söz

edilmez. Bu dönemde Sâve yöresinde Kalaçlar'ın (Halaç) varlığı bilinmektedir. Celâyirliler devrinde XIV. yüzyılın sonlarına doğru Arrân'da Çobanlı Türkmenleri mevcuttu. Çobanlı Türkmenleri'nin Anadolu'dan İran'a Çobanlılar tarafından getirilmiş olması muhtemeldir. Timur'un oğlu ve halefi Şâhruh Mirza, İran'ın en geniş kısmını devletinin sınırları içine almakla beraber Azerbaycan, Arrân ve Irak'ı Karakoyunlular'a bırakmak zorunda kalmıştı. Karakoyunlular, Şâhruh'un ölümünden (1447) sonra yeni başarılar kazanarak Horasan dışında bütün İran'a hâkim oldular. Karakoyunlu elini teşkil eden Sa'dlı, Alpagut, Duharlı, Baharlı ve Ağaçeri oymakları Arrân, Azerbaycan ve Irâk-ı Acem'i de yurt tuttular. Ünlü Kaçar oymağı da Akkoyunlular devrinde Bozok (Yozgat) bölgesinden Gence'ye göç etmişti. 1469'da Karakoyunlular'ın yerini Akkoyunlular aldı. Akkoyunlular, Erzincan'ın batısından Horasan'a, Şirvan'dan Basra'ya kadar uzanıyordu. Akkoyunlular devrinde Anadolu'dan İran'a yeni oymaklar gitti. Bunlar Pürnek, Musullu, Koca Hacılu, Avşar (Afşar), Bayat gibi oymaklardı. 1501'de Akkoyunlular'ın yerine Safevîler geçti. Anadolu'dan İran'a en çok bu dönemde göçler oldu. İran'da Safevîler'den sonra iktidara gelen Avşarlılar ve Kaçarlar, Safevîler'in hizmetindeki Türkmen oymakları tarafından kurulmuştur.

Anadolu. 1071 Malazgirt Savaşı'nın ardından on yıl içinde Türkler, Adalar denizine ve Marmara'ya kadar uzanan bütün Anadolu'yu fethettiler. Fakat aynı yüzyılın sonlarında başlayan Haçlı seferleri yüzünden büyük kayıplar verdiler. İran'daki iç mücadele yüzünden desteklenmeyen Türkler, Orta Anadolu'ya çekilmek zorunda kaldı. Türkmenler, Ankara-Konya arasında toplu halde yaşayıp hem Haçlı hücumlarına hem Bizans'ın saldırılarına karşı geçilmez bir set teşkil ettiler. Bu Türkmenler'e Uç Türkmenleri adı veriliyordu. Horasan'da "diyâr-ı Rûm" denilince akla bu Uç Türkmenleri geliyordu, yani XII. yüzyılda Anadolu Uç Türkmenleri ile tanınıyordu. 1146'da Bizans'a karşı kazanılan Düzbel zaferinden sonra Türkmenler köyler kurarak ve metrûk köyleri iskâna açarak yerleşmeye başladılar. Türkistan ile Anadolu arasında kurulan göç kanalıyla güçlendiler. Şehirlerde yaşayan kozmopolit halk köylerde yerleşmiş Türkmenler'e Türk diyordu. Türk adının uzun süre "köylü" anlamında kullanılması Türkmenler'in köyler kurarak yerleşmelerinden ileri gelmiştir. Moğol istilâsı yüzünden Türkistan, İran ve Arrân'dan Anadolu'ya pek çok Türk geldi. Gelenler arasında göçebe toplulukların yanında çok sayıda yerleşik

halk da vardı. XIII. yüzyılın ikinci yarısının ortalarında yerleşik hayat hemen her yerde gelişti ve Türkler şehirlerde de çoğunluğu teşkil etti. Bununla birlikte hâlâ kalabalık sayıda göçebe Türkmen toplulukları bulunuyordu. Bunlardan Antalya-Denizli Türkmenleri, Kuzey Afrikalı Coğrafyacı İbn Saîd el-Mağribî'ye göre 200.000 çadıra yakındı. Kütahya-Eskişehir Türkmenleri ise 30.000 çadırdı. Bu kümenin Marmara bölgesiyle Batı Anadolu'nun iskânında rol oynadığı şüphesizdir. İbn Saîd, Kastamonu Türkmenleri'nin sayısını 100.000 çadır olarak verir. Yirmi dört Oğuz boyundan biri olan Çepniler'den kalabalık bir küme ise Sinop bölgesinde yaşıyordu. Bunlar, 1277'de Sinop'u almak isteyen Trabzon Rum imparatorunu denizde karşılayıp mağlûp ettik. Çepniler doğuya doğru ilerleyerek Ordu bölgesinde Bayramlı Beyliği'ni kurdular. Karaman Türkmenleri ise Ermenek, Mut, Silifke, Gülnar ve Anamur şehirlerini içine alan bölgede hayat sürüyordu.

Malatya-Maraş bölgesinde Ağaçeriler vardı; bunlar bilhassa ormanlık kesimlerde bulunuyordu. Güneydoğu Anadolu ve Suriye Türkmenleri, Moğol baskısı yüzünden buralara gelmişlerdi. Memlük kaynaklarında bu Türkmenler'in 40.000 çadır (200.000 kişi) olduğu bildirilir. Bunlar Bozok ve Üçok adlı Oğuz ikili teşkilâtını muhafaza eden son topluluktur. XV. yüzyıl Memlük müelliflerinden Halîl b. Şâhin ez-Zâhirî 180.000 asker çıkardıklarını söyler. Bu rakam abartılı görünmekle birlikte nüfus yoğunluğuna işaret eder. Doğu Anadolu Türkmenleri de başlıca Karakoyunlular'la Akkoyunlular'dan meydana geliyordu ve XIV. yüzyılda tarih sahnesine çıkmışlardı. Ayrıca Türkiye'nin diğer bölgelerinde daha az nüfuslu Türkmen topluluklarının yaşadığı söylenebilir. Meselâ Sinop bölgesinde olduğu gibi Kelkit vadisinde de pek kalabalık bir Çepni grubu bulunuyordu. Bunlardan kuvvetli bir kol XIV. yüzyılın ikinci yarısında kuzeyde Kürtün, Giresun ve Görele arasındaki geniş yörenin fetih ve iskânında önemli rol oynadı.

Türkmenler, Batı Anadolu ve Marmara bölgeleriyle Karadeniz kıyısında Ordu ve Giresun yörelerini fethettiler. Beyliklerin birçoğu fethedilen yerlerde kuruldu. Böylece Türkmenler, Türkiye tarihinin ikinci devri olan Beylikler devrinin âdeta kurucusu olmuştur. XIV. yüzyılın ilk yarısında başlayıp XV. yüzyılın ikinci yarısının ortalarında sona eren bu dönemde Türk edebiyatı büyük gelişme gösterdiği gibi Türkçe de resmî dil haline

geldi. Türkmen beylikleri içlerinden biri olan Osmanlılar tarafından ilhak edildi. Mısır, Suriye ve İran'da yazılmış eserlerde Osmanlı hânedanı Türkmen asıllı olarak anılır. Osmanlı kaynaklarında ise ailenin Oğuz elinden geldiği yaygın biçimde ifade edilir. XVI. yüzyılda Trabzon'dan İskenderun'a çekilecek bir hattın batısında kalan kısımda yerleşik hayat çok hâkim bir durumdaydı. Türkiye'nin bu kesiminde oymaklar toprağa bağlanmıştı. Onlardan pek çoğunun kışlaklarında kerpiçten ve taştan yapılmış evleri vardı. Sivas-Kırşehir arasındaki bölgede yaşayan Uluyörük adlı topluluk kışlaklarında çiftçilik yapmakta ve kethüdâlar tarafından idare edilmekteydi. Konya bölgesinde Atçeken ismi verilen oymaklar ise soylu atlar yetiştirmekle mükellef tutuldukları için çiftçilik yapmalarına izin verilmiyordu. Batı yörüklerinde umumiyetle "cemaat" adı verilen oymaklar varsa da bunların çoğunda yerleşik hayat egemendi.

XVI. yüzyılda tam anlamıyla göçebe hayatı sürdüren topluluklar Halep Türkmenleri ile Bozulus'tur. Halep Türkmenleri, Moğol baskısı üzerine XIII. yüzyılda Antep ve Suriye'ye göçen 40.000 çadırlık Türkmenler'den büyük çoğunlukla Bozok kolunun kalıntısıdır. Bu koldan önemli topluluklar daha önce Maraş, Elbistan, Malatya, Yozgat bölgelerine göç etmişler ve kalabalık gruplar halinde İran'a da gitmişlerdi. Bunlardan başka yine XVI. yüzyılda Halep Türkmenleri'nin Bozulus'ta ve Yeni İl'de de (Sivas-Kangal bölgesi) önemli kolları vardı. Halep Türkmenleri'ni teşkil eden büyük oymaklar Beydili, Bayat, Avşar, İnallı ve Harbendeli'dir. Harbendeliler bilhassa Malatya bölgesinde iskân faaliyetinde bulundular. Günümüzde Malatya bölgesindeki Türkmenler'in önemli bir kısmı Harbendeliler'in torunlarıdır. Harbendeliler'den kalabalık bir kol İran'a gitti ve bu ülkede Hüdâbendeli adıyla anıldı. Onlardan bazı oymaklar Batı Anadolu'ya göçtüler ve orada Harmandalı ismini aldılar. Bu oymaklardan başka Karkın, Kızık, Acürlü, Peçenek, Dayer, Kınık, Eymür, Bahadırlı ve diğer bazı obalar da Halep Türkmenleri'ne dahildi. Halep Türkmenleri'nden başka Hama, Humus, Şam ve Trablus'ta Türkmen oymakları bulunuyordu. 40.000 çadırlık Türkmen kümesinin Üçok kolu ise Çukurova bölgesinde yurt tuttu ve toprağa bağlandı. Bozulus Türkmenleri, Doğu Anadolu'da tam göçebe yaşayışı geçiren bir topluluktur. Bunlar Mardin'in güneyindeki topraklarda kışlamakta, Erzincan-Erzurum arasındaki yerlerde yaylamakta olup üç koldan meydana gelmişlerdi: Diyarbekir Türkmenleri, Dulkadırlı ve Halep Türkmeni oymakları. Eski Akkoyunlu elinin kalıntısı olan Diyarbekir

Türkmenleri'nin başlıca oymakları Tabanlı, Oğulbeyli, Musullu, Hamza Hacılı, Çavuldur (Çavundur), Dodurga, Karkın, Alpagut idi. Dulkadır oymakları da Cevid Sultan Hacılı, Köçekli, Avcı, Dodurga, Ceceli, Gündeşli, Çağırganlı, Kızılkocalı, Şam Bayatı, Karkın idi. Halep Türkmeni oymakları kolu ise Köpekli Avşarı, Gündüzli Avşarı, Harbendeli, Beydili, Acürlü, İnallı Bayat ve Karakoyunlu obalarından oluşuyordu. Sivas'ın güneyinde Mancılık, Gürün ve Hekim Hanı arasındaki yörede yaşayan oymaklar genelde Osmanlı tahrirlerinde Yeni İl Türkmenleri adıyla geçer. Bunların vergileri III. Murad'ın annesi Nurbânu'nun Üsküdar'da yaptırdığı caminin evkafına bağlanmıştı. Bundan dolayı topluluğa Üsküdar Türkmeni adı da veriliyordu. Yeni İl biri Dulkadırlı'ya, diğeri Halep Türkmenleri'ne mensup olmak üzere iki koldan meydana gelmişti. Halep Türkmenleri'ne mensup kola Yaban Eri deniliyordu. Dulkadırlı kolu ise umumiyetle çiftçilik yapıyordu. Yaban Eriler'den çoğunun Beydili boyuna mensup obalardan meydana geldiği söylenebilir.

Dulkadırlı eli başlıca Maraş, Elbistan ve Yozgat yörelerinde yurt tutmuştur. Dulkadırlı elinin Bozulus ve Yeni İl arasında kolları olduğu gibi kalabalık bir grubu da İran'a gitti. Bu kol orada Zülkadr adıyla tanındı. En büyük Dulkadır oymakları Karacali (bazı obaları: Yazır, Sevinçli, Oruç Beyli, Ulaşlı, Urcanlı, Kazancılı, Söylemezli), Dokuz Bişanlı (bazı obaları: Karkın, Hacılar, Dokuz Koyunlu, Karamanlı), Cerid (bazı obaları: Mamalı, Oruç Gazili, Kara Hasanlı), Kavurgalı, Döngeleli, Akça Koyunlu (bazı obaları: Mûsâ Hacılı-Mûsâcalı-Çalışlı), Eymür, Çimeli, İmanlı Afşarı, Çağırganlı, Gündeşli, Tecirli idi. Dulkadırlı elinin Yozgat ve komşu yörelerdeki en önemli oymakları da şunlardı: Akçalı, Kızıl Kocalı, Akça Koyunlu, Şam Bayatı, Sevgülen, Çiçekli. Dulkadırlı elinin Kadirli ve Kozan sancaklarında da kolları vardı. Sivas-Kırşehir arasındaki geniş bölgede yaşayan Uluyörükler Şarkpâre, Ortapâre ve Yüzdepâre adlı üç kola ayrılmıştı. Bu kolları teşkil eden oymaklara bölük deniliyordu. Uluyörük'ün İlhanlılar veya onların Anadolu'daki halefleri Eretnalılar zamanında oluşturulduğu anlaşılır. Bu topluluğun en önemli oymakları İlbeyli, Çepni, Ak Salur, Gerampa, Tostlu, Çungar, Ustahacılı (Ustacalu-Ustaçlu), Dodurga, Turgutlu, Karakeçili, Akkoyunlu, İnallı, Çavurçu idi. Konya, Akşehir, Aksaray ve Karaman yörelerinde Türk oymakları Selçuklular devrinden beri soylu atlar yetiştiriyordu. Bunlara Atçeken oymakları deniliyordu. Aynı bölgede yaşayan oymakların bir kısmı Atçeken

sayılmıyordu. Bunlardan bazıları şunlardır: Hocantılı (Orta Asya'daki Hucend şehrinden), Yapa, Çepni, Kayı, Peçenek, Tatar (Moğol), Bektaşlı, Bozkırlı, Urunguş, Hintli, Bozdoğan, Cemallı (Ürgüp), Bereketli, Yahyalı (Yavaş Karahisarı). İç İl'deki büyük oymaklar Oğuz Hanlı (Selinti ve Anamur), Bozkırlı (Taşlık Silifke), Hoca Yunuslu (Gülnar), Beydili (Gülnar), Bozdoğan (Silifke), Şamlı idi (Taşlık Silifke). Çukurova bölgesinde henüz oymak teşkilâtını muhafaza edenler Kara Îsâlı, Kusun, Kuştemir, Ulaş, Gökçeli ve Elvan boylarıdır.

XVI. yüzyıl sonlarında başlayan ve XVII. yüzyılın ilk on yılında devam eden Anadolu'daki Celâlî hareketleri Orta Anadolu köylerine felâket getirdiği gibi Uluyörük, Ankara yörükleri ve Atçekenler'in dağılmalarına da sebep oldu. Diğer toplulukların da düzeni bozuldu. Doğu Anadolu'da

yaşayan Bozulus 1022'de (1613) Orta Anadolu'ya geldi. Bozulus'un bir kısmı eski yurdunda kalmıştı. Hükümet Bozulus'un geldiği yere gönderilmesini emrettiyse de bu emir hiçbir zaman uygulanmadı ve Bozulus Orta Anadolu'da yerleşti. Daha sonra bazı oymakları Batı Anadolu'ya ve Ege adalarına gittiler. Orta ve Batı Anadolu'da Türkmen adlı oymakların görülmesi Bozulus'un gelişiyle ilgilidir. Osmanlı Devleti, 1102'de (1691) Türkmen oymaklarının harap durumdaki yerlere yerleştirilmesine girişti. Dört kola ayrılan Bozulus obaları evler yaptılar ve oturak hayata geçmeye başladılar. Dânişmendli adlı büyük Türkmen oymağının Aydın ve diğer bazı yerlerde iskân edilmesi başarı ile neticelendi. Dulkadırlı eline mensup yirmi kadar oymak Çukurova'da Ayas, Berendi ve Kınık yörelerinde yerleştirildiyse de bu iskân başarılı sonuç vermedi. Çukurova'nın bilhassa doğu kısmı XIX. yüzyılın ikinci yarısına kadar oymaklara kışlak vazifesini görmekte devam etti. Üçüncü iskân yeri olan Halep'in kuzeyindeki Menbic yöresine İlbeyli oymağı yerleştirildi. İlbeyliler günümüzde de bu yörede oturmaktadır. Fakat Halep Türkmenleri'ne mensup olarak Hama, Humus ve Trablus çevrelerinde dağınık şekilde yaşayan oymakların Hama-Humus arasındaki harap topraklarda iskânında başarı sağlanamadı.

Osmanlı Devleti, Aneze Arapları tarafından bir kısım köyleri yıkılan, geri kalanları da haraca bağlanan Rakka bölgesini şenlendirmek için bir teşkilât kurarak Beydili'nin Halep Türkmenleri ile Yeni İl'e mensup bütün

obalarını, Bozulus'un göç etmemiş kalıntısını, Halep Türkmenleri ile Yeni İl'e bağlı diğer oymakları Belih ırmağının Akçakale'den Rakka'ya kadar uzanan kıyısında yerleştirdi. Bütün bu oymaklar bir yıl sonra Anadolu'ya kaçtılarsa da çoğu tekrar iskân yerlerine gönderildi ve kaçmamaları için bazı tedbirler alındı. Devlet bu iskânda ısrarcı olmuş, Aneze urbânının hücumlarını Rakka beylerbeyiliği ve yerleştirilen oymaklarla önleyebileceğine inanmıştı. Fakat bu yöre Türkmen oymaklarının yaşamasına uygun değildi. Anezeler de Rakka yörelerinden uzaklaştırılamamıştı. Bundan dolayı Türkmenler'le urbân arasında çatışmalar çıktı. Rakka en sonunda problem çıkaran iskân dışı Türk oymakları için bir sürgün yeri haline geldi. Devletin aldığı tedbirlere rağmen Rakka ve Urfa bölgesine yerleştirilen oymaklardan çoğu ayrı ayrı zamanlarda Anadolu'ya kaçmayı başardı. Beydili obalarının ekserisi, Baraklar ve diğer bazı oymaklar XIX. yüzyıla kadar Rakka'da kaldılar, bu yüzyılda onlar da Rakka'yı terkettiler. Rakka iskânında büyük ıstırap çeken Beydililer ile Baraklar bir asırdan fazla bir zamandan beri Gaziantep yöresiyle ona komşu yörelerdeki köylerinde yaşamaktadır. XIX. yüzyılda Çukurova'da âyanların hâkim olduğu dönemde Avşar, Bozdoğan, Cerid ve Tecirli oymakları öne çıkmıştı. Fırka-i Islâhiyye'nin çalışmaları sonucu fırsat buldukça yağmalama hareketlerine girişiyordu. Tecirliler Osmaniye, Ceridler Ceyhan kazası dahilinde yerleşti. Bozdoğanlar da Kadirli ve Ceyhan kazalarında iskân edildi. Avşarlar ise Pınarbaşı, Tomarza, Sarız kazalarındaki yetmişten fazla köyde oturmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Dîvânü lugāti't-Türk, I, 56; III, 304-307; Dîvânü lugāti't-Türk Tercümesi, I, 55; III, 412-416; Makdisî, Aḥsenü't-teḳāsîm, s. 274, 275; Muhammed b. Abdülcebbâr el-Utbî, et-Târîḫu'l-Yemînî (Ahmed el-Menînî, el-Fetḥu'l-Vehbî ʿalâ Târîḫi Ebî Naṣr el-ʿUtbî içinde), Kahire 1286, I, 336, 341; II, 79, 84; Gerdîzî, Zeynü'l-aḫbâr (nşr. Abdülhay Habîbî), Tahran 1347 hş., s. 176, 192, 198, 199, 200, 202-203, 272; Bîrûnî, el-Cemâhir, Haydarâbâd 1355, I, 205; a.mlf., el-Ḳānûnü'l-Mesʿûdî (nşr. Seyyid Hasan Bârânî), Haydarâbâd 1374, II, 575; Nizâmülmülk, Siyâsetnâme (Köymen), s. 132, 136-137;

İbnü'l-Cevzî, el-Muntażam, VIII, 114, 117, 134, 147, 157, 163; Ahbârü'd-devleti's-Selcûkıyye (Lugal), bk. İndeks; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, IX, 100, 158, 188-191, 377-391, 434, 441; Sıbt İbnü'l-Cevzî, Mirʾâtü'z-zamân (nşr. Ali Sevim), Ankara 1968, bk. İndeks; İbnü'l-Adîm, Zübdetü'l-ḥaleb, II, 21, 63, 64; İbn Saîd el-Mağribî, Kitâbü Baṣti'l-arż (nşr. J. V. Gines), Tıtvân 1958, s. 117, 118; Reşîdüddin Fazlullāh-ı Hemedânî, Câmiʿu't-tevârîḫ (nşr. Behmen Kerîmî), Tahran 1338, I, 35-36; İbn Kesîr, el-Bidâye, XII, 48; Halîl b. Şâhin, Zübdetü Keşfi'l-memâlîk (nşr. P. Ravaisse), Paris 1894, s. 105; Neşrî, Cihannümâ (Unat), s. 16, 17; Ebülgazi Bahadır Han, Şecere-i Türk (nşr. L. Baron Desmaisons), Amsterdam 1970, tür.yer.; Á. Vámbéry, Travels in Central Asia, London 1864, tür.yer.; N. N. Muravyev, Journey to Khiva: Through the Turkoman Country, London 1977, tür.yer.; V. V. Barthold, Orta Asya Türk Tarihi Hakkında Dersler, İstanbul 1927, dizin 4, 6; a.mlf., Four Studies on the History of Central Asia (trc. V. Minorsky-T. Minorsky), Leiden 1962, III, 77-170; Ahmed Refik, Anadolu'da Türk Aşiretleri, İstanbul 1930, tür.yer.; Kâmil Su, Balıkesir Civarında Yörük ve Türkmenler, İstanbul 1938; İbrahim Kafesoğlu, "Türkmen Adı, Manası ve Mahiyeti", Jean Deny Armağanı, Ankara 1958, s. 121-133; Cengiz Orhonlu, Osmanlı İmparatorluğunda Aşiretleri İskân Teşebbüsü (1691-1696), İstanbul 1963, tür.yer.; Ali Rıza [Yalman], Cenupta Türkmen Oymakları (haz. Sabahat Emir), Ankara 1977, I-II; Yusuf Halaçoğlu, XVIII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nun İskân Siyaseti ve Aşiretlerin Yerleştirilmesi, Ankara 1988, tür.yer.; Faruk Sümer, Oğuzlar (Türkmenler) Tarihleri, Boy Teşkilâtı, Destanları, İstanbul 1992; S. G. Agacanov, Oğuzlar (trc. Ekber N. Necef-Ahmet Annaberdiyev), İstanbul 2002; Melîha Sitârzâde, "Rîşe-i Kelime-i Türkmen", Mecelle-i Müṭâlaʿât-ı Âsyâ-yı Merkezî ve Ḳāfḳāz, sy. 5, Tahran 1373/1994, s. 77-82; Mehmet Saray, "Türkmenler", İA, XII/2, s. 661-673; Barbara Kellner-Heinkele, "Türkmen", EI² (İng.), X, 682-685; Ali Pûr Sefer Kasâbî Nejâd, "Türkmen", Dânişnâme-i Cihân-ı İslâm, Tahran 1382/2003, III, 155-161; Ali Bölükbaşı, "Türkemen", DMBİ, XV, 163-174.

Faruk Sümer

TÜRKÜ

Ezgi ile söylenen anonim halk edebiyatı nazım biçimi.

Köken bakımından Türk kelimesinin nisbet eki alarak “Türkî” şeklinde oluştuğu, daha sonra Türkçe söyleyişe uydurulduğu kanaati yaygındır. Türküye “şarkı, deyiş, deme, hava, ninni, ağıt” da denilmekte, Anadolu’da türkü karşılığında yer yer “yır” adı da kullanılmakta, Tatar Türkleri’nin türküye “beyit” dedikleri bilinmektedir. Türküye Azerbaycan Türkçesi’nde “mahnı”, Başkırtça’da “halk yırı”, Kazakça’da “türki, türük, halık ani”, Kırgızca’da “eldikır, türkü”, Özbekçe’de “türki, halk kaşiği”, Tatarca’da “halk cırı”, Türkmence’de “halk aydımı”, Uygurca’da “nahşa, koça nahşisi” denilmektedir. Türkü, âşık şiirleri gibi düzenleyicisi bilinenler yanında çoğunlukla düzenleyicileri bilinmeyen, sözlü gelenekte oluşup gelişen, çağdan çağa ve yöreden yöreye değişip zenginleşen, bazan bozulmalara uğrayan ve her zaman ezgi eşliğinde söylenen şiirlerdir. Türk halk şiirinin de en eski nazım biçimlerinden biridir. Bu adı taşıyan ilk manzumeye XV. yüzyıl başlarında Horasan’da rastlandığı kaydedilmekte, Anadolu’da ise ilk örnekleri XVI. yüzyılda görülmektedir. İnsanların yaşadığı her çeşit olayı, bu olayların toplum içindeki yankılarını, kahramanlıkları ve tarihî olayları konu edinen türküler bir kültür hazinesidir. Herkesin anlayabileceği sade, tabii bir dille ve hece ölçüsüyle söylenenler yanında aruzla söylenmiş az sayıda örneğine de rastlanan türkülerin klasik edebiyat nazım biçiminde olanlarına “divan, selis, semâi, kalenderî, satranç” gibi adlar verilmektedir.

Türküler iki kaynaktan beslenir. Asıl türküler söyleyenleri bilinmeyen, halkın ortak malı olan ve halkı derinden etkileyen bir olay üzerine yakılanlardır. Bu olay bütün milleti ilgilendirecek kadar önemli olabileceği gibi dar bir çevreyle de sınırlı kılabilir. Aşk, gurbet, ölüm, kahramanlık, fetih, seferberlik, doğal âfetler, oymak kavgaları, eşkıya baskınları, bir kalenin düşmesi,

bir vatan parçasının elden çıkması gibi olaylarla sevda, talihe küsme gibi duygular türkülerin şartlarını hazırlayan sebeplerin başında gelir. Bu olaylardan birini yaşayan veya bu duygulardan birini taşıyan, sanatçı

ruhuna ve yeteneğine sahip halktan birinin olayı halk şiiriyle ve ezgi eşliğinde ifade etmesi türküyü meydana getirir. Zamanla türküyü söyleyen kişinin adı, türkünün söz ve ezgi bölümleri gibi kişisel izleri ortadan kalkar ve türkü toplumun ortak malı olarak halk edebiyatı ürünü karakterine bürünür. Türkülerin oluşmasında ve yayılmasında ikinci önemli kaynak saz şairleridir. Saz şairi (âşık) gördüğünü, yaşadığını, duyduğunu sanat kabiliyeti ölçüsünde sazı eşliğinde dile getirerek topluma duyurur. Toplumdaki "türkücü-şair" bir bakıma eski Oğuzlar'daki ozanların devamı olarak türkülerin ortaya çıkmasını, yayılmasını ve yaşamasını sağlar. Eskiden ticaret kervanları ile dolaşan amatör ses sanatçıları ve askerler de saz şairleri gibi türküleri yaymada önemli rol oynamıştır. Türkülerin yayılmasının diğer bir sebebi de fetihler dolayısıyla meydana gelen göçlerdir. Günümüzde iletişim araçları türkülerin yayılmasını kolaylaştırmakta, böylece beğenilen bir türkü kısa zamanda yurdun her köşesine ulaşmaktadır. Ancak bu durum yeni türkülerin yakılmasını önlemektedir.

Genellikle bağlama/saz eşliğinde söylenen türkü bu aletle hüviyet kazanır. Türkü yakıcıları daha çok sözle ezgiyi aynı anda üretirler. Konusunun toplumu derinden etkilemesi, ezgisinin dokunaklı ve sanat gücünün yüksek olması türkülerin uzun süre yaşamasının önemli sebeplerindendir. Zaman içinde söz ve ezgilerinde meydana gelen değişiklikler bunların birden çok yöreye ait sayılması gibi bir sonucu doğurmuştur. Değişik çevrelerde değişik duygular içinde söylenen türkülerin birtakım katma söz ve ezgilerle eski havalarını kaybedip başlangıçta bir kahramanlık türküsü, hatta bir ağıtken ezgisi oyun havasına yakınsa sonradan oyun havası durumuna geldiği de görülebilir.

Türkülerde halkın işlenmemiş sanat gücünü, sanat yeteneğini ve millî sanata ait konuları bulmak mümkündür. Bunları dile getiren olayları öğrenebilmek için türkünün metnini tamamlayacak hikâyesini de bilmek gerekir. Türküler hem halkın sosyal hayatını hem müziği hem şiiri ilgilendirdiğinden halk bilimi incelemelerinde önemli bir yer tutar; bundan dolayı özel bir metotla incelenmeleri gerekir. Bu konuda üzerinde önemle durulan hususlardan biri türkülerin bir plan dahilinde derlenmesidir. Derleme yapılacak yöre ve bu yörenin insanları hakkında önceden yeterli bilgiye sahip olunmalıdır. Türkünün sözleri ve mısra düzeni doğru

yazılmalı, birtakım arkaik ve mahallî kelimeler olduğu gibi yazıya geçirilmeli, ezgi de sözlerle birlikte kaydedilmelidir. Türkülerin çok etkili bir ifade gücü vardır. Her türlü insanî duyguyu harekete geçirmeleri, toplumu bütün yönleriyle ele almaları ve yansıtmaları bunların başta gelen özellikleridir. Türkülerin dili halkın konuştuğu Türkçe'dir; ancak unutulan bazı kelimelerin türkülerde canlılığını koruduğu görülmektedir. Bu sebeple özellikle dilcilerin ilgilenmesi gereken bir çalışma alanıdır.

Türküler genelde üç yönden incelenir. 1. Ezgilerine göre, usulsüz olanlar (uzun havalar) ve usullü olanlar (oyun havaları, kırık havalar, oturak havaları) olmak üzere iki grupta ele alınır. 2. Konularına göre, olaya dayalı türküler ve duygu yönü ağır basan türküler diye iki kolda incelenebilir. Olaya ve duyguya dayalı türküler de lirik türküler, taşlama, yergi ve güldürü türküleri, bir olayı hikâye eden türküler, tören ve mevsim türküleri, iş ve meslek türküleri, pastoral türküler, öğretici türküler ve oyun türküleri şeklinde gruplandırılabilir. 3. Yapılarına göre ise hece ölçüsünün beşli kalıbından on altılı kalıbına kadar farklı ölçüler kullanılmıştır. Bu durum türkünün biçimi üzerinde çeşitli tartışmalara yol açmaktadır. Mâni katarından veya koşma nazım biçiminden oluşan türküler de sıkça görülmekle beraber asıl türküler "bent" ve "kavuştak" adı verilen, bent ve kavuştaklarda yer alan mısra sayısının türküden türküye farklılık gösterdiği bağlamalı şekillerden oluşur (geniş bilgi için bk. Albayrak, Ansiklopedik Halk Edebiyatı Sözlüğü, s. 537-545).

BİBLİYOGRAFYA

Hikmet Dizdaroğlu, Halk Şiirinde Türler, Ankara 1969, s. 102-121; Mehmet Özbek, Folklor ve Türkülerimiz, İstanbul 1972; a.mlf., Türkülerin Dili, İstanbul 2009; Enver Gökçe, Eğin Türküleri, Ankara 1982; Hamdi Hasan, Saray-Bosna Kütüphanelerindeki Türkçe Yazmalarda Türküler, Ankara 1987; Pertev Naili Boratav, 100 Soruda Türk Halk Edebiyatı, İstanbul 1992, s. 150-157; Mehmet Ali Abakay, Diyarbakır Folklorundan Kesitler: Celâl Güzelses, Diyarbakır 1995; Ali Yakıcı, Halk Şiirinde Türkü, Ankara 2007; Merdan Güven, Türküler Dile Geldi, İstanbul 2009; Nurettin

Albayrak, Ansiklopedik Halk Edebiyatı Sözlüğü, İstanbul 2010, s. 537-545; a.mlf., “Türk Halk Şiirinde Biçim ve Tür Sorunu”, Motif Akademi: Halkbilimi Dergisi, sy. 1-2, İstanbul 2009, s. 142-159; a.mlf., “Türkü”, TDEA, VIII, 447-451.

Nurettin Albayrak

MÛSİKİ.

Türkü, bestecisi bilinen mûsiki eserlerinin dışında kalan, çoğunlukla sahibi unutulmuş ve zaman içinde halkın kolektif katkısı ile şekillenmiş, anonim halk edebiyatı yahut âşık edebiyatı tarz ve üslûbunda, hece vezinli, Türkçe sözlü mûsiki eserleri için kullanılan genel bir tabirdir. Hece vezinli güfteler yanında aruz vezniyle ya da hece sayısı bakımından aruz veznine uydurulabilen söz kalıpları ile de seslendirilir. Kadın erkek her yaştan halk sanatkârının gelenek yoluyla öğrendiği veya üreterek ezgiyle birlikte seslendirdiği türkü, güfteleri uzun bir zaman dilimi içinde gelişmiş halk beğenisini, halkın üretim ve tüketim anlayışını, geleneksel kavrayışını yansıtır. Doğumdan ölüme uzanan insan hayatının zengin dinî yahut din dışı duygu ve düşüncelerini dile getirir; gündelik olaylara değinir ve bazı tarihî konuları geniş hacimli manzum metinlerle hikâye eder. Bu güfteler gelenekte, çoğunlukla kıta tekrarlı ritmik veya serbest ritimli ezgi kalıplarına yahut stillerine giydirilmiş sıralı ya da tek kıtalı sözler halinde görülür.

Türkiye’de XX. yüzyılın ilk çeyreği içinde kavram, amaç ve araştırma yöntemleri tartışılan, ikinci çeyreği içinde saha araştırmalarıyla derlenip matbu nota yayınları yoluyla müzik çevrelerine ulaştırılan ve özellikle mahallî/profesyonel sanatçılar tarafından plak ve radyolar aracılığıyla geniş kitlelere dinletilen bu tarz eserler XX. yüzyılın başlarında türkü diye adlandırılmış ve bu adlandırma teknik bir başlık olarak toplum geneline yaygınlaştırılmıştır. Bu bağlamda Avrupa’da XIX. yüzyılın ikinci yarısında gelişen halk bilimi (folklor) çalışmalarını ve alanın basılı kaynaklarını takip eden Türkçü fikir adamları ile mûsikişinaslar önceleri “halk şarkısı” olarak tercüme edilen “chant populaire, volkslied, folk song” kelimelerini 1920’li yılların sonlarında türkü tabiriyle Türkçeleştirmişler; bu tabiri de zamanla “halk mûsikisi” üst başlığı ile gelişen ve tanımlanan bir mûsiki türünün alt

türlerini ve bütün repertuvar elemanlarını kapsayan bir tabire dönüştürmüşlerdir.

Özellikle mûsiki çevrelerini etkisi altında tutan İstanbul çevresine mensup sanatçı ve araştırmacıların XX. yüzyılın ilk çeyreği içinde yoğunlukla kullanmaya başladıkları türkü kelimesi esasta Anadolulu halk sanatkârlarının seslendirdikleri anonim eserleri, bu bağlamda geleneğe dayalı mûsiki türlerini, biçimlerini, çeşitlerini ve çeşitlemelerini bir bütün halinde karşılamayı amaçlar. Ancak bu tabir belirgin

bir şiir biçimini, güftelerde işlenen konuları, metro-ritmik ve metro-melodik yapı ve kuruluşları, müzikal stil ve biçimleri, fonetik/diyalektik özellikleri, geleneksel çalgıları, çalgı tınılarını, eserlerin seslendirildiği mekânları, inançlarla şekillenen seslendirme amaçlarını, inanç çeşitliliğini ve pek çok kültürel farklılığa dayalı özellikleri ortaya koyabilecek bir anlam derinliği taşımaz. Diğer taraftan yine belirgin bir formel yapı ve müzikal kuruluş/biçim özelliğini göz önünde bulundurmadan XX. yüzyılın ilk yarısı içinde köy meydanı, köylü kızı, çoban, sürme, kına, çeşmebaşı, koyun-kuzu, davul-zurna, düğün vb. tabirlerle bir köy hayatını tasvir eden güftelerin hüseynî, muhayyer, nevâ, tâhir, uşşak, hicaz, mâhur, rast, müstear, gülizar, karcığar gibi makamlarda yapılan bazı besteleri de klasik Türk mûsikisi mensuplarınca türkü diye tanımlanmış; ayrıca kâr, Mevlevî âyini, beste, şarkı gibi beste mûsikisi türlerinden/formlarından biri olarak adlandırılmıştır. XX. yüzyılın ilk çeyreğinden itibaren günümüze kadar basılı ve işitsel yayın araçları yoluyla iyice yaygınlaşan türkü tabiri, toplum belleğinde olduğu kadar farklı müzik türlerinin ve sosyal bilimler alanında çalışan farklı disiplinlerin mensuplarınca da anlaşılabilir ve kabul edilebilir bir anlam birliğine oturtulmuştur. Bunda özellikle halk edebiyatı araştırmacılarının 1930'lu ve 1940'lı yıllarda başlattıkları edebiyatta nazım, tür, biçim tartışmalarının ve halk şiirine teknik/terminolojik bir standardizasyon uygulama çabalarının da etkisi olmuştur.

Mûsiki araştırmacılarının ve sanat dünyasının türkü konusundaki yaklaşımlarının şekillenmesinde edebiyat mensuplarının yönlendirmesinden söz edilebilir. Önceleri türkü metinleri salt bir edebiyat konusu olarak ele alınmışsa da zaman zaman mûsiki ile bağlantısı sorgulanmış, XX. yüzyılın sonlarından itibaren de halk edebiyatı/âşık edebiyatı türlerinin ve

biçimlerinin tanınması ve tanımlanması meselesi başta olmak üzere pek çok konu doğrudan mûsiki ile bağlantı kurularak açıklanmaya çalışılmıştır. Zira türkülerin edebiyat-mûsiki ortaklığı bağlamında ele alınmasını zorunlu kılan pek çok tarihî belge ve yerel tanık niteliğinde sözlü mûsikili kültür ürünü vardır. Meselâ XV. yüzyılın ilk yarısında Mercimek Ahmed tarafından Türkçe'ye çevrilen Kābûsnâme'de Keykâvus b. İskender sâzendeye bazı nasihatlerde bulunur ve bu nasihatlerin işlendiği satırlarda "ırlamak/ır ırlamak" ile "türkü eyitmek" tabirleri birbiri ardınca sıralanır. Eyitmek "ezgiye bağlanmış bir söz kümesini seslendirerek açığa çıkarmak" demektir. Diğer taraftan ırlamak ya da türkü eyitmek "sözlü bir mûsiki yapmak" anlamını taşır. Bundan da sâzendenin, sadece çalgı çalan bir kişi değil ırlamak ve türkü eyitmek fiillerini çalgı eşliğinde yapan bir sanatkâr sıfatına sahip olduğu anlaşılır. Irlamak/ır ırlamakla türkü eyitmek tabirleri bu konuda birbirine benzer anlamlar da yüklenir. Keykâvus, ardından gelen bir başka yerde sâzendeye sohbet ortamında birbiri ardına aynı mânada ırlayıp türkü eyitmemesini, tesirli olması için "hüsniyyet, visal, firak, vefa" gibi farklı mânalarda ırlayıp türkü söylemesini tavsiye eder. Bu tavsiyelerden XV. yüzyılda ırların/türkülerin konularına göre çeşitlerinin bulunduğu fikrine ulaşılabilir.

Ali Şîr Nevâî'nin Mîzânü'l-evzân'ı da mûsiki ile bağlantılı türkü bilgileri içerir. XV. yüzyılın sonlarında kaleme alınmış olması muhtemel bu eserde Hüseyin Baykara meclislerinde "türkî" adıyla bilinen, çok beğenilen, ruha ferahlık veren, zevku safaya düşkün kimselere faydalı ve meclisleri süsleyici bir şiir-mûsiki türünden söz edilir; ayrıca remel-i müsemmen-i mahfûz vezninde (fâilâtün fâilâtün fâilâtün fâilün) tertip edilen türkülerin okuyucularına "türkî-gûy" unvanının verildiği ve meşhur türkî-gûyların sultanlar tarafından himaye edildiği belirtilir. Kābûsnâme'de olduğu gibi Mîzânü'l-evzân'da da Türkler arasında bilinen, vezin, seslendirme amacı ve coğrafyasına göre farklı tabirlerle tanımlanan türler de yer alır. Türkî "tuyuğ, koşuk, çenge, ozmağ, buday-buday, muhabbetnâme, arazvârî, müstezad" olarak adlandırılan bu türlerden sadece biridir. Bu bilgilere göre Anadolu'da ve Türklük coğrafyası içinde yazılı belgelerde ve halk ağzında türkî/türkü adı verilen mûsiki-şiir örneklerinin günümüze kadar ulaşıp ulaşmadığını sorgulamak da zorunlu hale gelir. Gerçekten Türkiye'nin Doğu Karadeniz kıyılarında halk ağzında çok yaygın olan ve büyük çoğunluğu hızlı tonlanan ritmik melodilere yedi heceli mâni dörtlüklerinin

döşendiği türkü, atma türkü ve uzun türkülerin varlığı ile Mîzânü'l-evzân'da zifaf ve kız göçürme toylarında söylendiği bildirilen çok etkili, vezinli ya da vezinsiz "yâr yâr" redifli "çenge"lerin de edebî ve tematik benzerlerinin Anadolu coğrafyası kadar Balkanlar'da, Kafkaslar'da, Hazar çevresinde, hatta Altay ve Doğu Türkistan coğrafyasında "yâr yâr", "car car" ya da "jar jar" redifli veya nakaratlı mûsikili güfteler olarak yaygın biçimde görülmesi bu sorgulamayı daha da önemli kılar. Kābûsnâme'de türkî eyitmek tabiriyle eş anlamlı olduğu anlaşılan ır/ır ırlamak deyişine bugün de benzeri coğrafyalarda "ır/ir, yır/yir, cır/cir, jır/jir" gibi söyleyişleriyle ve mûsikili metinler halinde tesadüf edilmesi bir yönüyle kültür çağlarının devamlılığı ve kendini hatırlatması noktasından ele alınabilir. XVI. yüzyılda Merkezzâde Ahmed Efendi'nin Arapça'dan Türkçe'ye hazırladığı el-Bâbûsü'l-vasît fî tercemeti'l-Kāmûsi'l-muhît adlı eserinde "türkü yakmak" ve "türkü yakıcı" tabirlerine rastlanır. Bu tabirler, günümüzde halk ağzında yaygın şekilde kullanılan ve mûsikili bir anlam içeren deyimlerin bilinen en eski tarihî tanıklarındandır. Türkü yakıcılık bir çeşit halk bestekârlığıdır. Türkü yakmak da halk sanatkârları/bestekârları tarafından geleneğin söz ve mûsiki kalıplarına ve kuruluşlarına bağlı kalınarak içinde bulunulan zaman, mekân ve duygu yüklü şartların tesiriyle ezgili söz kümelerini açığa çıkarma fiilidir. Bu şartlarda ortaya çıkan halk eserlerine halk ağzında "yakım" denir.

XVII. yüzyıl Osmanlı Dönemi kaynaklarından olan ve Ali Ufkî Bey (Albert Bobowski) tarafından kaleme alınan Mecmûa-i Sâz ü Söz'de de her biri bir fasıl adına bağlanan hüseynî, muhayyer, nevâ, uşşak, bayatî, acem, sabâ, çârgâh, segâh, rast, mâhur, eviç ve ırak makamları içine kümelenmiş doksanı aşkın türkî tabiri yer alır. Mecmuada zikredilen türküler hece vezinli ya da hece sayısı bakımından aruz veznine uydurulabilen ve tamamına yakını âşık tarzı üslûp taşıyan güftelerden oluşur. Güfteler kısmen dinî, büyük ölçüde din dışı konuları içine alır. Ezgiler sağdan sola yazılan porteli Avrupa notasıyla kayıtlıdır. Türkî ifadesi bu notaların/güftelerin üstlerine/kenarlarına yazılıdır ve kendisi gibi pek çok defa tekrarlanan vokal, enstrümantal ve vokal-enstrümantal tarzdaki beste, ceng-i harbî (enstrümantal), ilâhi, murabba, nağme-i Acem, nakş, oyun, pîşrev, raks, raksiyye, savt, semâi, (saz) semâi, şarkı, tekerleme, tesbih, tevhid, varsağı, yelteme gibi tabirlerden biri olarak güfteli-mûsikili bir tür kimliği taşır. Ancak kendi aralarında değişmez bir edebî veya mûsiki biçim

ve kuruluş özelliği göstermez; buna karşılık bilhassa sahip olduğu tarz/üslûp kimliğiyle emsalleri arasındaki farklılığını hissettirir ve bu farklılık, adlandırma amaçlı tabirlerin şemsiyesi altında bir mûsiki çeşidi ve çeşitlemesi özelliği gösterir. Mecmûa-i Sâz ü Söz'de yer alan türkü örneklerinin neredeyse

tamamına yakını koşma kafiyesinde, âşık tarzı veya âşık tarzı etkisinde anonim halk şiiri biçimindedir. Güftelerin vezni çoğunlukla 11 ve 8 heceli, nâdiren duraksız 14, 15, 16 heceye tekabül eden aruzun "fâilâtün fâilâtün fâilâtün fâilün", "mefûlü mefâîlü mefâîlü feûlün", "mefâîlün mefâîlün mefâîlün mefâîlün" ve "müstef'ilâtün müstef'ilâtün müstef'ilâtün müstef'ilâtün" kalıplarındadır. Kıtaların hemen hepsi murabba, nâdiren gazel biçimindedir. Güftelerdeki kıta sayıları bir ile altı arasında değişir ve en çok beş veya dört kıtalıdır. Bunun yanında güftelerin birkaç tanesi dışında tamamı mahlaslıdır. Bu durum güfteli oyun müzikleri için de geçerlidir ve "raks/raksiyye" diye adlandırılanlar dışında belki de Türkî adına bağlı bir hususiyet olarak "Türkî oyun, Türk oyunu, Türkî oyunu" şeklinde adlandırılan eserlerde de görülür. Türkî güftelerinde kıtalara bağlanan nakarat cinsinden ilâve satırlara pek rastlanmaz ya da nâdiren bir veya iki satırlık ilâve söz kümeleri ve lafzî terennümler halinde görülür. Bunun yerine nakarat görevi çoğunlukla dörtlüklerin son satırlarına, özellikle de redifli satırlara bırakılmıştır. Güfteler arasında karşılıklı konuşma üslûbunda yazılmış şiirler de vardır.

Notaya alınmış eserlerin tamamına yakını güfte ezgilerine göre yazılmış bir çeşit vokal mûsiki niteliğindedir. Bazı söz grupları ve güftelerin ardına bağlanan ara nağme hüviyetindeki yapılar da vokal-enstrümantal mûsikilerin varlığını hatırlatır. Güftelerin döşendiği ezgiler oldukça kısa ve sade, ses genişlikleri genelde bir oktav ya da oktavdan daha dardır; modülasyonları ise yok denecek kadar azdır. Notalar çoğunlukla her bir satıra karşılık gelen motiv, bölme veya bölmecik kimliğinde ezgi stilleri ve bunların meydana getirdiği tek bölümlü biçim kuruluşlarından oluşur. Ezgilerde meyan açmalar ya hiç yoktur ya da sakin ve yanaşık düzende dar ve küçük hacimli genişlemeler şeklindedir. Ezgi stillerinin dar alanlardaki seyir hareketleri ve seyrin karar tonuna taşınması esnasında görülen keskin düşüşler çok belirgindir. Bazı stillerin ezgi içinde farklı sesler üzerine taşınarak çeşitleme kimliği göstermesi ya da farklı ezgilerde kendini

tekrarlaması da dikkat çekici kuruluş özelliklerindendir. Güftelerde çok az görülen nakaratlı kıtalara karşılık karara giden bazı ezgi satırlarının tekrar yoluyla bir melodik nakarat hissi uyandırması güfte ve ezgi paralelliğinin bir yansıması olmalıdır. Bazı güftelerin birbirinin neredeyse benzeri ezgi kalıplarına döşenmiş olarak görülmesi de anonim halk müziği ve âşık müziği tarzındaki eserlerde çok sık görülen "kalıp ezgi" ve "tegannide inşad" hususiyetlerini hatırlatmaktadır.

XVII. yüzyılın önemli kaynaklarından Evliya Çelebi'nin Seyahatnâme'sinde de "türkî" ve "türkü" yazılımlarına rastlanılır. M. Sabri Koz'a göre bunların her biri Mecmûa-i Sâz ü Söz'deki "şarkî" ve "varsağı" gibi bir mûsiki eseri/türü niteliğindedir. Evliya Çelebi de "söylemek" anlamında yırlamak/ırlamak kelimesini kullanır ki bunun yine mûsiki ile bağlantılı olması kuvvetle muhtemeldir. Kābûsnâme, Mecmûa-i Sâz ü Söz ve Seyahatnâme'deki türkî/türkü tabirlerinin yüklendiği anlamların belki de en önemlisi, şehir ortamında sosyal yapıyı oluşturan unsurlar arasındaki taraflardan ve bu tarafların da kendi aralarındaki farklılıklardan birini temsil etmesidir. Bu bağlamda türkî kelimesinin Türkçe olan ve Türk unsurunun geleneksel tarzını temsil eden edebî veya şiir-mûsiki bütünlüğüne bağlı parçaların melodik, metrik ve formal yapıyı tanımladığı genel hatlarıyla söylenebilir. Diğer bir ifadeyle türkü, şehir ortamında üretilen ya da taşradan/köyden gelen bazı eserleri bir tarz ve üslûp bütünlüğü ile karşılar. Evliya Çelebi, bu bağlamda bir adım daha ileri giderek Osmanlı topraklarında yaşayan farklı milletlerin ve halkların halk şarkıları için de türkî/türkü tabirlerini kullanır.

XV. yüzyıldan XX. yüzyıla kadar geçen dönemin bazı divan, surnâme, mecmua, cönk gibi kaynaklarında ve XX. yüzyılda yapılan ağız araştırmalarında bu anlam ve algılayışı çağrıştıran pek çok bilgiye rastlanabilir. Buna, Osmanlı ülkesinde iç içe yaşayan farklı inanç zümreleriyle farklı millet ve halkların gündelik yaşantı içinde türkü tabirini kullanış biçimleri de dahil edilebilir. M. Sabri Koz kitaplığında bulunan 1872 tarihli, Hikâye-i Âşık Garib adında Ermeni harfli Türkçe baskılı bir risâlenin kapağında okunan "Türküleri ile beraber Türkî lisanından tercüme ..." ifadesindeki türkü kelimesinin anlatıya dayalı epizodik şiirleri tanımlaması ve mûsikili güftelerini çağrıştırması da buna bir örnek olabilir.

XX. yüzyılın başlarında türkü tabirinin, tarihî anlamlarını çağrıştıracak algılayışlarla yeniden canlandırıldığı söylenebilir. Buna karşılık fikir adamlarının bu tabirin içini doldurma adına yükledikleri büyük anlam Türk halk müziğinin genelini kapsayan bir üst kimlik yakıştırmasıdır. Gerçekten türkü kelimesi, XX. yüzyılın son çeyreğinden itibaren gerek halk ağzında gerekse akademik çevrelerce edebî ve müzikal sınıflandırmalara tâbi tutulan, türleri, alt türleri, çeşitleri ve çeşitlemeleri tanımlanan teknik bir tabir olarak kabul görmüştür. Âdeta bir yandan bu tabirin tarihî kimliği yaşatılırken diğer yandan sosyal bir olgu biçiminde iletişim kaynakları ve akademik yaklaşımlarla profesyonel mûsiki çevrelerinin hâfızasında çok farklı bir türkü fikri geliştirilmiştir. Bunun yanında bilim ve sanat çevrelerinde son çeyrek asırdan beri türkü tabiri "sözlü ezgiler" anlamı ile tanımlanmış, ancak anonim halk edebiyatı tarzında güfteleri âşık edebiyatı tarzındaki güftelerden ayırmak için türkü ve deyiş tabiri ayrı anlamlarda tercih edilir olmuştur. Şiir ve mûsiki arasındaki ayrıştırma için de türkü ve ezgi kelimelerinin karşıtlığından yararlanılmış, ancak ezgi yerine halk ağzında çok yaygın olan "hava" ve "kaide" tabirleri ihmal edilmeye başlanmıştır. Oysa bu iki tabirden başka geniş Anadolu coğrafyasında çok rastlanan makam, saz, ayak, taksim, gezinti, nağme, elhan, usul, perde, küy/kök/gök, zahma/zahme/sağma gibi tabirler de çoğunlukla sözsüz ezgileri karşılamaktadır.

XX. yüzyılın son çeyreğinden XXI. yüzyıla geçişte bilim ve sanat çevrelerinde ortaya çıkan ve şehirli algılamasıyla örtüşen tanımlamalardan biri de türkülerin mâni, koşma, divan, gazel vb. şiir biçimlerinden biri olduğu ve kırık hava şeklinde seslendirildiği yönündedir. Türkü metinlerini ezgilerine göre tasnif etmeye çalışan bazı yazarlar ise bu görüşe uzun hava biçimindeki okuyuşları katar ve ağdalı, kısmen kolay anlaşılır, aruzlu ezgileri de türkü başlığı altında zikreder. Bu tür genellemeler ve açık olmayan mûsikici/edebiyatçı yaklaşımları şüphesiz türkü tabirini berraklaştırmaktan çok içinden çıkılmaz bir tabir haline dönüştürmektedir. Çünkü türkü kelimesiyle zikredilen pek çok ezgili eser gerçekte kendi aralarında çok da belirgin olmayan biçim, kuruluş, ritim, seslendirme gibi özellikleriyle bu çeşit tanımlama ve sınıflandırmaları karşılayamayacak bir anlam karmaşası gösterir. Buna bağlı olarak güftelerin anonim halk edebiyatına ya da âşık edebiyatına dayanıp dayanmaması veya her iki tarza dayalı olmasıyla ezgilerin geniş coğrafya içindeki kimlikleri üzerinden

sınıflandırılması büyük bir sorumluluk ve mesai gerektirir ki bu yönde bir araştırmaya henüz ülkemizde rastlanmamaktadır. Zira bunların hece vezinli veya aruz vezinli olan güfteleri ya da hece sayısı bakımından

aruz veznine uydurulabilen kırık hava yahut uzun hava biçiminde okunup okunmaması bile başlı başına bir inceleme konusudur.

Meselâ büyük ölçüde XX. yüzyıl halk ağzından/halk sanatkârlarından ve özellikle âşık ağzından tesbit edilen ağ gül, ağırlama, ağıt, ağız (Venk, Arguvan, Barak, Garib, Posof, Sümmânî ağızları); ağlama, alay beyi, Arzu-Kamber, at üstü, atışma, Avşar beyleri, Aydos, bağrı yanık, Barak, bengi, Beşîrî, beşleme, beyböyrek, bey usulü, bayatî, Beydilli, beyler aman, bozlak, bülbül, ceng-i harbî, cenkleme, Cezayir/Cezayir havası, civan öldüren, coş (cûş), çakışdırma, Çukurova, derbeder, destan (hayvanlar, çiçekler, yaş/hayat, yemek, ölüm destanları); destûr, deyiş, dımıdan, dibek dövme, divan/divanî (Hicaz, Yenikapı, Urfa, Kerkük/Kerkük Urfası, Ankara divanları; Osmanlı, Mereke, Yerli, Borçalı, Çıldır, Âzerî, Terekeme, Kağızman, Melike, Karabağ, Türkmen, Karapapağ, Hasta Hasan, dudak değmez, Revan çukuru divanîleri); diyeşek, dudak değmez/leb değmez, durnalar, duvak kapma, düvâz-ı imam, dübeyt, Elezber, Fidayda, Fingil, Fuzûlî, Garib/Garibî (dağ, ova, Şavı garipleri; Garib güzellemesi); gelin-güvey havaları (gelin ağlatma, geline kına yakma, güveye kına yakma havaları); Genç Osman, Geraylı/Gereyli (Kürdü, Şirvan, Ciğalı sallama Geraylıları); Gevherî, Güvende, güzelleme (Hasta Hasan, Yüğrük Gökçe, Ahıska, Kerem, Köroğlu, Türkmen güzellemeleri); Hada, halay/alay/haley/halley, herbe-zorba, heygaziler, hoplama, hoplatma, hora/horo, horon, hoşdamak, hoşlamak, hoyrat, hoyya, İbrâhimî, İnce Memed, İskenderî, Kalenderî, Karacaoğlan, karşı-beri, kaşık havası, kaynana hoplatma, Kerem havaları (Aslı-Keremî; açık, cığalı, dik, döğme, guba, hicrânî, kalpaklı, kandilli, kesik, sallama, tatyan, Yahyâlı, Yanık, Yedekli, Yüğrük, Zencirli keremleri/havaları; Kerem at üstü, Kerem divanîsi, Kerem göçtü, Kerem gurbetî, Kerem güzellemesi, Kerem şikeste, Kerem zarıncısı); kesik, kılıçlı, koçaklama, kol havası, koşma/goşma (topal koşma; elpük, yelpik, Ankara, Sivrihisar koşmaları); Köroğlu/Köroğlu havası (Köroğlu güzellemesi, Köroğlu koçaklaması); mâni, matarı, matem, maya, mazan, medayıh/medâyıh-ı Ali, mengi, mersiye, methiye, mi'raclama, misket, muamma, muhalif, muhammes, münâcât, müseddes,

müstezad, nanay, nasihat, na‘t, na’t-ı Ali, Nazoğlu, nefes (matem erkân nefesleri); nevrûziye, nobatçı, peşrev, Ruhsatî, sallama, satranc-ı murabba, satranç, sazlamağ, selâmlama, semâi (hece/aruz), Sepetçioğlu, Serenler, Seymen havası, Sinanoğlu, Sivastopol, Sürmeli, şaplak, şikeste (Şirvan, Karabağ, Ceyran, Köhne, Bayatı yedekli, Diligam, Acem şikesteleri); taşlama, tatyan, tecnis, Teke zortlatması/zotlaması, Tekelioğlu, Tekellüm, Türkmenî/Türkmânî, üçayak, üstatnâme, varsağı, yallı, yanıltma, yâr havası, yas, yeldirme, yelteme, yıldız, zarıncı (Borçalı, İravan zarıncıları); zeybek, zil havası, zincirleme gibi yüzlerce adlandırmanın/tabirin çeşit ve çeşitlemeleriyle birlikte bir kısmı hece, bir kısmı aruz vezninde, bir kısmı anonim halk edebiyatı, bir kısmı âşık edebiyatı tarzındadır. Bir kısmının güftesi kalem şuârasına aittir, bir kısmı bir anlatıya dayalı epizodik mûsiki kimliği taşır. Bir kısmı kırık hava tarzında usullü, bir kısmı da uzun hava tarzında tamamı serbest ritimlidir. Bir kısmı ayaklı serbest ritimli, bir kısmı ostinato tarzda serbest ritimli ezgiler biçimindedir. Büyük bir kısmı ise karma ritimli ezgiler grubundadır. Buna bağlı olarak bu eserlerin müzikal biçim ve kuruluşları da birbirine benzemez. Kullanım amaçları ve konuları çeşit çeşit, derlendiği yöreler ve yörelerin müzik karakterleri de farklı farklıdır. Hatta seslendirmede kullanılan çalgıların tipleriyle halk sanatkârının seslendirme amaç, biçim ve teknikleri de oldukça zengin ve çeşitlidir. Bu sebeple bir şiir biçimine bağlı sözlü eserlerin belirgin şiir biçimi dışına çıkan yapıları karşılaması anlamına da gelecek farklı mahallî ezgi tiplerini tanımlaması gelenek yaşantısına dayalı ürünlerin yerel kimliğine de aykırı bir durum sergiler. Dolayısıyla türkü tabirinin vokal, enstrümantal ve vokal-enstrümantal ezgilerin bütününü kapsayan bir anlama sokularak açıklanması, gelenek bilgisiyle türküyü teknik bir tabir haline getirme çabalarına daha mantıklı bir anlam yükleyecektir. Bu şekilde tanımlanacak türkü tabirinin bütün sözlü ezgi türlerini, çeşitlerini ve çeşitlemelerini kapsaması kaçınılmaz olacaktır. Ayrıca Kābûsnâme, Mîzânü’l-evzân, Mecmûa-i Sâz ü Söz ve Evliya Çelebi’nin Seyahatnâme’sinde “türkî/türkü” deyimleri yanında sözü edilen bazı deyimler bu tabloya benzer bilgiler barındırmaktadır.

1991 yılının sonlarına doğru Sovyet Sosyalist Cumhuriyetleri Birliği’nin dağılıp Doğu blokunun yıkılmasının ardından yakın ve uzak coğrafyalarda Türkçe konuşan halkların edebiyat ve mûsiki kaynakları Türkiye Türkçesi’ne kazandırılmış, Türkçe kaynaklar da farklı dillere çevrilmiştir.

Bu yolla türkü tabiri yüklendiği eski ve yeni anlamlarla kültürler arası ve ülkeler arası kültür ve sanat kaynakları içinde de yer almaya başlamıştır. Osmanlı Devleti'nin kültürel bakiyelerinin bulunduğu bazı ülkelerdeki Türkçe temelli kültür kaynaklarının da yakın bir gelecekte bu sürece dahil olması muhtemeldir. Ancak bu bağlamda türkü tabirine karşılık gösterilen bazı terim ve deyimlerin de bizdeki gibi bir dönüşüm ve anlam kayması süreci yaşayıp yaşamadığını sorgulamak bilim ve sanat adamlarının öncelikli görevleri arasında olmalıdır. Bunun yanı sıra müzik sektörünün ve popüler kültür temsilcilerinin sürekli değişen algılamaları ile ortaya çıkan yaklaşım ve uygulamalar da bu bağlamda güncel terminolojilerin kayıt altına alınmasını zorunlu kılmaktadır. Meselâ ayrılık, hasret, hüzün, çaresizlik vb. temaların işlendiği, bazı Arapça ve Farsça tabirlerle süslenmiş halk şiiri tarzında veya serbest vezinli güfte ve bestelere türkü adının yakıştırılması güncel/moda yaklaşımlardan biri olarak değerlendirilebilir. Bu sürece Türkiye'ye yakın coğrafya içinde Türkçe sözlerle karışık okunan Arapça, Kürtçe, Rumca, Süryânîce, Ermenice vb. geleneksel güftelerin türkü olarak tanımlanması da dahil edilebilir. Ayrıca bir kısım eski veya yeni bestelerin ve bazı popüler üretimlerin geleneğin halk çalgıları eşliğinde seslendirilmesiyle ortaya çıkan stüdyo tınılarının da türkü diye algılandığı görülmektedir. Bu örnekler türkü tabirinin tarihî seyir içinde sürekli anlam kayması gösterdiğini, son çeyrek asırda ise daha da çeşitlenerek girift anlamlara uğradığını ortaya koymaktadır. Bu durum, sadece akademik çevreler için değil toplum belleğindeki algı farklılıkları sebebiyle gelecekte türkü tabirinin daha hızlı bir anlam değişimi yaşayabileceğini düşündürmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Keykâvus b. İskender, Kabusname (trc. Mercimek Ahmet, nşr. Orhan Şaik Gökyay), İstanbul 1974, s. 259; Ali Şîr Nevâî, Mîzânü'l-evzân (haz. Kemal Eraslan), Ankara 1993, s. 58-61; Ali Ufkî Bey, Mecmûa-i Sâz ü Söz (nşr. Şükrü Elçin), İstanbul 1976; a.mlf., Hâzâ Mecmûa-i Sâz ü Söz (nşr. M. Hakan Cevher), İzmir 2003; Seyfettin Âsaf-Sezâi Âsaf, Yurdumuzun Nağmeleri, İstanbul 1926, s. 2-4; Rauf Yektâ, Darülelhân Külliyâtı/Anadolu

Halk Şarkıları, Defter: 1-7, İstanbul 1926; Mahmut Ragıp [Gazimihal], Anadolu Türküleri ve Musiki İstikbâlimiz, İstanbul 1928, s. 7-14; a.mlf., Musiki Sözlüğü, İstanbul 1961, s. 258; a.mlf., Türk Halk Oyunları Kataloğu (haz. Nail TanAhmet Çakır), Ankara 1999, I-III; A. Adnan Saygın [Saygun], Rize, Artvin ve Kars Havâlisi Türkü, Saz ve Oyunları Hakkında Bazı Malûmat, İstanbul 1937; Yusuf Ziya Demirci, Köy Halk Türküleri, İstanbul 1938; Muzaffer Sarısözen, Türk Halk Musikisi Usulleri, Ankara 1962;

M. Fuad Köprülü, Türk Saz Şâirleri, Ankara 1962, I-V; Hikmet İlaydın, Türk Edebiyatında Nazım, İstanbul 1964; Hikmet Dizdaroğlu, Halk Şiirinde Türler, Ankara 1969; a.mlf., "Tür mü, Biçim mi?", TFA, sy. 246 (1970), s. 5000-5002; Cahit Öztelli, Evlerinin Önü (Bütün Halk Türküleri), İstanbul 1972; B. Bartók, Turkish Folk Music from Asia Minor (ed. B. Suchoff), Princeton 1976; Atâ Terzibaşı, Kerkük Havaları, İstanbul 1980; Pertev Naili Boratav, 100 Soruda Türk Halk Edebiyatı, İstanbul 1982; a.mlf., "Aşık Edebiyatı" (trc. Bilge Karasu), TDl., XIX/207 (1968), s. 340-357; a.mlf., "Koşma", İA, VI, 876-880; K.-U. Reinhard, Musik der Türkei, Wilhelmshaven 1984, I-II; Mehmet Avni Özbek, "Kars Yöresi Âşık Makamlarının Ezgisel Çözümlenmesinde Metod", Türk Halk Edebiyatı ve Folklorunda Yeni Görüşler (haz. Fevzi Halıcı), Ankara 1985, I, 406-414; a.mlf., Türk Halk Müziği El Kitabı I: Terimler Sözlüğü, Ankara 1998, s. 188-190; Ahmet Şükrü Esen, Anadolu Türküleri (haz. Pertev Naili Boratav-Fuat Özdemir), Ankara 1986; Hamdi Hasan, Saray-Bosna Kütüphanelerindeki Türkçe Yazmalarda Türküler, Ankara 1987; Nejat Birdoğan, Notalarıyla Türkülerimiz, İstanbul 1988, s. 7-19; Süleyman Şenel, "Türk Halk Musikisinde Uzun Hava Tanımları ve Bu Tanımlar Etrafında Ortaya Çıkan Problemler", IV. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi Bildirileri: Halk Müziği, Oyun, Tiyatro, Eğlence, Ankara 1992, III, 287-309; a.mlf., Trabzon Bölgesi Halk Musikisine Giriş, İstanbul 1994; a.mlf., "Türk Halk Müziğinde Beste, Makam ve Ayak Terimleri Hakkında", V. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi: Halk Müziği, Oyun, Tiyatro, Eğlence Seksiyon Bildirileri, Ankara 1997, s. 372-396; a.mlf., "Darü'l-elhân Heyeti Tarafından Fonoğrafla Derlenen İlk Türkü", Türk Folkloru Belleten/1987, II/1-2, İstanbul 1988, s. 121-140; a.mlf., "Cumhuriyet Dönemi'nde Türk Halk Müziği Araştırmaları", Folklor/Edebiyat, sy. 17, Ankara 1999, s. 99-128; a.mlf., "Âşık Mûsikisi", DİA, III, 553-556; a.mlf.,

“Halk Mûsikisi”, a.e., XV, 354-358; Emine Eldarova, Azerbaycan Aşıg Seneti, Bakı 1996; Melih Duygulu, Alevi-Bektaşi Müziğinde Deyişler, İstanbul 1997; Fettah Halıkzade, “Azerbaycan’da Yâr-Yâr Düğün Mahnıları”, V. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi: Halk Müziği, Oyun, Tiyatro, Eğlence Seksiyon Bildirileri, Ankara 1997, s. 192-203; Metin Ergun, Kopuz Sarını: Kazak Âşık Tarzı Şiir Geleneği Akın ve Cıravlar, Ankara 2002; Onur Akdoğu, Türk Müziği’nde Türler ve Biçimler, İzmir 2003; Nurettin Albayrak, Ansiklopedik Halk Edebiyatı Terimleri Sözlüğü, İstanbul 2004, s. 505-513; a.mlf., “Türkü”, TDEA, VIII, 447-451; Doğan Kaya, “Türkü”, Türk Halk Edebiyatı Terimleri Sözlüğü, Ankara 2007, s. 741-751; İlhan Başgöz, Türkü, İstanbul 2008, s. 44, 45, 46-50; M. Sabri Koz, “Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi’nden Türk Halk Edebiyatı Üzerine Notlar”, Çağının Sıradışı Yazarı: Evliyâ Çelebi (haz. Nuran Tezcan), İstanbul 2009, s. 250-253; a.mlf., “Comparative Bibliographic Notes on Karamanlidika Editions of Turkish Folk Stories”, Cries and Whispers in Karamanlidika Books: Proceedings of the First International Conference on Karamanlidika Studies (Nicosia, 11th-13th September 2008), (ed. E. Balta-M. Kappler), Wiesbaden 2010, s. 241-254; a.mlf., “Sermet Çifter Kütüphanesi’ndeki Cönkler: I-Derviş Cöngü”, 4. Kat: Yapı Kredi Sermet Çifter Araştırma Kütüphanesi Bülteni, sy. 1, İstanbul 2001, s. 18-23; a.mlf., “Sermet Çifter Kütüphanesi’ndeki Cönkler: II-Türküler, Şarkılar ve Âşık Deyişleriyle Bir İstanbul Cöngü”, a.e., sy. 3 (2001), s. 16-22; a.mlf., “Sermet Çifter Kütüphanesi’ndeki Cönkler: VI-18. Yüzyıldan Kalma Bir Güfte Cöngü”, a.e., sy. 7 (2002), s. 17-25; a.mlf., “Yazma Kaynaklardan Derlemeler: IV-18. ve 19. Yüzyıldan Türküler”, Kaşgar, sy. 25, İstanbul 2002, s. 135-155; Ali Yakıcı, Halk Şirinde Türkü, Ankara 2010, s. 277-431; M. Fahrettin Kırzıoğlu, “Halk Edebiyatı Deyimlerimiz”, TDl., XI/124 (1962), s. 214; XI/126 (1962), s. 350; Necat Birinci, “Türkü”, İA, XII/2, s. 673-674.

Süleyman Şenel

TÜSÂİYYÂT

(التساعيّات)

Bir hadisi kaydeden müelliften Hz. Peygamber'e varıncaya kadar senedinde dokuz râvi bulunan hadisler için kullanılan terim

(bk. İSNAD).

TÜSTER

(bk. ŞÜŞTER).

TÜSTERÎ, Nasrullah b. Ahmed

(نصر الله بن أحمد التستري)

Ebü'l-Feth Celâlüddîn Nasrullāh b. Ahmed b. Muhammed et-Tüsterî el-Bağdâdî (ö. 812/1409)

Hanbelî fakihi ve muhaddis.

Tüster (Şüşter) asıllı olup 733 (1333) yılında Bağdat'ta doğdu. Sehâvî'nin verdiği bu tarihe karşılık İbn Hacer 730'da (1330) dünyaya geldiğini belirttikten sonra 733'te doğduğuna dair bir kaydı da zikreder. Küçük yaşta babasını kaybedince şehrin önde gelen âlimlerinden Ahmed es-Sekkâ'nın himayesinde yetişti ve ondan Kur'an öğrendi. Hocasının oğlu Şemseddin Muhammed İbnü's-Sekkâ ile Şemseddin İbn Bektaş, Cemâleddin Abdüssamed b. İbrâhim el-Hudarî, Ebû Bekir b. Muhammed es-Sincârî, Hüseyin b. Sâlâr el-Gaznevî, Bedreddin Muhammed b. Ali el-Erbilî, Şemseddin Muhammed b. Yûsuf el-Kirmânî'den Arap dili, fıkıh, fıkıh usulü ve hadis okudu. Devrin meşhur Hanbelî fakihlerinden oldu. Bağdat'ta Mescidü Yânis ile Müstansıriyye ve Mücâhidiyye medreselerinde hadis dersleri verdi. Timur'un Bağdat üzerine sefer düzenlemesi yüzünden 789 (1387) yılında oradan ayrılıp Dımaşk'a göç etti. Bir yıl sonra oğlu Muhibbüddin Ahmed'in davetiyle gittiği Kahire'de yerleşti, öğretim ve fetva ile meşgul oldu. el-Melikü'z-Zâhir Berkuk Medresesi'nde hadis ve ardından Hanbelî fıkhı müderrisliğine getirildi. İbn Hacer el-Askalânî onunla beraber bulunduğunu ve ilminden faydalandığını belirtir. Oğlu Kādılkudat Muhibbüddin Ahmed ve hocasının oğlu Takıyyüddin İbnü'l-Kirmânî kendisinden ders aldı. Tüsterî uzun bir hastalık döneminden sonra 20 Safer 812 (4 Temmuz 1409) tarihinde Kahire'de vefat etti. Bazı kaynaklarda Hanefî fakihi diye anılması (Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 493; Mv.AU, IV, 462) doğru değildir.

Eserleri. 1. Ḥâşiye ʿalâ Tenḳīḥi'z-Zerkeşî. Bedreddin ez-Zerkeşî'nin et-Tenḳīḥ fî elfâẓi'l-Câmiʿi'ṣ-ṣaḥîḥ adlı eseri üzerine kaleme alınmıştır (Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 1151, vr. 133-290; Köprülü

Ktp., Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 1591, vr. 106-132; Sezgin, I, 120). 2. Enîsü'l-ġarîb ve celîsü'l-edîb. Garîbü'l-Kur'ân'a dairdir (Beyazıt Devlet Ktp., Bayezid, nr. 6801; bir başka nüshası Bağdat'ta Abbas el-Azzâvî'nin kütüphanesindedir; bk. İbn Humeyd, III, 1152). Kaynaklarda Naẓmü ġarîbi'l-Ḳurʾân diye anılan eser de bu kitap olmalıdır. 3. Manẓûmetü'l-ʿavâmili'l-miʾe. Abdülkāhir el-Cürcânî'ye ait eserin manzum şeklidir (Brockelmann, GAL, I, 342; Beyazıt Devlet Kütüphanesi'nde [Bayezid, nr. 6391] Buġyetü'l-ʿâmil fî naẓmi'l-ʿAvâmil adıyla kayıtlıdır, 79b-81b varakları). 4. Urcûze fi'l-ferâʾiż (Manẓûmetü'l-ferâʾiż). Osman b. Ahmed en-Necdî 100 beyitlik bu eseri şerhetmiştir (yazma nüshası için bk. Habeşî, I, 137; Küveyt el-mevsûatü'l-fıkhiyye Ktp., nr. 197). 5. Ḥâşiye ʿalâ Fürûʿi İbn Müfliḥ. Şemseddin İbn Müflih'in Hanbelî fıkhına dair eserinin hâşiyesidir. 6. Şerḥu Müntehe's-sûl ve'l-emel. İbnü'l-Hâcib'in fıkıh usulüne dair eserinin şerhidir; Tüsterî bu eseri ayrıca ihtisar etmiştir (Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 493; Habeşî, III, 1584). 7. Muḫtaṣarü'n-Nuḳūd ve'r-rudûd. Şemseddin el-Kirmânî'nin fıkıh usulüne dair eserinin muhtasarıdır (Brockelmann, GAL Suppl., II, 212). 8. Manẓûme fi'l-fıḳh. İbn Ebü's-Serî diye bilinen Sirâceddin Hüseyin b. Yûsuf ed-Düceylî'nin el-Vecîz adlı eserinin manzum şekli olup Naẓmü'l-Vecîz adıyla anılır (6 veya 7000 beyittir). 9. Medâʾiḥ nebeviyye.

BİBLİYOGRAFYA

Makrîzî, es-Sülûk, IV, 128; İbn Hacer, İnbâʾü'l-ġumr, VI, 196-197; a.mlf., el-Mecmaʿu'l-müʾesses li'l-muʿcemi'l-müfehres (nşr. Yûsuf Abdurrahman el-Mar'aşlî), Beyrut 1415/1994, III, 353-356; Sehâvî, eḍ-Ḍavʾü'l-lâmiʿ, II, 234, 235-236; X, 198; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire (nşr. M.

Hüseyin Şemseddin), Beyrut 1413/1992, XIII, 127; Ebü'l-Yümn el-Uleymî, el-Menhecü'l-aḥmed (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Beyrut 1403/1983, V, 200; Şevkânî, el-Bedrü'ṭ-ṭâliʿ, II, 316; İbn Humeyd, es-Süḥubü'l-vâbile ʿalâ ḍarâʾiḥi'l-Ḥanâbile (nşr. Bekir b. Abdullah Ebû Zeyd-Abdurrahman b. Süleyman el-Useymîn), Beyrut 1416/1996, III, 1149-1152; Brockelmann, GAL, I, 342; II, 211; Suppl., II, 212; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 493; Sezgin,

GAS, I, 120; Nâcî Ma‘rûf, Târîḫu ʿulemâʾi’l-Müstanṣıriyye, Kahire 1396/1976, I, 252-253; Sâlih b. Abdülazîz İbn Useymîn, Teshîlü’s-sâbile li-mürîdi maʿrifeti’l-Ḥanâbile (nşr. Bekir b. Abdullah Ebû Zeyd), Beyrut 1421/2000, III, 1275-1276; Abdullah b. Muhammed b. Ahmed et-Tarîkī, Muʿcemü muṣannefâti’l-Ḥanâbile, Riyad 1422/2001, IV, 273-277; Abdullah Muhammed el-Habeşî, Câmiʿu’ş-şürûḥ ve’l-ḥavâşî, Ebûzabî 1425/2004, I, 137, 402-403; III, 1584; Nizâr Muhammed Kādir, “et-Tüsterî, Celâl”, Mv.AU, IV, 462-463.

Abdullah Kahraman

TÜSTERÎ, Sehl b. Abdullah

(bk. SEHL et-TÜSTERÎ).